



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA



Facultad de Teología

«Y DIOS LO UNGIÓ CON ESPÍRITU SANTO Y PODER» [Hch 10,38]

*LA UNCIÓN PROGRESIVA DEL ESPÍRITU SANTO EN LA
HUMANIDAD DE JESÚS, DE SU NACIMIENTO A SU MUERTE, A
PARTIR DE LA TEOLOGÍA DE SAN IRENEO DE LYON*

Autor: Rosa Ruiz Aragonese

Director: Gabino Uríbarri Bilbao

Codirectora: Nurya Martínez-Gayol Fernández

MADRID | Octubre 2022

*Si Dios decidiera retirar su espíritu
y atraer hacia sí mismo su aliento,
morirían entonces todos los seres vivos;
el ser humano volvería al polvo.
Si tienes inteligencia, oye esto;
escucha mi argumentación
(Job 34, 14-16)*

*Tú, carne entreverada de Espíritu.
tan de Dios,
tan humana.
Gracias.*

Índice

Introducción	13
1. Planteamiento del tema	16
1.1 Hipótesis inicial.....	16
1.2 ¿De qué Dios y de qué ser humano habla Ireneo? (Parte I)	18
1.3 ¿Cómo articular esta divinidad y humanidad en Cristo? (Parte II).....	20
1.4 ¿Podemos verificar signos de una unción progresiva en Jesús? (Parte III)	21
2. Oportunidad de nuestro tema en el marco teológico actual	25
2.1 Desde la teología de San Ireneo y los primeros siglos	26
2.2 Del Vaticano II a nuestros días.....	28
• <i>Heribert Mühlen, 1968</i>	29
• <i>Walter Kasper, 1974</i>	29
• <i>Yves Congar, 1979</i>	31
• <i>Marcello Bordonni, 1995</i>	31
• <i>Nicolò Madonia, 2005</i>	32
3. ¿Qué interés puede tener nuestro estudio?	33
3.1 Relevancia y significatividad	33
3.2 Dificultades y límites.....	36
4. Metodología	38
EL HACEDOR Y SU OBRA: FUNDAMENTOS CONCEPTUALES	43
Cap. 1. La unidad como criterio: un solo Dios	45
1. Un solo Dios, Padre creador	50
1.1 Conocer al Dios incomprensible	52
1.2 Dios Padre creador: uno y único.....	57
1.3 Increado y simple.....	59

2.	Un solo Cristo, Hijo de Dios Encarnado.....	63
2.1	Hijo de Dios eterno.....	64
2.2	Hijo de Hombre verdadero.....	70
2.3	Un solo Jesucristo	77
3.	«Uno solo es el Espíritu» (AH III 21,4)	85
3.1	La divinidad del Espíritu Santo	86
3.2	Los «nombres» del Espíritu en San Ireneo.....	92
	• <i>Espíritu, Sabiduría de Dios</i>	93
	• <i>Manos de Dios, «esto es, el Hijo y el Espíritu» (AH IV Pr 4)</i>	95
3.3	Imágenes y acciones pneumatológicas	99
	• <i>El agua que vivifica y nutre</i>	100
	• <i>«El semen (semen/σπέρμα) de la vida que es el Espíritu» (AH IV 31,2)</i>	102
4.	Recapitulando	108
Cap. 2. Arte en las manos de Dios: antropología cristológica trinitaria.....		113
1.	Antropología bíblica como contexto hermenéutico en San Ireneo	117
1.1	Espíritu, alma y cuerpo.....	118
	• <i>Ru^aḥ – Pneûma - Spiritus</i>	118
	• <i>Nepesĥ – Psique - Anima</i>	124
	• <i>Bāsār - Sárx - Caro</i>	128
1.2	Ser humano, ser creado en relación.....	132
2.	Ser Humano, Plasma Dei	137
2.1	Dem 11: La unidad de la <i>plasis</i>	140
	• <i>Dem 11</i>	142
	• <i>El don del Espíritu y el pecado</i>	151
2.2	AH V 6,1: a imagen y semejanza suya	154
	• <i>Adversus Haereses V 6,1</i>	155
	• <i>La virtud del Espíritu Santo, constitutiva de todo ser humano</i>	162

3.	Dinamismo espiritual humano: aprendiendo a portar a Dios (AH V 8,1)	170
3.1	AH V 12,2: Del hombre vivo (<i>afflatus vitae</i>) al hombre espiritual (<i>Spiritus vivificans</i>).....	172
3.2	La progresiva donación del Espíritu.....	180
	• <i>La doble donación del Espíritu Santo</i>	184
4.	Recapitulando	189
LA UNCIÓN: COMUNIÓN ENTRE DIOS Y EL SER HUMANO EN CRISTO		195
Cap. 3. Jesús el Cristo: humanidad de Dios ungiada		197
1.	Un marco comprensivo para entender la unción	202
1.1	ἀλείφω y χρίω: sentido bíblico.....	202
	• <i>En el Antiguo Testamento</i>	203
	• <i>En el Nuevo Testamento</i>	206
	• <i>El nombre de Cristo</i>	210
1.2	¿Es posible una unción progresiva?: sentido teológico.....	215
	• <i>Algunas confusiones posibles</i>	217
	• <i>Nuestra propuesta terminológica en clave trinitaria</i>	220
2.	El que unge, el ungido y la unción (cf. AH III 18,3)	225
2.1	El que unge y el ungido	226
2.2	El Espíritu Santo es la unción.....	233
3.	Unción de Dios: vivificando la humanidad de Cristo	238
3.1	«Hijo de Dios hecho Hijo de Hombre» (AH III 17,1)	240
	• <i>Engendrado por medio del Espíritu (Dem 40)</i>	243
	• <i>Ex Maria Virgine (AH III 19,3)</i>	250
3.2	Desde la encarnación hasta el bautismo.....	256
	• <i>De diversas unciones a una única unción progresiva</i>	260
	• <i>¿Una unción cósmica?</i>	262
	• <i>Carne ungiada, carne en camino a la glorificación</i>	267

4. Recapitulando	269
-------------------------------	------------

IDENTIDAD Y MISIÓN DE CRISTO: VISIBILIZANDO LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU EN SU CARNE..275

Cap 4. Jesús el Cristo: Hijo de Dios lleno del Espíritu	277
--	------------

1. Marco previo	280
------------------------------	------------

1.1 ¿Hay suficiente base bíblica para hablar de la acción del Espíritu en Jesús?	280
--	-----

1.2 Desde la antropología cultural	282
--	-----

1.3 «El niño crecía y se fortalecía» (Lc 2,40)	287
--	-----

2. El Jordán: teofanía trinitaria	293
--	------------

2.1 Descripción de la escena	300
------------------------------------	-----

• <i>La bajada del Espíritu</i>	303
---------------------------------------	-----

• <i>Una voz lo confirma</i>	306
------------------------------------	-----

2.2 Sentido salvífico de la unción en Ireneo	308
--	-----

3. Guiado por el Espíritu	316
--	------------

3.1 Descripción de la escena	320
------------------------------------	-----

☒ 1º Tentación:	323
------------------------------	-----

☒ 2ª Tentación:	325
------------------------------	-----

☒ 3ª Tentación:	326
------------------------------	-----

3.2 Sentido salvífico de las tentaciones en Ireneo	327
--	-----

• <i>AH V 26,2:</i>	330
---------------------------	-----

• <i>AH V 28,4:</i>	331
---------------------------	-----

• <i>Lc 4: Identidad y misión en el Espíritu Santo</i>	332
--	-----

4. Recapitulando	337
-------------------------------	------------

Cap. 5. «Aprenda de Aquel que le dio la vida» (AH V 15,3): tres señales de la unción en Jesús	341
--	------------

1. La terapia de Jesús para el ser humano	346
--	------------

1.1	«A favor del ser humano» (AH IV 8,2).....	349
1.2	«El todo por la parte» (AH V 15,3).....	356
2.	Luchar contra el Mal a favor del Reino.....	360
2.1	El poder de expulsar demonios	364
	• <i>¿En nombre de quién actúa Jesús?</i>	366
	• <i>Lc 10,17-20: la victoria sobre el mal</i>	373
2.2	Dador de Espíritu.....	376
3.	Ceder al sufrimiento: última tentación.....	384
3.1	«No lo tengas a menos por haber sufrido» (cf. Dem 70).....	386
3.2	Sufrimiento: ocasión de crecimiento en el Espíritu.....	397
4.	Recopilando	407
	Conclusiones Finales.....	411
1.	Nuestro recorrido por la teología de Ireneo.....	414
2.	Caminos abiertos de la mano de Ireneo.....	421
2.1	La carne es sagrada	421
2.2	El valor de la unidad	422
2.3	Creación, pecado y salvación.....	423
2.4	El abrazo de lo humano y lo divino	424
2.5	Somos carne de Su carne.....	425
2.6	Recuperar al Espíritu	426
2.7	Ungidos progresivamente por el Espíritu	427
	Bibliografía.....	429
1.	Fuentes.....	431
1.1	San Ireneo de Lyon: Ediciones críticas y traducciones.....	431

1.2	Otras Fuentes.....	432
2.	Instrumentos de trabajo.....	433
2.1	Magisterio.....	433
2.2	Diccionarios y Obras de consulta.....	434
2.3	Biblia:	435
3.	Bibliografía Secundaria por orden alfabético	435

Abreviaturas¹:

AH	Adversus Haereses, Ireneo de Lyon
Dem	Demonstratio apostolicae, Ireneo de Lyon
Cap.	Capítulo
CETE	Centro de Estudios de Teología Espiritual
CTI	Comisión Teológica Internacional
DDB	Desclée de Brouwer
Ed.	Editor
Eds.	Editores
EVD	Editorial Verbo Divino
Et al.	Y otros
FCE	Fondo de cultura económica
FuP	Fuentes Patristicas, Madrid, 1992 ss.
Ibid.	Misma obra inmediatamente citada
Id.	Mismo autor inmediatamente citado
ISTIC	Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias
MisCom	Miscelánea Comillas, Madrid-Santander, 1943 ss.
UCLY	Universidad Católica de Lyon
PUG	Editrice Pontificia Università Gregoriana
STh	Summa Theologiae, Tomás de Aquino
U.P. Comillas	Universidad Pontificia Comillas
UPSA	Universidad Pontificia Salamanca
vol.	volumen

¹ En lo posible, seguimos a Siegfried M. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, 3ª ed. (Berlin: Walter de Gruyter, 2017).



0

Introducción

*Sea la carne poseída por el
Espíritu, haciéndose conforme al
Verbo (cf. AH V 9,3)*

«Te suplico que no me pidas que te escriba con un arte que no he aprendido, porque vivo entre los Celtas y de ordinario tengo que expresarme en una lengua bárbara (...) Te suplico recibas con amor lo que he escrito con amor, de manera sencilla, sin más adornos que la verdad y la sinceridad. Tú desarrollarás por tu cuenta estos escritos, pues eres más capaz que yo de hacerlo. Como quien dice, tú recibes de mí el impulso y la semilla, para que la hagas dar fruto abundante, extendiendo con tu espíritu lo que te expongo en breves palabras, y explicarás con fuerza a los que te rodean aquello que yo redacto para ti de manera tan débil».

(Ireneo de Lyon, *Adversus haereses I*, Pr 3).

Con estas palabras inicia San Ireneo el primer libro de su *Adversus haereses*. Siglos después, sus profundas intuiciones teológicas son consideradas la primera sistematización dogmática, a pesar de encontrarse en un estadio tan inicial. En los últimos años han proliferado los estudios sobre este santo, la Iglesia acaba de proclamarlo Doctor de la Unidad¹ y la valoración teológica de su obra ha crecido notablemente. Quizá sea porque queremos recuperar una de las tradiciones menos frecuentadas a lo largo de la historia frente a otras de corte más alejandrino o antioqueno; quizá porque necesitamos su mirada amable y positiva, sin perder un ápice de lucidez y exigencia evangélica.

No hemos querido hacer una tesis *sobre* Ireneo sino *con* Ireneo: recibir de él «su impulso y semilla» con la esperanza de que nos permita dar algún fruto, continuando su reflexión, sacando consecuencias y poniéndolas en diálogo con claves exegéticas y teológicas actuales.

¹ Francisco, *Decreto del Santo Padre per il conferimento del titolo di Dottore della Chiesa a Sant'Ireneo di Lione*, 21.01.2022 (<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/01/21/0048/00099.html>).

1. PLANTEAMIENTO DEL TEMA

«La carne del nazareno era carne como la nuestra, también estaba sometido a las leyes de la materia. También la carne de Jesús requería el proceso de toda carne para llegar a ser imagen y semejanzas perfectas de Dios. Ese proceso inherente a toda criatura es obra del Espíritu Santo que es quien dinámicamente conducía la carne hasta la Resurrección, hasta la glorificación»².

1.1 Hipótesis inicial

Queremos estudiar cómo actúa el Espíritu Santo en la humanidad de Jesús durante su vida terrena (desde el nacimiento hasta la muerte) acompañados de la teología de San Ireneo de Lyon. Delimitar así nuestro interés nos permite profundizar en la realidad concreta del Hijo en cuanto hombre, algo que por definición excluye -como objeto de estudio directo, al menos- tanto las posibles relaciones intratrinitarias del Verbo preexistente como la acción del Espíritu en la resurrección y con el Resucitado.

Por otro lado, puesto que nuestro objetivo mira expresamente al Espíritu Santo ungiendo y acompañando su carne, creemos que la teología de San Ireneo (tanto su antropología, como su centralidad cristológica y su fe trinitaria) podría ser un camino privilegiado y fecundo para descubrir nuevas intuiciones y consolidar otras que han quedado orilladas a lo largo de la historia.

Por eso la humanidad de Cristo, dejándose hacer por el Espíritu Santo, es el núcleo que articula todo el trabajo. De esta manera, intuimos desde el inicio que el punto de partida debía ser la antropología, pues para Ireneo es indudable que su carne es la nuestra. ¿Podríamos decir que la acción del Espíritu Santo es constitutiva de lo humano por creación? Si así fuera, ¿podemos aplicarlo a la humanidad de Jesús y en qué manera?, ¿afectaría esta *primera unción* al sentido teológico del Jordán?

Junto a la antropología, la unidad y el crecimiento son premisas ireneanas básicas:

- La *unidad* como categoría transversal. Es terreno común reseñar esta unidad y unicidad como base de todo el argumentario de Ireneo. Aplicarlo nos lleva a

² Eugenio Romero Pose, *Anotaciones sobre Dios uno y único* (Madrid: San Dámaso, 2007), 103.

afirmar un solo Espíritu, dador de vida, manifestado en diversos modos y maneras. También una sola humanidad en proceso, no dividida en grados o tipos, la misma que asumió Jesús. Existe un solo Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, y una sola historia de salvación hacia el Padre en la única creación.

- Su *antropología* unitaria y positiva que bien puede considerarse columna vertebral en su refutación gnóstica³. En coherencia con la tradición asiática, más cerca también de la mentalidad bíblica, nuestro obispo concibe al ser humano como una unidad inseparable (*mixis*) de carne, alma y espíritu, querida y cuidada por Dios. Esta humanidad y no sólo el alma, el cuerpo o el espíritu por separado, son la obra de Dios, huella de sus manos (cf. AH V 28,3) y objeto de su acción salvífica.
- El “*augmentum et incrementum*” (AH IV 11,1) de la persona como vocación esencial del ser humano. Nuestra vida es un continuo ir haciéndonos capaces de Dios (cf. AH IV 38,2), en la medida que libremente vamos dejando que el Espíritu unja y transforme nuestra carne en un progresivo acostumbramiento mutuo (cf. AH IV 5,4)⁴. Esto imprime en la humanidad un dinamismo, un continuo «estar haciéndose», según el conocido axioma de Ireneo, «*Deus facit, homo fit*» (AH IV 11,2), obra del Espíritu en la carne, pues Él es «el que nutre y da el crecimiento» (AH IV 38,3)⁵. No es sólo que el Padre envíe al Verbo y haga suya nuestra humanidad, sino que también esta humanidad se deje transformar por el Espíritu de Dios.

Siendo así, son tres las preguntas con que iniciamos este trabajo, como anverso y reverso de la misma realidad:

- ¿Podemos hablar de humanidad sin el dinamismo del Espíritu Santo constituyéndola como tal?

³ Cf. Antonio Orbe, *Antropología de san Ireneo*, 2ª ed. (Madrid: BAC, 1997).

⁴ Cf. Miyako Namikawa, *Paciencia para madurar. “Acostumbrar” para la comunión en san Ireneo de Lyon* (Madrid: U.P. Comillas, 2014). En lenguaje balthasariano hablaríamos de «perfectibilidad» como clave teológica central, cf. H. U. von Balthasar, *El todo en el fragmento* (Madrid: Encuentro, 2008). Cf. Giovanni Marchesi, *La cristología di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio* (Roma: PUG, 1977), especialmente 161-172.

⁵ Cf. Nurya Martínez-Gayol, “La fe y sus dinamismos. Condición estructurante de la existencia cristiana”, *EE* 87 (2012): 303-338. «Actuando a través de su Ruah, Dios pone de manifiesto su dinamismo salvífico», Santiago del Cura, “Espíritu de Dios, Espíritu de Cristo: una pneumatología trinitaria”, en *“Se encarnó por obra el Espíritu Santo”, 34 Semana de Estudios Trinitarios* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2000), 131-173, aquí 134.

- ¿Podemos detectar cierto progreso en Jesús, Verbo encarnado, al ser ungido por el Espíritu Santo a lo largo de su vida?
- ¿Cómo se manifiesta dicha acción del Espíritu en Él?, ¿en qué medida podemos detectar algunas señales de que la humanidad de Cristo se va dejando transformar y guiar por el Santo Espíritu y no por otros espíritus o mociones?

Para ello será importante aclarar cómo vamos a entender el término «unción» en la vida de Jesús, pues si bien tradicionalmente se reserva para un momento concreto y puntual, no faltan autores que amplían el término en el sentido que acabamos de proponer:

«Con el término "unción" queremos indicar la acción del Espíritu que no destruye, ni suple, ni quita el carácter creatural a la carne histórica, sino que la abre a la obediencia y compañía»⁶.

Si en Cristo, hombre verdadero, acontece de modo paradigmático este camino que todo ser humano está llamado a hacer (cf. GS 22), parece razonable pensar que tal unción ha de ser progresiva, como progresiva es nuestra respuesta y nuestra capacidad. Pues, «la carne poseída por el Espíritu, olvidada de sí, asume la cualidad del Espíritu, haciéndose conforme al Verbo de Dios» (AH V 9,3). Razonamiento que pretendemos profundizar y fundamentar desde la teología de Ireneo, pero siempre en vistas a poder abrir algún espacio fecundo para la teología actual.

1.2 ¿De qué Dios y de qué ser humano habla Ireneo? (Parte I)

Si la respuesta a nuestras preguntas iniciales fuera clara o la interpretación de los textos ireneanos unívoca, no tendría sentido iniciar este trabajo. Pronto vimos la necesidad de elegir un punto de partida claro que, a su vez, fuera criterio hermenéutico para clarificar los conceptos esenciales y decantarnos por una u otra respuesta a la mayoría de las cuestiones que nos ocupan. Para nosotros este criterio motriz ireneano es la unidad: unidad y unicidad de Dios, del Padre, del Hijo y del Espíritu; y unidad y unicidad de lo creado, de lo que no es Dios, del ser humano en la historia. Y los conceptos esenciales sobre los que construir son Dios y el ser humano. La parte I, “El Hacedor y su obra: fundamentos conceptuales”, quiere responder a esta doble pregunta.

⁶ Romero Pose, *Anotaciones*, 92.

En el capítulo 1 somos especialmente deudores de las contribuciones del ámbito anglosajón y en concreto de Anthony Briggman, con quien iremos dialogando y contrastando posturas a través de sus valiosos estudios. Abrirnos a otra mirada sobre la obra de Ireneo, recuperando su dimensión más especulativa, retórica y filosófica, nos ha permitido rastrear atributos que Ireneo reseña claramente para distinguir al Dios creador de su creación, porque para él no hay ningún otro estado intermedio, en contra de la multiplicidad gnóstica. Un enfoque quizá más arduo y menos conocido, pero creemos que también más sólido para poder aplicar esos criterios de divinidad no solo al Padre, sino también al Hijo y al Espíritu Santo, siendo este último de especial relevancia para nuestro tema:

«Se podrá, pues, decir de manera general que el primer teólogo bíblico en la Iglesia antigua ha sido también el primer teólogo que ha situado conscientemente al Espíritu Santo en un sistema realmente trinitario»⁷.

En el capítulo 2 abordamos la antropología de Ireneo asumiendo los significados bíblicos como su nutriente natural, desde donde va construyendo su propia visión, siempre en confrontación con los excesos y carencias que detectaba en su momento. Si la unidad es la palabra clave para entender al Dios de Ireneo, el dinamismo del crecimiento es la categoría irrenunciable para comprender su antropología, también unitaria. Aquí se une a nuestro diálogo otro autor importante, John Behr, como interlocutor destacado en la interpretación que hemos ido desarrollando.

De entrada, se presentan dos cuestiones a clarificar, especialmente por la centralidad de la Encarnación para Ireneo y la fuerte impronta antropológica de su pensamiento:

1. ¿Hay humanidad sin crecimiento? Para Ireneo, pareciera que no. ¿Podríamos decir lo mismo de la humanidad de Cristo?, ¿de qué modo?
2. ¿Hay humanidad sin Espíritu Santo? Para Ireneo la *virtus* del Espíritu parece ser constitutiva en la creación modelada por el Padre, ¿pero de qué manera?, ¿y en Cristo?

Ambos capítulos, el modo en que Ireneo comprende a Dios y, concretamente, al Espíritu Santo y el modo en que propone la creación humana, nos permitirán afirmar la presencia constitutiva del Espíritu en todo ser humano, asemejándonos al Hijo, nuestra

⁷ Georg Kretschmar, “Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée”, *Verbum Caro* 22 (1968): 33-34. Cit. por Carlos Ignacio González, “«Creo en el Espíritu Santo»: la confesión de San Ireneo”, *RTLi* 30, 1 (1996): 22-47, aquí 25.

imagen. Proceso que puede ser dinámico y progresivo desde las premisas ireneanas. Lo cual, nos abre a una nueva pregunta: ¿podremos decir lo mismo de la humanidad de Cristo?

1.3 ¿Cómo articular esta divinidad y humanidad en Cristo? (Parte II)

Si ser humano y responder a la vocación recibida de Dios implica crecer hasta Él, también Cristo, el Hijo encarnado verdadero hombre, llevó a plenitud la misión recibida por el Padre, creciendo en libertad, ungido por el Espíritu. A contemplarle en el misterio de la encarnación dedicamos la parte II, “La unción: comunión entre Dios y el ser humano en Cristo”.

Podemos considerar probado en las fuentes neotestamentarias el «*carácter dinámico* del caminar terreno de Jesús»⁸, un cierto progreso o crecimiento, como diremos nosotros. Y en clave ireneana podemos afirmar con buena parte de la cristología actual que esta progresiva plenificación (*teleiosis*) es pneumática:

«Es en el ámbito de este diálogo en el Espíritu con el Padre como su Humanidad ungida por el don del Espíritu se va conformando en plenitud con el ser filial, en plena consonancia con la divinidad del Verbo, pero sin que el Verbo suplante la actividad propia de la humanidad»⁹.

El capítulo 3 busca la respuesta en Ireneo y, de nuevo, resurge la unidad: un solo Cristo, una sola carne, un solo Espíritu. Para Ireneo la dinámica encarnatoria solo puede ser trinitaria pues toda la historia de salvación está gestada por la Trinidad. Dos convicciones son aquí esenciales: la carne de Cristo es nuestra carne (no hay otra) y la Encarnación es un proceso, no un momento puntual, lo que nos permite unir por la unción progresiva el misterio de Cristo desde la concepción hasta el bautismo, momento en que tal unción actuante se visibiliza.

⁸ Gabino Uríbarri, “La espiritualidad de Jesucristo: fundamentación”, en *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, ed. José García de Castro, Santiago Madrigal (Madrid: U.P. Comillas, 2011), 493-510, aquí 496.

⁹ Uríbarri, “La espiritualidad de Jesucristo: fundamentación”, 506.

Quizá nadie niega la acción del Espíritu en la humanidad singular de Cristo, carne «entreverada de Espíritu»¹⁰. Lo que no queda tan claro es cómo entender la relación entre esta humanidad, el Verbo que la asume y el Espíritu que la unge:

«Una cristología sólo del Logos parece condenada a ser una cristología atemporal, inmutable. Pero si el Espíritu impulsa a la historia y nos hace llamar a Dios Padre (Ga 4,6), parece lógico decir que también a Jesús ese Espíritu le va haciendo historizar su Filiación, desplegar históricamente su invocación de Abba y elevar su decisión humana a categoría filial»¹¹.

Siguiendo el razonamiento de Ireneo, podríamos vislumbrar la singularidad de Cristo en la «persona» misma de Cristo, en la *communio* plena entre Dios y el ser humano como su identidad más profunda. Sería una manera de integrar la originalidad hipostática de Cristo dando un lugar propio tanto al Verbo como al Espíritu en la persona de Jesús, sin confusión y sin mezcla. Si su humanidad es la nuestra, en ella ha hecho el proceso que toda persona está llamada a hacer por vocación y por la misión recibida del Padre, dejándonos llevar por el Espíritu.

Llegados a este punto, ¿cómo interpretar entonces la teofanía del Jordán y la acción del Espíritu en Jesús a partir de ese momento? Más aún: ¿realmente tenemos suficiente base bíblica para hablar de tal acción del Espíritu en Jesús?, ¿acaso podemos detectar algunos signos que expresen con certeza que en Él está actuando eficazmente el Espíritu?

1.4 ¿Podemos verificar signos de una unción progresiva en Jesús? (Parte III)

Por último, la parte III, “Identidad y misión de Cristo: visibilizando la unción”, pretende releer la acción y el ser de Jesús desde los presupuestos ireneanos que previamente se hayan asentado, como Ungido, como Verbo encarnado, como hombre lleno de Espíritu Santo.

¹⁰ Sara Puertos Martínez y Francisco José Vilariño Ruiz, “La acción del Espíritu Santo en la encarnación y el Bautismo de Jesús según Ireneo de Lyon”, en *Actas del XI Simposio de Teología Histórica* (Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2002), 104-113, aquí 104.

¹¹ José Ignacio González Faus, *La Humanidad nueva. Ensayo de cristología*, 7ª ed. (Santander: Sal Terrae, 1987), 208-209.

Hemos recurrido a la antropología cultural y los abundantes estudios sobre la posesión espiritual y los espíritus en sociedades primitivas, como en la que vivió Jesús y el mismo Ireneo, de la mano de Esther Miquel Pericás. Es un telón de fondo que nos permite contextualizar los textos bíblicos y los consensos de la exégesis actual. Pero siempre serán los textos de Ireneo los que marquen la pauta y el camino a recorrer.

En el capítulo 4, como un gran díptico que inicia la misión pública de Jesús, el Siervo, estudiaremos la escena del Jordán y las tentaciones, tal como Ireneo las interpreta, estrechamente ligadas a la acción salvífica del Padre, en el Hijo, con el Espíritu.

La mayoría de los estudios que relacionan la acción del Espíritu con la humanidad de Cristo hablan del bautismo y de su carne gloriosa, ya resucitada, pero no del proceso. No es habitual unir tal reflexión con la presencia del Espíritu en la humanidad de Cristo durante su vida terrena. Y si se hace, no se atiende al cómo ni al aspecto fenomenológico que podemos intuir a partir de los datos bíblicos que tenemos¹².

Abundan los estudios bíblicos sobre el Espíritu que el Resucitado entrega a la Iglesia, la vida en el Espíritu de los creyentes o incluso la relación entre el Espíritu Santo y el Cristo precósmico, pero no del Espíritu Santo actuante en la humanidad de Jesús. No nos consta que se haya estudiado previamente este tema desde dicha perspectiva. A. Briggman llega a afirmar: «Irenaeus never states that Jesus' humanity received any divine quality or attribute at any point prior to his death other than when the Word united with his humanity»¹³.

Otros autores, como Smith o Y. de Andia sí defienden cierto progreso en la vida de Jesús desde el Jordán a su muerte, pero no parecen unirlo explícitamente a la acción del Espíritu Santo en su humanidad o lo remiten exclusivamente al bautismo¹⁴.

¹² Cf. Santiago Guijarro Oporto, "El Espíritu Santo en la vida de Jesús", en Santiago Guijarro, Xavier Pikaza y Eugenio Romero Pose, *El Espíritu Santo en los orígenes de la Iglesia* (Bilbao: Deusto, 1998), 13-34, aquí 13.

¹³ Anthony Briggman, *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 74. Previamente, había expuesto la misma convicción en: "The Holy Spirit as the Unction of Christ in Irenaeus", *JThS* 61 (April, 2010): 171-193, aquí 191 (<https://doi.org/10.1093/jts/flq037>). En buena medida, la primera parte de nuestra tesis se desarrolla en diálogo con sus publicaciones ya que nos permite apoyarnos en una revisión bibliográfica actualizada y una discusión fundamentada de cada autor.

¹⁴ Cf. Ysabel de Andia, *Homo vivens: Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyons* (Paris: EAUG, 1986), 185. También Daniel A. Smith, "Irenaeus and the Baptism of Jesus", *TS* 58 (1997): 618-642, aquí 623. 640.

Por otro lado, cuando centramos la mirada desde el nacimiento a la muerte de Jesús, la revelación bíblica no parece ofrecer muchas respuestas: ¿quizá porque para ellos era obvio?, ¿quizá porque no estaba en su interés primero?

Ciertamente, los evangelistas apenas ponen en boca de Jesús el tema del Espíritu. ¿No formaba parte de sus intereses o quizá era algo tan evidente para los que vivieron con Jesús y dentro de su marco cultural y espiritual, que no necesitaron más aclaraciones? ¿Qué entendían los contemporáneos de Jesús por el Espíritu o los diversos espíritus que actúan en una persona?, ¿cómo lo reconocían en alguien?

Esta cierta debilidad aparente del contenido pneumático en Jesús no es sólo bíblica. También podemos constatar cierta ausencia doctrinal sobre el Espíritu Santo en los concilios ecuménicos cuando queremos concretarlo en la persona de Cristo:

«Toda la época de los concilios ecuménicos, cuando consideramos la creación dogmática de estos últimos, ha pasado al lado de la doctrina sobre el Espíritu Santo. Su misterio está envuelto en un silencio sagrado... Ahora bien, ha llegado el momento de que nos pronunciemos sobre el Espíritu Santo, porque todas las cuestiones de la dogmática contemporánea tienen que ver, ya, prevalentemente, con la Pneumatología»¹⁵.

En palabras de H. U. von Balthasar, «todo el ser hombre de Jesús en la tierra es vida y misión en el Espíritu Santo»¹⁶. Sin embargo, ¿qué papel otorgamos al Espíritu en el proceso de personalización de Jesús el Cristo, en su identidad y misión?¹⁷. Con Ireneo, creemos que es el Espíritu el que va modelando la humanidad asumida libremente por el Verbo y a la vez contempla y se sorprende de lo que el Hijo realiza en su humanidad, bajo su inspiración:

«Porque el Espíritu encuentra en la apertura obediente del Hijo una disponibilidad plena para manifestarse como eterna novedad y eterna sorpresa. El Espíritu es, al mismo tiempo, realizador [facilitador, podríamos matizar nosotros] del plan del Padre en Jesús y lector de la respuesta humana del Hijo»¹⁸.

¹⁵ Sergéi Bulgákov, *El Paráclito* (Salamanca: Sígueme, 2014), 85. «El Espíritu Santo habita en el mundo. Él nos ha sido dado, y ¡ay de nosotros si no estamos en el Espíritu!», *Ibid.*, 29. Cf. François Xavier Durrwell, *Jesús Hijo de Dios en el Espíritu Santo* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999), 77-87.

¹⁶ Hans Urs von Balthasar, *Spiritus Creator. Ensayos teológicos III* (Madrid: Encuentro, 2004), 101.

¹⁷ Olegario González de Cardedal ve en Ireneo una *anticipación* de las fórmulas calcedonenses: «Cristo es uno y el mismo (εἷς καὶ ὁ αὐτός)», *Cristología*, 2ª ed. (Madrid: BAC 2005), 214-215. 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 con que después se expresará la unión entre Dios y el hombre: σάρκωσις, ἐνωσις, *unitio*, *commixtio*, *communio*, *habitatio*, *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).

¹⁸ Francisco José López Sáez, «Teología espiritual sistemática» (apuntes de clase no publicados, curso 2021-2022), 17.

La intuición teológica que permite pensar una acción progresiva del Espíritu en Jesús, el Logos encarnado, pide también poder ser contemplada en el hombre Jesús a lo largo de su vida pública. ¿Describe Ireneo algún aspecto como «señal» específica del Ungido?

Sin pretender agotar las respuestas, en el capítulo 5 destacaremos las tres señales que, a nuestro juicio, son las que Ireneo vincula estrechamente al ser humano que se deja *hacer* por el Espíritu. Ciertamente podría haber otras, como la misma oración de Jesús, su obediencia vital y continua al Padre o el don de discernimiento¹⁹. Intentaremos mostrar de qué manera, para Ireneo, hay tres dimensiones irrenunciables en la humanidad que va creciendo siendo ungida: curar como expresión de la opción decidida por el ser humano, expulsar demonios como consecuencia lógica de la lucha contra el mal que atenaza a cada persona y el modo de afrontar la pasión, el sufrimiento²⁰.

Nos gustaría recorrer ese paso del Espíritu trabajando desde lo oculto de la humanidad de Jesús hasta expresarse luminosamente en su vida:

«Las etapas del crecimiento del grano (cf. Mc 4,31-32) ilustran la progresión propia del Espíritu, pasando de lo oculto y el anonimato hasta la plenitud de la potencia y de luz en la vida de los hombres»²¹.

El camino espiritual de Cristo puede contemplarse -esencialmente- por su progresiva humanización, la búsqueda del bien del otro y esa dignidad humilde que es capaz de vivir el sufrimiento y la injusticia sin romperse ni romper a otros. Es decir, para Ireneo, la más clara señal de la acción del Espíritu Santo en Cristo sería ir siendo cada vez más Él mismo, en su plenitud.

¹⁹ Cf. Joseph Ratzinger, *Miremos al Traspasado* (Santa Fe: Fundación San Juan, 2007); Santiago Arzubialde, *Humanidad de Cristo, lógica del amor y Trinidad* (Santander: Sal Terrae, 2014); Gabino Uríbarri, *La mística de Jesús* (Santander: Sal Terrae, 2017); Christian Duquoc, “Santidad de Jesús y santidad del Espíritu”, *Conc 149* (1979) 401-412.

²⁰ Cf. Albert Vanhoye, *La lettre aux hébreus. Jésus-Christ, médiateur d’une nouvelle alliance* (Paris: Desclée, 2002), 137-155.

²¹ Boris Bobrinskoy, *El misterio de la Trinidad. Curso de teología ortodoxa* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2008), 101.

2. OPORTUNIDAD DE NUESTRO TEMA EN EL MARCO TEOLÓGICO ACTUAL

«A pesar de que la humanidad de Jesucristo no se da sino en unión hipostática con el Verbo, esto no implica de por sí que dicha humanidad no sea susceptible de una acción específica sobre la misma por parte del Espíritu (...) Se trata de discernir la operación específica del Espíritu sobre la humanidad de Jesús»²².

En los últimos años se han multiplicado los estudios que piden un esfuerzo mayor por integrar la cristología del Logos y del Espíritu o, dicho de otro modo, la pneumatología y la cristología. La llamada “cristología espiritual”²³ o “cristología pneumática”²⁴ se ha convertido en tema de actualidad teológica y, por ello, podríamos pensar que encontraríamos numerosas referencias bibliográficas al respecto.

Sin embargo, veremos que no es tan abundante cuando nos centramos en la vida terrena de Jesús²⁵. Aunque la mayoría de los estudios dan por hecho la presencia del Espíritu en la vida terrena de Jesús, acaban poniendo su interés y desarrollo teológico y bíblico al servicio del Cristo glorioso, del Espíritu donado por el Resucitado o incluso de la unción cósmica del Verbo preexistente.

Por otro lado, constatamos que tanto la dimensión histórica de la fe como la relación entre antropología y cristología «delimitan el punto de partida metodológico y la preocupación teológica de la mayoría de las cristologías postconciliares»²⁶. Y nos parece un punto nuclear para cualquier acercamiento que queramos hacer a la relación entre el Espíritu y la humanidad de Cristo.

²² Uríbarri, "La espiritualidad de Jesucristo: fundamentación", 500.

²³ Cf. Ratzinger, *Miremos al Traspasado*, 9. Cf. Uríbarri, *La mística de Jesús*, 94. En la nota 8 se aporta bibliografía actualizada al respecto.

²⁴ Cf. Luis Ladaria, "Cristología del Logos y cristología del Espíritu", *Gr* 61 (1980) 353-360. En *Jesús y el Espíritu: la unción* (Burgos: Monte Carmelo, 2013), 45-54. Aporta bibliografía significativa en nota 1.

²⁵ «Para conocer mejor al Espíritu Santo interesaría poner el acento en otra actividad suya: su peculiar acción en la vida de Cristo, empezando por su venida a la Tierra», Blanca Castilla y Cortázar, "El nombre propio del Espíritu Santo", en *Se encarnó por obra el Espíritu Santo*, 176-226, aquí 178.

²⁶ Uríbarri, "El dinamismo encarnatorio según las homilias catequéticas de Teodoro de Mopsuestia", *EE* 81 (2006): 37-95, aquí 39.

2.1 Desde la teología de San Ireneo y los primeros siglos

La acción continuada y necesaria del Espíritu en la carne no es algo exclusivo de Ireneo, aunque quizá sea el teólogo que más peso da a este asunto a lo largo de la historia. Basilio de Cesarea, siguiendo la línea ireneana, afirma siglos después:

«Efectivamente, en primer lugar, estaba (el Espíritu Santo) con la carne del Señor, al hacerse unción y estar presente de manera inseparable, según lo escrito: “Sobre quien vieres al Espíritu descender y permanecer en él, ese es mi Hijo amado” (Jn 1,33; Lc 3,22). Y “Jesús de Nazaret, a quien Dios ungió de Espíritu Santo” (Hch 10,38). En segundo lugar, toda acción se efectuaba con la presencia del Espíritu. Estaba presente incluso cuando fue tentado por el diablo, pues dice: “fue llevado entonces Jesús por el Espíritu al desierto, para ser tentado” (Mt 4,1). Y con Él estaba de modo inseparable cuando realizaba sus milagros, pues dice: “Y si yo por Espíritu de Dios echo fuera los demonios” (Mt 12, 28)»²⁷.

Ireneo de Lyon ya había afirmado de diversos modos que el plan del Padre no puede llevarse a cabo sin la acción conjunta del Hijo y el Espíritu, “manos de Dios” (AH V 6,1), pues «sin el Espíritu Santo es imposible ver al Verbo de Dios y sin el Hijo nadie puede acercarse al Padre, porque el Hijo es el conocimiento del Padre y el conocimiento del Hijo se obtiene por medio del Espíritu Santo» (Dem 7; cf. AH IV 39,2).

En Cirilo de Alejandría se afirma también la unción desde el primer momento de la concepción virginal de Jesús, pero no tanto santificando la humanidad de Cristo sino formándola en el seno de María. La transformación progresiva parece atribuirla más bien al Logos mismo «en la potencia del Espíritu propio suyo»²⁸. La diferencia no es pequeña: si la carne de Cristo va transformándose -divinizándose-, únicamente por la unión hipostática, esta forma de santificación no sería comunicable a nuestra humanidad, ya que no gozamos de tal hipóstasis y, ciertamente, tendríamos que hablar de una *singular humanidad* de Cristo en un modo y manera muy distinta a la nuestra.

Está fuera de toda duda la importancia que Ireneo da al Espíritu aunque sea desigual la valoración de los comentaristas: unos le consideran de «los grandes pneumatólogos del cristianismo primitivo (...) muy cerca de su contemporáneo Taciano, mayor que él, el cual

²⁷ Basilio de Cesarea, *De Spiritu Sancto*, XVI, 39 (PG 32,140C). Tomado de *El Espíritu Santo* (Madrid: Ciudad Nueva, 1996), 173.

²⁸ Gaspar Hernández Peludo, *Cristo y el Espíritu según el “In Ioannis evangelium” de san Cirilo de Alejandría* (Salamanca: UPSA, 2009), 192. Ver también 171-177. Según este autor, para Cirilo sólo sería transferible como gracia santificante la ligada a la unción del Jordán.

comprende al Espíritu en gran medida como una realidad soteriológica»²⁹; otros advierten que no podemos esperar una teología del Espíritu Santo acabada y sistemática en un autor del siglo II³⁰, ya que es común a la teología prenicena concebir el Espíritu más como la común divinidad del Padre y el Hijo que como una persona divina³¹ o identificar al Pneuma con el Cristo preexistente³².

Al preguntarnos cómo entender teológicamente la singularidad de Cristo (para algunos «el tema mayor del debate cristológico contemporáneo»³³), quizá quede por explorar en qué medida tal singularidad proviene no solo del Verbo que se encarna y del Padre que lo sostiene sino también de la acción continua del Espíritu en Jesús:

«La falta de atención a aquella *hypostasis* concreta de la Trinidad que es sujeto de la humanidad de Jesús, es decir, al Hijo, llevará a un olvido de la dimensión pneumática de la cristología (...) Se olvidará que para los Padres primeros Jesús no era sólo *Logos sarkotheis*, sino también *Sarx pneumatophora* y, de esta forma, el "llegar a Sí mismo" de Dios en la carne»³⁴.

Para ello, no podemos obviar a los autores que en los últimos años han recuperado el Jordán y la unción como lugar teológico central en la comprensión pneumatológica de Cristo y de la vida cristiana. Entre ellos, destacamos *La Christologie de Saint Irénée* de Houssiau (1955), que inspiró al P. Orbe su decisiva obra *La unción del Verbo*. Tengamos en cuenta un detalle inicial para entender hasta qué punto la parte se puede confundir con el todo: dicho título -aclara Orbe- «pudo haber sido otro: El bautismo de Jesús en la primera teología» para reconocer seguidamente que la unción «abarca y compromete más»³⁵. Aun así, parece claro que desde los primeros estudios se identificó en exceso bautismo y unción bajo la escena epifánica del Jordán. En otro de sus estudios clásicos también explica Orbe cómo prevaleció

²⁹ Christian Schütz, *Introducción a la Pneumatología* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1991), 52.

³⁰ Bulgákov, *El Paráclito*, 34.

³¹ Cf. Marcello Bordoni, *La cristología nell'orizzonte dello Spirito* (Brescia: Queriniana, 1995), 234.

³² Cf. Nicolò Madonia, *Cristo siempre vivo en el Espíritu. Fundamentos de cristología pneumatológica* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2006), 15, nota 12.

³³ Uríbarri, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea* (Madrid: U.P. Comillas, 2008), 29. Cf. Pedro Luis Vives, *La singularidad de Cristo. Perspectivas convergentes en la cristología católica contemporánea* (Roma: PUG, 2004); Luis Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos* (Madrid: San Pablo-Comillas, 2007).

³⁴ González Faus, "Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual", *EE* 46 (1971): 339-367, aquí 341.

³⁵ Orbe, *La Unción del Verbo. Estudios Valentinianos III* (Roma: PUG, 1961), V.

su interés por detenerse en las misiones previas del Espíritu y dejar a un lado su acción sobre el Jesús terreno³⁶.

También merecen especial mención las publicaciones de Luis Ladaria, con fuerte impronta patristica³⁷. Podríamos pensar que por la concreción de sus artículos y la profusión con que se le cita, este asunto quedaría resuelto o al menos orientado. De nuevo, él reconoce la importancia del Espíritu en la vida terrena de Cristo pero no se adentra en esta etapa, refiriéndose mayoritariamente a la unción cósmica del Verbo preexistente, a la encarnación, al bautismo en el Jordán o a la efusión del Espíritu tras la Resurrección.

Sirvan estos datos como ejemplificación del vacío bibliográfico que encontramos para nuestro tema entre los estudios más respetados.

2.2 Del Vaticano II a nuestros días

Cristológicamente, el Concilio Vaticano II refrendó algunos aspectos que ya hemos señalado: lo que cada ser humano es en su misterio más profundo, se esclarece en la persona de Cristo pues «la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual» (GS 22b; cf GS 10. 45). Y este misterio se refiere a todo ser humano pues «debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que en la forma de sólo Dios conocida, se asocien al misterio pascual» (GS 22e; cf. GS 38). Su humanidad es la nuestra. Y en su singular persona como Verbo encarnado, podemos contemplar cómo se plenifica lo humano cuando su comunión con Dios crece, cuando llega a la configuración crística a la que somos llamados. Si en Cristo, nuevo Adán, se esclarece nuestro misterio personal (cf. GS 22), contemplarle será el mejor «lugar» para desentrañar nuestra propia vocación, identidad humana y sentido profundo de la vida (cf. AG 8)³⁸.

Contemplar la acción del Espíritu en Cristo puede ayudar a abrir nuevos caminos de plenitud humana que, quizá, han quedado desdibujados por la buena intención de cristificar el seguimiento y la identidad cristiana de un modo tan unilateral que el Espíritu creador,

³⁶ Cf. Orbe, *La teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos IV* (Roma: PUG, 1966).

³⁷ A partir de aquí citaremos sus diversos artículos sobre Jesús y el Espíritu, escritos desde 1976 a 2006 según la recopilación *Jesús y el Espíritu: la unción*. Ha señalado la importancia de la teología de la unción en otras obras como *El Dios vivo y verdadero*, 4ª ed. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010), 94-111.

³⁸ Cf. Luis Ladaria, “El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II”, en *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, ed. René Latourelle (Salamanca: Sígueme, 1989), 705-714.

vivificante y dinamizador, queda difuminado. Caminos que cada persona ha de recorrer en libertad y obediencia, en su propia carne. Como si de una gran *epiclesis* se tratara:

«Para nosotros concuerdan 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 de Dios (ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ), 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 siempre» (AH IV 18,5).

Con este deseo de gestar un nuevo modo de mirar a Cristo y al Espíritu Santo, recordamos algunos autores especialmente importantes en el camino recorrido.

- **Heribert Mühlen, 1968.**

Aunque actualmente se considere una aportación superada, queremos comenzar con Mühlen que, para muchos, fue el primero en reclamar una cristología más pneumática replanteando el misterio de la Iglesia a la luz del bautismo de Jesús y no sólo desde la encarnación³⁹.

En su obra principal ve posible contemplar la unción en el Jordán sin considerarla como la primera pues la misión del Espíritu Santo en Cristo «había tenido lugar en el primer instante (temporal) de la encarnación»⁴⁰. De esta manera, podemos afirmar con Mühlen que encarnación y unción son a la vez distintas e inseparables.

- **Walter Kasper, 1974.**

“Espíritu, Cristo, Iglesia” es el citadísimo artículo de Kasper que declaró abiertamente el descuido católico referente al Espíritu Santo a lo largo de la historia, y el «descontento» que persistía tras la renovación del Vaticano II⁴¹. Con el paso del tiempo, muchos siguen reconociéndole como el primer autor en plantear la cristología desde una visión trinitaria huyendo de la postura cristocentrista de O. Cullmann.

³⁹ Yves Congar, “Pour une cristologie pneumatologique”, *RSPT* 63 (1979): 435-442; recogido en *El Espíritu Santo*, 2ª ed (Barcelona: Herder, 2009), 598ss.

⁴⁰ Heribert Mühlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1974), 275.

⁴¹ Cf. Walter Kasper, “Espíritu, Cristo, Iglesia”, *Conc* 99-100 (1974): 30-47, aquí 30-31.

Propone un nuevo planteamiento bíblico para abordar la relación Cristo-Espíritu, relacionando «dos series de afirmaciones aparentemente opuestas» en la Escritura⁴² que corresponden con lo que la Escolástica dio en llamar *gratia unionis* y *gratia capitis*:

«Partimos de que la unión con la naturaleza divina significa para la naturaleza humana una gracia única, que es también prototipo y principio de toda gracia. Esa gracia presente en la naturaleza humana en virtud de su unión con Dios recibe en la teología patristica el nombre metafórico de "unción". La teología tradicional suele atribuir tal unción al Logos (...) Pero la Escritura y muchos Padres hablan de una unción de Jesús por medio del Espíritu (Is 61,4; Lc 4,21; Hch 10,30) (...) Lucas formula este hecho con máxima precisión: Jesús será llamado Hijo de Dios "porque" María lo concibe de manera incomparable por obra del Espíritu (Lc 1,35). El Espíritu crea, pues, en un nuevo acto creador, la naturaleza destinada al Logos (...) Gracias a la actividad recreadora del Espíritu, Dios encuentra en Jesús al interlocutor que no había encontrado entre los hombres. Por tanto, la santificación de la humanidad de Jesús por el Espíritu no es -como imagina la teología escolástica- una consecuencia accidental de la santificación por el Logos, sino el presupuesto de la misma»⁴³.

Es importante la novedad que Kasper introduce. Sólo recuperando al Espíritu como persona divina con iniciativa propia y no mera divinidad del Verbo, se ponen las bases para articular de un modo más hondo la relación Logos-Pneuma. Si además se otorga al Espíritu la adecuada preparación («creación», dice Kasper) de la humanidad que el Hijo asume, esta humanidad gestada por el Espíritu alcanza una gran significación salvífica que no puede consumarse tan solo con la hipóstasis del Logos. Más aún, abre la puerta a una teología donde el dinamismo y el crecimiento teleiótico sea central, como ocurre con Ireneo.

Tampoco queremos pasar por alto la definición de unción que se desliza entre sus palabras: es la gracia presente en la naturaleza humana en virtud de su unión con Dios. Así, creemos que confirma la posibilidad de hablar de unción sin limitarnos a momentos puntuales o de especial densidad teofánica como el Jordán. Toda la vida de Cristo, desde su nacimiento hasta su muerte -incluida la vida oculta- cobra una luz nueva. Todo no está hecho con la Encarnación del Logos en el vientre de María; todo se va jugando en la vida y en la historia, poco a poco.

La unión con Dios viva y en proceso en la humanidad de Cristo refleja también la progresiva pneumatización de su carne a medida que va dejándose ungir por el Espíritu, va

⁴² Kasper, "Espíritu, Cristo, Iglesia", 39.

⁴³ Kasper, "Espíritu, Cristo, Iglesia", 43-45.

crificándose, va haciendo suya la voluntad del Padre. Además, Kasper vio claro el nexo *natural* entre el proceso vivido por Cristo y el nuestro propio:

«La santificación de la humanidad de Jesús es prototipo y principio de la santificación de toda la humanidad. Esta universalización de la realidad de Jesucristo se efectúa, según la Escritura, por medio del Espíritu»⁴⁴.

- **Yves Congar, 1979.**

Su famoso artículo “Pour une cristologie pneumatologique” quedó recogido después en *El Espíritu Santo* y esta es la edición que citaremos⁴⁵. Sigue la senda abierta por Kasper elaborando una cristología desde la fe trinitaria y subraya la intuición de Mühlen al poner en relación encarnación y bautismo. En este punto, rescata expresamente la aportación de Ireneo:

«Esta cristología en nada contradice a la cristología clásica salida de Calcedonia; desarrolla aspectos importantes presentes en el Nuevo Testamento y en padres como san Ireneo, que no desarrolla la cristología clásica del Verbo encarnado»⁴⁶.

Para responder al reto de una cristología pneumatológica, parte de dos premisas: no separar cristología y soteriología y tener en cuenta que la obra de Dios siempre es histórica. Desde aquí, llega a afirmar que pudieron producirse «venidas sucesivas del Espíritu sobre Jesús»⁴⁷ tanto por su misión soteriológica como por el carácter dinámico de lo humano que no permite dar algo como acabado de una vez para siempre. Humanidad que para Congar es real y verdadera en Cristo y, por tanto, sujeta también a tal crecimiento.

- **Marcello Bordoní, 1995.**

El título de su libro *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito* expresa muy bien su aportación a nuestro tema. Lo sistematiza a partir de tres etapas principales para la cristología pneumática: dimensión pneumática de la encarnación, relación entre encarnación y unción y donación del

⁴⁴ Kasper, “Espíritu, Cristo, Iglesia”, 45.

⁴⁵ Yves Congar, *El Espíritu Santo*, 2ª ed. (Barcelona: Herder, 2009).

⁴⁶ Congar, “Pour une cristologie pneumatologique”, 435-442; recogido en *El Espíritu Santo*, 599ss. Más bien, en palabras de González-Faus, una teología como la de Ireneo completa y enriquece Calcedonia, cf. “Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual”, 352-353.

⁴⁷ Congar, *El Espíritu Santo*, 600.

Espíritu de Cristo ya vivificado en la resurrección. Nos interesa de modo especial la claridad con que habla de una cristología dinámica consecuencia del carácter histórico y trinitario de la Encarnación:

«Non è solo l'atto ipostatico del Verbo assumente, ma implica l'agire del Padre inviante il Figlio e l'atto dello spirito che accompagna la venuta del Figlio. È un "evento storico" perché (...) implica, proprio per il realismo dell'umanità storica assunta, una durata temporale che abbraccia tutto l'arco della esistenza umana di Gesù che va dalla concezione all'esodo Pasquale»⁴⁸.

Desde esta perspectiva no podemos obviar la presencia activa y permanente del Espíritu en Jesús a lo largo de su vida, sin por ello rebajar la experiencia pneumatológica del Jordán:

«Il battesimo di Gesù può essere considerato, allora, come la manifestazione della presenza dello Spirito operante, in lui, in tutta la sua esistenza umana (...) come un "evento della totalità" di questa vita, interamente accompagnata e permeata dall'azione dello Spirito Santo»⁴⁹.

- **Nicolò Madonia, 2005.**

Madonia propone una cristología pneumatológica o pneumocristología en *Cristo sempre vivo nello Spirito. Per una cristologia pneumatologica*. Lo define como «un acercamiento particular a Jesucristo, un método cristológico que utiliza como perspectiva fundamental y privilegiada la presencia del Espíritu en la vida y el misterio de Jesucristo»⁵⁰. En su opinión, este acercamiento está ampliamente desarrollado en la Escritura, algo importante para nuestro estudio.

Opta por definir dos etapas, asumiendo el esquema de Congar sobre la relación entre Cristo y el Espíritu: Jesús, lleno del Espíritu Santo, se muestra guiado por su fuerza en su vida terrena y misión y, por otro lado, Cristo resucitado posee el Espíritu Santo y lo entrega al mundo.

Madonia se centra en la segunda sin desatender la primera, justamente la opción contraria a la nuestra. Pero nos parece significativa su aportación por la síntesis actualizada

⁴⁸ Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 238.

⁴⁹ Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 240.

⁵⁰ Madonia, *Cristo sempre vivo en el Espíritu*, 11.

que ofrece de cristología y pneumatología y por la importancia que da a la fundamentación bíblica. Desde el AT el Mesías esperado será reconocido porque en él reposará el Espíritu como una fuerza dinámica. En Jesús se cumple y rebasa esta espera:

«Jesús no sólo es poseído por el Espíritu, sino que además lo posee; no sólo lo recibe sino que lo da; no sólo es bautizado por él sino que Jesús es el que bautiza en Espíritu Santo y fuego (Jn 1,33). La presencia del Espíritu en la vida y en la historia de Jesús es clara, firme y constante, tanto al inicio como al final de su existencia»⁵¹.

A su juicio, Ireneo sí distingue dos unciones: la de la encarnación y la del bautismo. Una revela la divinidad de Jesús y otra alude a su misión como Salvador, ya que «anticipa y hace posible su entrada (la del Espíritu) en la humanidad»⁵². Esa distinción podría ser otra puerta para indagar una posible *unción progresiva* en la humanidad de Cristo o al menos una progresiva acción del Espíritu que nos unge.

3. ¿QUÉ INTERÉS PUEDE TENER NUESTRO ESTUDIO?

«A summary of the power of the spirit of Jesus' life occurs in Acts 10:38: "...how God anointed Jesus of Nazareth with the holy spirit and with power; how he went about doing good and healing all who were oppressed by the devil, for God was with him". This summary identifies three pivotal points in Jesus' public ministry: (1) anointing (2) doing good (3) exorcisms»⁵³.

3.1 Relevancia y significatividad

La centralidad del tema que nos ocupa queda clara al ver cómo se entrelaza con buena parte de los grandes tratados teológicos: trinidad, cristología, pneumatología, soteriología, antropología, espiritualidad, escatología.

En primer lugar, creemos que la mirada de Ireneo puede enriquecer la visión de Jesús el Cristo, el Ungido por el Espíritu, y no reducir la relación Espíritu Santo-Cristo a una acción «funcional» para llevar a cumplimiento la misión recibida. Es decir, se encarna el Verbo pero

⁵¹ Madonia, *Cristo siempre vivo en el Espíritu*, 21.

⁵² Madonia, *Cristo siempre vivo en el Espíritu*, 134.

⁵³ John R. Levison, *Filled with the Spirit* (Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans Publishing, 2009), 241, nota 8.

toda la Trinidad está implicada activamente, pues uno solo es Dios. El Espíritu Santo, persona divina y no mero impulso o esencia de la divinidad, tiene un papel claro en nuestra salvación, junto al Padre que envía y al Verbo que se hace carne.

Además, si la unción de Cristo se limitara al envío teofánico del Jordán que capacita para la misión, ¿dónde queda la santificación de la carne de Cristo?, ¿sólo se recibe de la unión hipostática del Verbo? De ser así, ¿cómo podríamos afirmar que lo que Cristo vivió en su carne es lo que estamos llamados a vivir nosotros? No nos sería *transferible* el modo en que Jesús aprendió a trabajar, a obedecer (Hb 5,8), a amar, a respirar, a generar comunión, a elegir, a vivir (cf. GS 22). Sin embargo, si la unción como proceso se inicia con el Espíritu madurando la humanidad de Cristo desde su nacimiento, entonces sí participamos de su vida, pues solo hay una humanidad, que ya ha sido glorificada en Cristo, primicia de nuestro propio camino. Todo ello, sin reducir un ápice la importancia de la libertad de cada uno en el proceso.

Por otro lado, tras el Vaticano II se dio mayor énfasis a la necesidad de reelaborar una antropología teológica más cristológica (y más trinitaria, diremos nosotros), es decir, más integral. GS 22 es esencial para dar un sustrato sólido a la identidad de nuestra carne y la de Cristo, más allá de deseos y afectos voluntariosos. Ahora bien, ¿podemos decir que fue su carne como la nuestra? El mismo Ireneo se hacía esa pregunta:

«Si, según esto, alguno dice que la carne del Señor es distinta de nuestra carne en cuanto aquélla 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» (AH V 14,2-3).

Para Ireneo, la falta de pecado en Cristo no mengua tal igualdad, sino que la muestra en su ser más genuino. Al preguntarnos qué papel significativo desempeñó el Espíritu Santo en la vida de Cristo a partir de la teología de Ireneo, estamos pensando en qué estilo, qué decisiones, qué actitudes, qué consecuencias... generó en su humanidad esa presencia pneumatológica activa y constante.

También, así, podremos intuir el proceso al que estamos llamados y que nos ha abierto, de algún modo, la humanidad de Cristo. En este sentido, el estudio podría arrojar alguna luz sobre nuestro propio proceso de santificación (consagración, divinización, unción) en cuanto acogida del Espíritu en nosotros: ¿es suficiente con recibir el Espíritu y dejar que nos vaya

santificando sin nuestra libre colaboración o incluso *a pesar* de nosotros mismos?, ¿es un primer fruto de esta unción en nosotros cualificar nuestra obediencia para que en libertadelijamos vivir en el Espíritu? Si esto fuera así, ¿podríamos hacer nuestros los tres grandes signos ireneanos de la unción en Cristo, como pauta de discernimiento en el proceso vital de cada persona?

Ireneo nos permite enlazar con la teología actual, a pesar de no haber pasado el tamiz de los grandes concilios dogmáticos y nos ofrece un camino para dar mayor peso a la acción continua del Espíritu en Cristo, ahondando la íntima relación entre su humanidad -carne- y la nuestra. Interpretar la unción de Cristo como una *unción continua o progresiva* con momentos de especial densidad pneumatológica podría dar nueva luz al sentido salvífico que el crecimiento o maduración tiene en la humanidad de Jesús desde su nacimiento hasta su Pasión⁵⁴.

Si además recordamos que la acción madurativa y progresiva del Espíritu en la carne es una de las aportaciones más consolidada, original y clara del sistema soteriológico de Ireneo, pareciera posible contemplar este mismo proceso en la carne de Cristo, asumida por el Verbo y llamada a la unión plena con el Espíritu. En su humanidad, igual en todo a la nuestra menos en el pecado, actúa el Espíritu desde su concepción, pues no solo *cubre con su sombra* a María (cf. Lc 1,35), sino también al mismo Jesús gestándose en su vientre:

«Podemos decir con certeza que “el Espíritu y el poder que le está íntimamente asociado (a Jesús) entran en la constitución misma del Niño divino” (E. P. Siman) (...) La venida de Cristo, escribe Jean Zizioulas, tiene que ser considerada como pneumatológicamente constituida. Insisto sobre la palabra *constituída* porque entiendo decir que el Cristo no es Cristo si no tiene una existencia en el Espíritu, que quiere decir una *existencia escatológica*»⁵⁵.

En definitiva, si afirmamos que el Verbo se hizo carne verdadera y plenamente, «recapitulando en sí su antiguo plasma (...) para que no fuese hecha ninguna otra criatura diversa de aquella» (AH III 21,10) y, además, si entendemos por encarnación un proceso libre y consciente por el que en el Hijo, la humanidad va dejándose apropiar por el Espíritu,

⁵⁴ Cf. Rosa Ruiz Aragoneses, *Humana augens. Salus Carnis: el crecimiento salvífico en la humanidad de Cristo según la antropología de San Ireneo de Lyon*, Trabajo fin de Master no publicado (Madrid: U.P. Comillas, 2011), (<http://hdl.handle.net/11531/26973>), consultado el 11 de Julio de 2022.

⁵⁵ Bobrinskoy, *El misterio de la Trinidad*, 103.

entonces no podemos plantear tal apropiación sólo como un momento puntual, ya sea en el Jordán, en la concepción o en la pascua:

«El misterio de la encarnación no es algo estático definido por la mera conjunción de un ser divino-humano, sino que implica todo un dinamismo vital, que -desde una novedad absoluta- acaece como (...) “humanación (humanización)” de Dios cara a la “divinización” del hombre. Por eso no sería acertado comenzar planteando la cristología -el misterio de la encarnación- a partir de una divinidad que se “hace carne” o se hace hombre. Porque cabe preguntarse: cuando afirmamos que Dios se encarna en Jesús, ¿de qué Dios estamos hablando? Si la encarnación lo fuese de un Dios *ya conocido*, apenas habría sido necesaria (...) Somos a imagen del Dios que adoramos. Por lo que un Dios decrepito tiende a generar un hombre viejo; mientras que un Dios *nuevo* puede generar un hombre nuevo»⁵⁶.

Ahora bien, esta progresión o dinamismo de la unción también puede ofrecer una nueva perspectiva que nos ayude a redescubrir nuevos sentidos en cada uno de esos momentos de especial densidad, tanto para Cristo como para nosotros. Y no solo del nacimiento a la muerte de Jesús, que es nuestro objeto de estudio, sino también sugerir o anticipar posibles trabajos ulteriores a partir de la resurrección.

3.2 Dificultades y límites

Definir adecuadamente el objeto de estudio es siempre un límite y a la vez un espacio de fecundidad. Ya hemos explicado por qué nos pareció más oportuno ceñirnos a la acción del Espíritu entre el nacimiento y la muerte de Jesús: estando interesados en la unción de la humanidad misma, no podría ser de otra forma. Y, por otro lado, acabamos de ver el vacío bibliográfico al respecto. No obstante, no presentaremos ninguna propuesta que no permita una consistencia coherente con posibles estudios posteriores de pneumatología, cristología o antropología, centrados en el Cristo glorioso.

Por otro lado, la elección del teólogo con quien hemos ido pensando y proyectando no es casual. Sus textos y la lógica interna de su pensamiento marcan el recorrido y el modo de caminar en este trabajo. Hemos intentado beber de san Ireneo de Lyon, de sus intuiciones y su modo de relacionar conceptos y vivencias, poniéndolo en diálogo con nuestro actual contexto histórico, teológico y exegético. Si no podemos esperar respuesta a preguntas que los creyentes del siglo II ni siquiera se formulaban, tampoco podemos esperar planteamientos

⁵⁶ Manuel Gesteira Garza, *Jesucristo, un nuevo semblante. Discurso con motivo del homenaje de la UPC a los profesores M. Gesteira, E. Gil y A. Vargas Machuca en su jubilación* (Madrid: U. P. Comillas, 2004), 4-5.

que surgirían en otro tipo de teología, pero no en la de Ireneo. Nuestro valor (y nuestro límite) es la línea ireneana, distante y distinta en muchos aspectos de otras posibles. Pero, a nuestro entender, la más adecuada para profundizar e intentar recuperar el valor y la profunda comunión entre la carne y el Espíritu, entre lo de Dios y lo humano.

De hecho, podríamos esperar que este estudio se centrara en el bautismo del Jordán, quizá el lugar teológico más frecuentado en los primeros siglos para hablar de la unción, abandonado a partir del siglo IV por prevenciones adopcionistas y recuperado también en los últimos tiempos. Somos conscientes de que, para muchos, es el «paradigma de todos los demás envíos del Espíritu»⁵⁷.

En nuestro caso la teofanía del Jordán forma parte de nuestra investigación, pero no es el centro, intentando ser fieles a lo que el mismo Ireneo nos ha ido sugiriendo. Si bien es cierto que él da un especial realce a la epifanía del Jordán, su concepto de Dios y de ser humano pueden ofrecernos cimientos suficientes para tratar de entender la unción más allá de este episodio, como una acción progresiva y continua del Espíritu Santo en la carne de Cristo -en su humanidad, por tanto-, desde la concepción hasta el final de su vida⁵⁸.

En cuanto al tratamiento crítico del texto ireneano no forma parte de nuestro trabajo, de manera que nos apoyamos en cuantos han hecho este esfuerzo a lo largo de los años para poder centrarnos nosotros y profundizar en los contenidos, sabiendo que no contar en gran medida con el texto original de un autor, sino con sus traducciones, conlleva atemperar cualquier posible conclusión sobre palabras o expresiones muy concretas.

Ireneo no escapa de la ambigüedad terminológica y teológica de su época, pero aporta intuiciones sustanciales que quizá aún no hemos aprovechado plenamente: la íntima relación entre Cristo y todo ser humano, el valor absoluto y eterno que tiene para Dios la carne (la nuestra y la de Cristo), el dinamismo espiritual que acrecienta a la persona como parte esencial de su ser, la relación personal e íntima entre Dios y el hombre como horizonte escatológico de plenitud... La teología de Ireneo permitiría abordar, por ejemplo, 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 y alcanzarlo responde a

⁵⁷ Romero Pose, *La siembra de los Padres* (Madrid: San Dámaso, 2008), 13. De especial interés 11-25.

⁵⁸ Utilizaremos indistintamente «humanidad de Cristo», «Jesús», «carne de Cristo» puesto que estamos hablando de una única persona sin mezcla, pero también sin división posible, que es quien recibe la unción. La relación entre el Espíritu y Cristo tras su resurrección quedan fuera de nuestro estudio.

un proceso de crecimiento y plenitud final (*teleiosis*), fruto de la acción del Espíritu en la carne que libre y obedientemente lo acoge.

Por último, somos conscientes de la escasa base bíblica con que contamos para hablar del Espíritu en la vida terrena de Jesús. Lejos de ser un inconveniente, si acordamos la relevancia de este tema a nivel dogmático, puede convertirse en una motivación que nos «obligue» a profundizar más en el sustrato exegético de nuestras afirmaciones y aseverarlas con mayor prudencia.

4. METODOLOGÍA

Querriamos *escuchar* a Ireneo tal como se expresa, sin el filtro de nuestras categorías teológicas actuales, dentro de su propio razonamiento y no desde el nuestro, hasta donde sea posible⁵⁹. Si esta tarea ya es compleja, hay que añadir la conocida dificultad para acceder al texto original⁶⁰. Por todo ello, no está en nuestro horizonte el análisis léxico o semántico para un estudio textual detallado. Nos remitimos a las principales ediciones críticas y estudios para llegar a nuestro objetivo, que no será tanto desbrozar el texto ireneano en sí, cuanto captar si la lógica interna de su discurso ofrece una base suficientemente sólida para las premisas que sustentan nuestra hipótesis: descubrir nuevos caminos de integración entre el Espíritu y la humanidad de Jesús.

Esto nos permitirá dialogar con la reflexión teológica actual que acoge el dogma madurado por la Iglesia siglos después. Los avances consolidados de la exégesis bíblica respecto a este tema serán fundamentales para que las afirmaciones que hagamos no sean meras especulaciones dogmáticas y nos permitan delimitar qué es posible decir -bíblicamente- sobre este tema y qué no podemos decir con suficiente solvencia.

⁵⁹ Al menos, querriamos no caer en una de las críticas que A. Orbe hizo a los estudiosos anteriores a él: «Querían ganar, sin disimulo, a Ireneo para su causa», Id., *Teología de San Ireneo I* (Madrid: BAC, 1985), 3.

⁶⁰ Cf. Jerónimo Leal, «Le Texte d'Irénée, ses sources, son vocabulaire», en Bernard Pouderon y Enrico Norelli, *Histoire de la littérature grecque chrétienne I* (Paris: Cerf, 2013), 889-912, aquí 895; E. Norelli, «Il problema delle fonti ecclesiastiche di Ireneo: alcune considerazioni e un esempio», en *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione*, ed. Enrico Cattaneo y Luigi Longobardo (Trapani: Il pozzo de Giacobbe, 2005), 25-60.

Nos unimos así al intento de recuperar una teología que valora la dimensión histórica del ser humano, el proceso o el crecimiento como categoría salvífica y la centralidad de la carne y el Espíritu. Para Romero Pose, es la teología «más explícitamente cristiana»⁶¹ porque une armoniosamente creación y salvación, lo humano y lo divino, la carne y el Espíritu.

Para ello podríamos haber comenzado por la antropología, por la cristología o por la pneumatología. Llegaríamos de una manera u otra a los mismos temas, puesto que todos están mutuamente imbricados. El hilo que, a nuestro parecer, lo integra y armoniza es su concepto unitario de Dios y su fe trinitaria (por incipiente que sea su sistematización). Trataremos de mostrar la unidad como criterio vertebral para su teología y desde ahí su modo de hablar del Espíritu, del ser humano y de la humanidad de Cristo unguida.

El mismo hilo argumentativo elegido marca la idiosincrasia propia de cada parte y capítulo, que se refleja también en la metodología:

- La parte I (capítulos 1 y 2) es más analítica y plenamente centrada en la confrontación y estudio de los conceptos tal como Ireneo los expone y en confrontación con los autores que a lo largo del tiempo han hecho su propia aportación. Sin duda pueden resultar más arduos, pero nos parecen imprescindibles para poder entender y justificar el trabajo posterior. En gran medida, de lo que aquí se diga va a depender la consistencia y plausibilidad de las interpretaciones posteriores.
- La parte II (capítulo 3) queda configurada como un engarce central: se aplica a Cristo en su encarnación los conceptos asentados previamente recorriendo los textos ireneanos. Y, a su vez, este mismo análisis despliega la parte III como consecuencia casi *natural*.
- La parte III (capítulos 4 y 5) es más una aplicación de los análisis previos del texto ireneano y de las opciones que fuimos haciendo. El esfuerzo exegético y de actualización teológica es mayor, puesto que es justamente sobre los cimientos establecidos como podemos hacer una propuesta fundamentada a partir de la teología ireneana y coherente con la exégesis y teología actual.

Como dijimos al inicio, no queremos hacer un trabajo *sobre* Ireneo sino *con* Ireneo. De este modo, esperamos ofrecer un estudio histórico fundamentado, quizá aportando nuevas

⁶¹ Romero Pose, *Anotaciones*, 91.

lecturas interpretativas de San Ireneo. Y también una propuesta teológica sistemática que nos permita seguir creciendo a todos.

Nuestros textos base serán:

- Para *Adversus Haereses* (AH):

Las ediciones críticas de A. Rousseau (SC) y las traducciones al castellano de Carlos Ignacio González (*Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*) y Antonio Orbe (*Teología de San Ireneo I-IV*). También confrontaremos cuando sea necesario la traducción de Jesús Garitaonandia Churruca en Apostolado Mariano.

La edición crítica y traducción de AH I (J. J. Ayán Calvo et al., FuP 37) vio la luz cuando nosotros estábamos ya ultimando las correcciones finales. Aunque lo conocemos y hemos cotejado algún texto particular, no podemos decir que esté en la base de este trabajo.

Si no se indica lo contrario, los textos en castellano de AH están tomados de C. I. González.

- Para *Demostración de la Predicación Apostólica* (Dem):

Las ediciones críticas de A. Rousseau (SC 406) y de L. M. Froidevaux (SC 62) y la traducción al castellano de Eugenio Romero Pose (FuP 2).

Si no se indica lo contrario, los textos en castellano de Dem están tomados de Romero Pose.

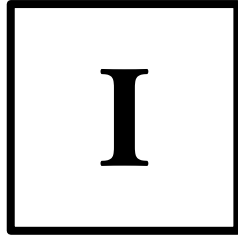
En cuanto al modo de citar, las notas a pie de página reinician la numeración en cada capítulo. Cada obra se cita completa la primera vez que aparece y de modo abreviado las siguientes.

Si no se indica lo contrario, respetamos la grafía o transcripción de términos hebreos y griegos que puedan aparecer en citas de otros autores. Lo mismo ocurre cuando se cita un texto de fuentes patristicas o contemporáneas dentro de otra cita mayor: nos limitamos a transcribirlo tal como ha sido citado para evitar posibles distorsiones en calidad del idioma o de la fuente original consultada. Sólo se aportará la fuente original en el caso de que la cita sea directamente nuestra.

Para el uso de mayúscula o minúscula en palabras como “Manos de Dios”, “Ungido”, “Bautismo”, “Encarnación”, “Creador”..., seguimos la recomendación de la RAE de priorizar

minúscula. Solo mantendremos en mayúscula aquellos términos que se hayan sustantivado y/o personalizado a modo de título, como “el Resucitado”, “el Ungido” o “la Regla de fe”. En todo caso, tal como hemos comentado respecto a las grafías en otras lenguas, respetaremos siempre el modo en que cada autor cite un texto.

Retomando la súplica de Ireneo que da inicio a nuestro trabajo, nada nos gustaría más que haber hecho crecer algo del impulso que recibimos de él. Por nuestra parte hemos intentado comunicar con toda la fuerza posible aquello que Ireneo redactó hace siglos para mayor gloria de Dios, es decir, para que todo ser humano viva y viva en abundancia (cf. AH IV 20, 7).



EL HACEDOR Y SU OBRA: FUNDAMENTOS CONCEPTUALES

Contenido

Capítulo 1: La unidad como criterio. Un solo Dios

Capítulo 2: Arte en las manos de Dios. Antropología cristológica trinitaria

***Cap. 1. La unidad como
criterio: un solo Dios***

No parece descabellado afirmar que en la segunda mitad del siglo II se dio el «duelo ideológicamente más fuerte de la historia de la Iglesia»¹. Y esto no tanto porque se focalizara en cuestiones muy concretas (como sí ocurrirá a partir del siglo IV), sino porque la dogmática naciente, ortodoxa y heterodoxa, tenía una visión conjunta y unitaria que afectaba al modo de comprender el misterio de nuestra fe:

«Ya antes de la segunda mitad del siglo II, se perfilaban nítidas paralelas tradiciones exegéticas en torno a las Escrituras (...) Tradiciones dominadas por una línea coherente, en torno al “Homo Salutis”, con su doble ladera cristológica y eclesial: la gnóstica heterodoxa del hombre-Espíritu; la eclesiástica (filonizante) del hombre-Psique; y la eclesiástica ireneana del hombre-Plasma. Tributarios de una concepción peculiar del hombre, los escritores cristianos se dieron prisa por comprender según ella los datos revelados (...) y denunciaron desde muy pronto una línea simplísima de pensamiento para los axiomas (o temas) fundamentales: v. gr. La unidad o no de Dios, del hombre, del Cristo. Bastó la triple unidad para definir en seguida la propia antropología, la constitución física de Jesús, la soteriología y mediación salvífica»².

La controversia gnóstica nos muestra cómo podemos citar las mismas Escrituras, y cambiar las conclusiones a las que llegamos, porque la mirada global y unitaria que ampara esos datos y les aporta un sentido es distinta (cf. AH I, pref 2). De hecho, la unidad es una de las claves más recurrentes entre los gnósticos y, a la vez, uno de los mayores reproches que Ireneo les dirige³:

«Sacan provecho todo el tiempo citando textos que no se encuentran en las Escrituras y, como se dice, fabrican lazos de arena. Y no les preocupa acomodar a sus doctrinas, de una manera confiable (la Escritura) (...) Lo único que tratan de hacer es que sus creaciones no parezcan carecer de pruebas. Por eso violentan el orden y la trabazón de la Escrituras y en cuanto pueden dislocan los miembros del cuerpo de la verdad. Alteran, desfiguran y, cambiando una cosa por otra, seducen a muchos mediante la fantasiosa composición que fabrican a partir de la acomodación de las palabras del Señor. Se puede comparar a alguien que, después de que un sabio artista, con primor, hubiese realizado con gemas preciosas la hermosa imagen de un rey, trastocase aquellas gemas para deshacer la figura correspondiente del hombre y, al disponerlas de otra forma, hiciese a partir de ellas la

¹ Antonio Orbe, *Introducción a la Teología de los siglos II y III I* (Roma: PUG, 1987), 5.

² Orbe, *Introducción I*, 3.

³ «Porque la región en donde hay envidia y discordia es deficiente, pero la región en la que hay unidad es perfecta», *Evangelio de la Verdad* 24, en Antonio Piñero, Josep Montserrat y Francisco García, *Textos gnósticos II: evangelios, hechos, cartas* (Madrid: Trotta, 1999), 152. También: «Jesús les dijo: “Cuando hagáis de los dos uno..., entonces entraréis [en el Reino]”», *Evangelio de Tomás*, logion 22, en *Ibid.*, 84. Cf. Richard Norris, “The Insufficiency of Scripture: Adversus Haereses 2 and the Role of Scripture in Irenaeus’s Anti-Gnostic Polemic”, en *Reading in Christian Communities: Essays on Interpretation in the Early Church*, ed. Charles A. Bobertz y David Brakke (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2002), 71-74.

figura de un perro o de una zorrilla, y además mal dispuesta; y luego asegurase y dijese que ésa es la hermosa imagen del rey» (AHI 8,1)⁴.

No olvidemos que todos los sistemas gnósticos, tan diversos entre ellos, crecen y se fortalecen bebiendo de otras tradiciones previas, de manera que no siempre es fácil distinguir dónde llega uno y empieza otro. M. Allen Williams, tomando la metáfora de Guy Stroumsa, se pregunta si en realidad tendríamos que considerar a los gnósticos parásitos o innovadores «producing mutations in the body that it attacks»:

«In Stroumsa's view, "gnosticism" was more than merely a Christian sect, yet something less than a true world religion. It was a "coherent radicalization" of a pessimistic and dualist attitude that was current in rather large sectors of the population in the late Antique world, "a virus so to speak" which "infected the existing doctrines and religious structures"»⁵.

En nuestro caso, la particular simbiosis entre el gnosticismo y la fe cristiana generó en las comunidades desconcierto y un relativismo confuso que puede explicar por qué caló tan profundamente y se ha mantenido con desigual fortuna hasta nuestros días⁶:

«Por nuestra parte conservemos la Regla de la Verdad, que se resume en lo siguiente: que existe un único Dios todopoderoso que creó todas las cosas por medio de su Verbo, confirió armonía e hizo todas las cosas de la nada para que fuesen como dice la Escritura (...) No las hizo por medio de Ángeles o de Potestades separadas de su voluntad; pues el Dios de todas las cosas no necesita de nada; sino que hace todas las cosas por medio de su Verbo y de su Espíritu, las ordena, gobierna y da el ser a todas (...) No hay ningún otro Dios, ni Principio, ni Potestad ni Pléroma. El mismo es el Padre de nuestro Señor Jesucristo (Ef 1,3), como adelante probaremos. Manteniendo, pues, esta Regla, por más que se empeñen en hablar de maneras variopintas y por extenso, demostraremos con facilidad que ellos se

⁴ Traducción propia a partir de Juan José Ayán Calvo, M. Aroztegi, P. de Navascués y A. Sáez, *Contra las Herejías I*, FuP 37 (Madrid: Ciudad Nueva, 2022).

⁵ Michael Allen Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), 82. Finalmente, él reclama reconocer también las innovaciones y cambios positivos que la *inoculación de este virus* en el cuerpo doctrinal generó (cf. *Ibid.*, 94-95). Visto así, no cabe duda de que los gnósticos, como toda posible herejía, estimularon en San Ireneo un esfuerzo continuo por perfilar la verdad de la Iglesia.

⁶ Francisco dedica en su exhortación apostólica *Gaudete et exsultate* diez números completos al gnosticismo actual (GE 36-46). Junto al pelagianismo, el Papa considera que son «dos falsificaciones de la santidad que podrían desviarnos del camino (...) Son dos herejías que surgieron en los primeros siglos cristianos, pero que siguen teniendo alarmante actualidad. Aun hoy los corazones de muchos cristianos, quizá sin darse cuenta, se dejan seducir por estas propuestas engañosas» (GE 10), http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html, (consultado el 15 de Julio de 2022), AAS 110 (2018): 1111-1161, aquí 1114. También *Placuit Deo*, Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana (22-02-2018): <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/03/01/plac.html>. AAS 110 (2018): 427-436.

apartan de la verdad. Pues casi todos los herejes dicen que hay un único Dios, pero lo distorsionan con su mala manera de pensar y de sentir, volviéndose ingratos con el que los creó, como lo hacen los paganos por la idolatría» (AH I 22,1)⁷.

La «Regla de la Verdad» es el gran principio regulador, la clave (*canon*). Y, sin duda, su fuerza reposa en la unidad y unicidad de Dios, que conlleva elegir la simplicidad y sencillez como criterio teológico y evangélico frente al complicadísimo entramado de eones y emanaciones gnósticas⁸.

La unidad y unicidad como criterio en toda la obra de Ireneo es clave de bóveda para sustentar su argumentario. Especialmente en los temas que no nos han llegado sistematizados, como es el concepto de divinidad y de Dios Trino o el modo de comprender al ser humano. Con ambas temáticas no sólo debemos analizar los textos literales sino deducir e interpretar de acuerdo con el conjunto de su pensamiento. A esa tarea dedicaremos la parte I de nuestro trabajo: definir quién y cómo es Dios para Ireneo (capítulo 1) y quién y cómo es el ser humano (capítulo 2):

Pues «en todo y por todo uno solo es el Padre, uno el Verbo y uno el Espíritu, así como la salvación es una sola para todos los que creen en Él (*et propter hoc in omnibus et per omnia unus Deus Pater et unum Verbum [Filius] et unus Spiritus et una salus omnibus credentibus in eum / καὶ διὰ τοῦτο ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων εἰς Θεὸς Πατὴρ καὶ εἰς Λόγος καὶ ἐν Πνεῦμα καὶ σωτηρία πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν εἰς αὐτόν*)» (AH IV 6,7)⁹.

Por tanto, comenzaremos por conocer los atributos propios del ser divino según Ireneo: un Dios uno y único, increado y simple. Después, aplicaremos esos criterios de divinidad al único Hijo, Verbo de Dios encarnado, y al Espíritu. De este modo podremos comprobar hasta qué punto él considera que hay un solo Espíritu, si éste es Dios, qué relación guarda con el Hijo y con la humanidad, qué poder y funcionalidad le otorga¹⁰.

⁷ Traducción propia a partir de J. J. Ayán y C. González.

⁸ Cf. AH I 8,1-10,1; 22, 1. Cf. Williams, *Rethinking "Gnosticism"*, 54-95.

⁹ Cf. Albert Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée* (Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1955), especialmente 39-40 y el capítulo II "L'unité du Christ Jésus" & "La descente de l'Esprit et l'unité du Christ" 166-186; José Vives, *Los Padres de la Iglesia* (Barcelona: Herder, 1971), 112; Ramón Trevijano, *Patrología* (Madrid: BAC, 1998), 82; Adalbert G. Hamman ed., "Introduzione", en *L'uomo immagine somigliante di Dio* (Milano: Paoline, 1991), 22; Giuseppe de Simone, "Note di antropologia ireneana (AH V 6,1)", en *Consonantia salutis*, 193; Romero Pose, *Anotaciones*, 25-27; Yves-Marie Blanchard, "Le théologien et son oeuvre", en *Histoire de la littérature grecque chrétienne I*, 849-887, aquí 880.

¹⁰ Coincidimos plenamente con Jackson Lashier al afirmar que ya en Ireneo hay «una real distinción entre Padre, Hijo y Espíritu» aunque no pueda sistematizarlo como «personas» (ὑπόστασις) en sentido técnico, pues

1. UN SOLO DIOS, PADRE CREADOR

Durante mucho tiempo fue inusual encontrar estudios sobre la doctrina de Dios o de lo divino en Ireneo. Más bien se ha repetido que su pensamiento huye de lo especulativo, de claves retóricas y filosóficas y que, por tanto, no sería un tema de interés para comprender el pensamiento ireneano.

Sin embargo, especialmente en el ámbito anglosajón, no son pocos los autores que descubren en el concepto de Dios que maneja Ireneo una pieza clave para comprender su antropología y su confesión de fe trinitaria. Compartimos con ellos el convencimiento de que los atributos que Ireneo otorga a la divinidad no han estado en el foco de atención habitual y, sin duda, puede ser una deficiencia que distorsiona ciertas interpretaciones de sus textos. Especialmente, en todo lo relacionado con el estatus que Ireneo otorga al Hijo y al Espíritu Santo, claramente distinto del espíritu o lo espiritual como mera atribución divina¹¹.

Vamos a partir de los últimos trabajos de Anthony Briggman y la revisión bibliográfica que lleva a cabo, destacando los tres estudios que, a su parecer, son más significativos: el de R. Norris, el de M. Barnes y el de J. Lashier¹². ¿Cuáles serían los atributos esenciales de Dios según Ireneo para estos tres autores?

«Trinitarian sense of the later fourth century is anachronistic in the second century», *Irenaeus on the Trinity*, ed. J. Den Boeft (Leiden/Boston: Brill, 2014), 54, nota 1.

¹¹ «For Irenaeus the question of a doctrine of God (...) is the primary and most crucial issue at stake in his confrontation with the Gnostics (...) This neglect [la falta de estudios focalizados en el concepto de Dios] of Irenaeus' central concern has a tendency to introduce a serious distortion into the contemporary appreciations and criticism of his work», Richard A. Norris, "The transcendence and Freedom of God: Irenaeus, the Greek Tradition and Gnosticism", en *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In honorem Robert M. Grant*, ed. W. R. Schoedel and R. L. Wilken (Paris: Éditions Beuachesne, 1979), 87-100, aquí 89.

¹² Anthony Briggman, *God and Christ in Irenaeus* (Oxford: Oxford University Press, 2019); Richard A. Norris, "Who is the Demiurge? Irenaeus' Picture of God in Adversus Haereses 2", en *God in Early Christian Thought: Essays in Memory of Lloyd G. Patterson*, ed. A. B. McGowan, B. E. Daley, and T. J. Gaden (Leiden: Brill, 2009), 9-36; Michael René Barnes, "Irenaeus' Trinitarian Theology", *NV* 7, 1 (2009): 67-106; Jackson Lashier, *Irenaeus on the Trinity*.

Norris ¹³	Barnes ¹⁴	Lashier ¹⁵	Briggman ¹⁶
<i>Unidad</i>	<i>Espíritu (sentido estoico)</i>	<i>Plena Unidad</i>	<i>Infinito</i>
<i>Trascendencia</i>		<i>Absoluta trascendencia</i>	<i>Simple</i>

Con matices propios, podríamos decir que todos coinciden en dos grandes rasgos:

- La trascendencia o infinitud (Briggman prefiere hablar de infinitud, que además de la trascendencia incluye la incomprensibilidad y la inmanencia¹⁷).
- La unidad (o simplicidad en el lenguaje de Briggman).

Nos interesa la opción de Barnes (Dios es Espíritu) por lo que supone para nuestro tema. La definición clásica estoica de Dios como *pneuma* implica definir la divinidad como aquello que todo penetra y por todo se extiende. Ahora bien, seguimos a Briggman al entender que si Ireneo contraponen lo creado con lo espiritual como increado (cf. AH II 7,6; II 17,2), la definición de Barnes queda incompleta. Dios no solo es espiritual, sino también infinito y simple, trascendente, inmanente, incomprensible y atemporal¹⁸.

Nosotros expresaremos lo esencial del ser divino para Ireneo con dos pares de atributos¹⁹:

¹³ Cf. Norris, *God and World in Early Christian Theology* (New York: The Seabury Press, 1965), 84-86.

¹⁴ «The divine is Spirit, and one talks about God by recognizing that he is Spirit. There are, as we shall see, other terms for identifying divinity, but the first term for Christians is Spirit», M. Barnes, “Irenaeus’ Trinitarian Theology”, 68. Basándose en la fuerte impronta joánica de la teología de Ireneo (Jn 4,24: Dios es Espíritu) y la visión antropológica de Pablo, afirma: «Spirit is the single most important concept for understanding Irenaeus’ Trinitarian theology; to deny God’s spiritual nature, directly or by implication, is the greatest blasphemy against God», *Ibid.*, 76. Lógicamente, su posición influye considerablemente en el modo en que lee los pasajes de Ireneo hablando sobre el Espíritu, no siempre entendiéndolo como Espíritu Santo (cf. *Ibid.*, 91-104).

¹⁵ Cf. Lashier, *Irenaeus on the Trinity*, 70-90.

¹⁶ Cf. Briggman, *God and Christ*, 71-103.

¹⁷ Briggman habla de «incomprehensibility» que nosotros traduciremos siempre como incomprensibilidad o incomprensible, siguiendo a la RAE que no otorga diferente significado a una u otra palabra en castellano, cf. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, (versión electrónica 23.5., actualización 2021), consultado el 15 de Julio de 2022, <https://dle.rae.es/incomprehensibilidad>.

¹⁸ «Spirit does not have a distinct shape, a defined area, and is not delineated by a magnitude of size. That is to say, spirit is not subject to limits that characterize finite things such as bodies-spirit is infinite», Briggman, *God and Christ*, 101.

¹⁹ Podríamos intuir cierta semejanza con elementos propios del platonismo medio pero la irrenunciable unicidad de Dios en Ireneo abre una brecha significativa con este pensamiento, cf. Salvatore Lilla, *Introduzione al Medio platonismo* (Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 1992), especialmente 5-8.

- Uno y único, por la fuerte impronta que ya hemos visto tiene la unidad en la Regla de fe para Ireneo. También, por sus implicaciones antignósticas, identificando a Dios principio de todo con el Dios Creador y Padre de Jesús.
- Increado y simple, por la fuerza que en Ireneo tiene la distinción entre lo finito y lo infinito, Dios y no-dios, Creador-creatura. Es decir, para subrayar la fuerte trascendencia de Dios en su teología y su principal argumento contra la múltiple graduación divina de los gnósticos.

Quizá aún nos sorprenda este lenguaje para acercarnos a un autor que situamos luchando contra el gnosticismo, con una mentalidad más bíblica que filosófica. ¿Realmente es significativo para Ireneo lo que podemos decir o conocer de Dios en su total trascendencia e incomprendibilidad o es indiferente para su teología? Creemos que no sólo es significativo sino que supone una perspectiva distinta y necesaria para poder hablar después del Espíritu Santo y la humanidad del Verbo.

Por eso, antes de analizar los atributos divinos más relevantes para Ireneo, quisiéramos clarificar esta cuestión: ¿nos es posible conocer a este Dios incomprendible y trascendente o es sólo pura especulación racional o filosófica que debemos combatir o al menos ignorar?

1.1 Conocer al Dios incomprendible

Junto a la importancia de la doctrina sobre Dios en Ireneo, también hemos recuperado en los últimos años el valor especulativo de su pensamiento, al comprobar su nada despreciable formación, tanto retórica como filosófica y sus conocimientos de literatura y poesía clásica²⁰. Algo que encaja perfectamente con la hipótesis más consolidada de situar los primeros años de vida de Ireneo en Esmirna, donde también recibiría su primera formación. Esta ciudad, entre Pérgamo y Éfeso, es «en los siglos I-II d.C., una de las grandes sedes del movimiento cultural conocido como Segunda Sofística, además de tenerse por la ciudad natal

²⁰ Cf. Briggman, *God and Christ*, 33-51; Id., “Literary and Rhetorical Theory in Irenaeus, part 1 y 2”, *VigChr* 69.5 (2015): 500-527 y 70.1 (2016): 31-50; Robert M. Grant, “Irenaeus and Hellenistic Culture”, *HTR* 42 (1949): 41-51.

de Homero en honor del cual se había instituido un centro de estudio y de investigación sobre la obra del poeta griego por excelencia»²¹.

Seguimos aquí a Briggman al mostrar cómo «Irenaeus does not oppose theological speculation about causality but rather proposes a differentiated knowledge of terrestrial and celestial causality, such that some things are known while others are not»²².

Tras exponer en el libro I «la mal llamada gnosis» (AH II, pref. 1) intentando desenmascararla, se propone en el libro II «refutar su norma de fe» (AH II, pref. 2). No comienza por argumentos escriturísticos (lo hará después en los libros III-IV), sino racionales y filosóficos, algo que creemos responde no solo a las exigencias retóricas y argumentarias del momento sino al convencimiento ireneano de que era imposible refutar el discurso gnóstico solo desde la Escritura²³.

Con la sola Escritura (e incluso con la Escritura y la Regla de la Verdad) no era posible deshacer el argumento gnóstico, pues es circular y tautológico: si nuestro acceso a la verdad es por revelación secreta, cuando no la acoges o comprendes es porque no perteneces a ese grupo elegido. Ireneo se dio cuenta de que con la Escritura podría exponer su propio punto de vista creyente, pero no sería suficiente para refutar los sistemas gnósticos²⁴.

No podemos decir que Ireneo tenga una hostilidad explícita contra la filosofía o que rechace tanto sus contenidos como el método en sí, en contra de R. Norris²⁵. Un cierto conocimiento natural de Dios es posible para todos los seres humanos, también los paganos; por eso la filosofía puede ser un camino de acercamiento teológico, al menos potencialmente

²¹ Ayán Calvo et al., *Contra las Herejías I*, 12.

²² Briggman, *God and Christ*, 49. Coincide con la propuesta de Van Unnik (1979) y Fantino (1994). Frente a esta postura están von Harnack (1901), Audet (1943), Grant (1949, 1952), Schoedel (1959). También en parte Norris (1965), cf. las diversas posturas en *Ibid.*, 39-48. Podríamos añadir en este bloque de autores a Orbe, aunque no es citado por Briggman. Orbe mantiene a lo largo de toda su obra la convicción de que Ireneo es un eclesiástico alejado del conocimiento especulativo y la filosofía, cf. “San Ireneo y el conocimiento natural de Dios. (Continuación): Parte segunda. S. Ireneo y las vías del conocimiento de Dios”, *Gr 47*, 4 (1966): 710-747.

²³ Ireneo no solo manejaría los conceptos clásicos de la retórica de su tiempo (hipótesis -ὕποθεσις-, economía -οικονομία- y recapitulación -ἀνακεφαλαιώσεις-), especialmente en AH I, cf. Briggman, “Literary and Rhetorical Theory in Irenaeus, part 1”, 501. También podríamos decir que todo el *Adversus Haereses* responde a la típica técnica argumental *refutatio-demonstratio*, de un modo similar a lo que Tertuliano hace en *Adversus Praxean*. Ambos movimientos doblemente acometidos, racional y bíblicamente, cf. Gabino Uríbarri, “Arquitectura retórica del *Adversus Praxean* de Tertuliano”, *EE 70* (1995): 449-487.

²⁴ Cf. AH II 13,10. «The idea of a double message imbedded in the Scriptures seem perfectly plausible»: Norris, “The Insufficiency of Scripture”, 74.

²⁵ Cf. Id., *God and World*, 81-82.

(cf. AH III 25,5). Y para los cristianos, Ireneo defiende la búsqueda intelectual y la investigación teológica como «un ejercicio beneficioso (...) no una frivolidad intelectual»:

«The Latin verb used to characterize this theological investigation, *exercere* (“to exercise”) is likely a translation of the Greek term *ἀσκεῖν* (...) Comes to be used to speak of the exercise or training of soldiers and athletes and is the verb that lies behind the noun *ἄσκησις*, which in religious contexts often carries the basic meaning of “willful, disciplined religious practice”. In Irenaeus’ mind, then, theological investigation is a beneficial exercise for Christian to pursue (...) [It] is no frivolous intellectual pursuit»²⁶.

Búsqueda que incluye conocer muy bien los sistemas de pensamiento y método de los adversarios para poder dialogar y refutar adecuadamente, adentrándose en su misma argumentación racional, con sus propias premisas filosóficas y retóricas.

Otra cosa es que considere al conocimiento racional filosófico claramente insuficiente, subordinado a la revelación, a Cristo mismo como criterio de verdad. De este modo, se apoya en diferentes escuelas tomando o rechazando lo que considera oportuno, como el escriba del Evangelio (cf. Mt 13,52). El criterio para hacerlo es su verdadero interés: predicar el Evangelio de Cristo facilitando que todos lleguen a conocerlo²⁷:

«Así, pues, su doctrina acerca de su Pléroma, sobre todo lo referente a la primera Ogdóada, envuelve grandes aporías y contradicciones. Ahora examinemos el resto. Nos vemos obligados a investigar acerca de cosas irreales, por motivo de su locura. Pero nos sentimos presionados a hacerlo porque se nos ha encargado indagarlo, y queremos que todos los hombres lleguen al conocimiento de la verdad (1Tim 2,4); y también porque tú mismo nos has pedido que te proporcionemos los argumentos para refutarlos desde todos los ángulos» (AH II 17,1).

Un autor que dedica al menos seis libros a desenmascarar teorías contrarias a la verdad del Evangelio no parece que rechace el ejercicio intelectual de pensar a Dios, de intentar aprehenderlo hasta donde la capacidad natural y la gracia nos permita²⁸:

«... No podemos abandonar el conocimiento cierto y verdadero sobre Dios por cuestiones desviantes en otras y otras interpretaciones; sino que más bien, dirigiendo nuestra mente hacia esas cuestiones de la manera expuesta, conviene que nos ejercitemos en buscar los misterios y la Economía del único Dios que existe, en crecer en el amor hacia aquel que tanto ha hecho y sigue haciendo por nosotros» (AH II 28,1).

²⁶ Briggman, *God and Christ*, 50.

²⁷ Cf. AH II 27,1; II 28,1; III 25,1-5; Briggman, *God and Christ*, 103.

²⁸ Cf. AH II 25,3; II 28,7. Jacques Fantino, *La théologie d'Irénee. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire* (Paris: Cerf, 1994), 151. 166-181; Briggman, *God and Christ*, 50.

«Conviene que nos ejercitemos», que nos esforcemos en conocer al Incomprensible. Otra cosa es el valor que Ireneo concede a tal *gnosis*; no sólo a la de los gnósticos sino a cualquier conocimiento, porque lo esencial no es conocer sino amar:

«Pues es mejor y más provechoso para uno ser ignorante o de poca ciencia, si se acerca a Dios por el amor a su prójimo (*Melius est ergo et utilius idiotas et parum scientes existere et per caritatem proximum fieri Deo*), que imaginarse saber mucho y ser experto en muchas cosas hasta blasfemar de Dios inventando a otro Dios y Padre. Por eso Pablo exclamó: «La ciencia infla, la caridad edifica» (1Cor 8,1). No es que condenara el verdadero conocimiento de Dios (*Non quia veram de Deo scientiam culparet*) (...) Pues no hay mayor soberbia que la de tenerse a sí mismo por mejor y más perfecto que aquel que lo ha plasmado (Sal 119[118],73; Job 10,8), le dio el aliento de vida (Gn 2,7) y le ha dado el ser mismo. Por eso, como arriba dije, es mejor que alguien carezca de ciencia de modo que no conozca ninguna de las causas de la creación, si cree en Dios y permanece en el amor (Jn 15,9-10); y no que por el orgullo de la ciencia se aparte del amor que da vida al ser humano. Mejor que buscar la ciencia es no conocer otra cosa sino a Jesucristo el Hijo de Dios crucificado por nosotros (1Cor 2,2), en vez de investigar cuestiones sutiles hasta caer en la impiedad y en la vana palabrería» (AH II 26,1).

Ireneo nos previene de una hueca ciencia y un falso conocimiento que nos embota la razón a medida que empequeñece nuestra capacidad de amar y nuestra conciencia de criatura que quiere subir por encima de Dios²⁹. Pero en ningún caso rechaza que avancemos en el «verdadero conocimiento de Dios». Porque quedarnos en la inaccesibilidad que confiere la infinita distancia con Dios, sería dejarnos cegar por su grandeza -μέγεθος-, que siempre nos supera y no por su amor -ἀγάπην-, que nos permite conocerlo y acogerlo (cf. AH II 13,4):

«Él, por su grandeza, no ha sido conocido por aquellos mismos que El creó -pues nadie ha investigado su altura, ni de entre los antiguos ni de entre los actuales- en cambio, por el amor, lo conocemos por medio de aquel por el que hizo todas las cosas (*Qui secundum magnitudinem quidem ignotus est omnibus his qui ab eo facti sunt -nemo enim investigavit altitudinem ejus, neque veterum neque eorum qui nunc sunt-, secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum per quem constituit omnia / ὁ κατὰ μὲν τὸ μέγεθος ἄγνωστος πᾶσι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ γεγονόσιν, οὐδείς γὰρ ἐξιχνίασε τὸ ὕψος αὐτοῦ οὔτε τῶν ἀρχαίων οὔτε τῶν νῦν, κατὰ δὲ τὴν ἀγάπην γινωσκόμενος ἀεὶ δι' οὗ συνεστήσατο τὰ πάντα*)» (AH IV 20,4).

Nuestro autor asienta su rigor discursivo en la Regla de fe y la Escritura, desde su pensamiento asiático, que no se apoya tanto en categorías analíticas especulativas, aunque ya hemos dicho que tiene formación suficiente para hacerlo. Ahora bien, la formación y el conocimiento teórico de aquellos con los que dialoga (como Platón o Aristóteles) o a los que

²⁹ Cf. AH II 25,3; IV 19,2.3.

pretende desautorizar (como los gnósticos o los marcionitas), no es incompatible con elegir un estilo de pensamiento menos helénico y más bíblico. Más aún: con una sólida formación en los contenidos y métodos ajenos, elige comunicarse de un modo menos especulativo y más narrativo, menos analítico y más global. Creemos que es un error entender que un estilo más pastoral, como el de Ireneo, deba contraponerse al rigor y al esfuerzo intelectual³⁰.

A él no le interesa refutar datos concretos sino denunciar la incoherencia interna que sustenta el conjunto del pensamiento. Es decir, no pierde tiempo en confrontar las diversas relaciones entre eones, porque lo que le interesa es ir al núcleo problemático, la fuente del error gnóstico: negar la visión integral del Dios uno y único, al que -sin duda- podemos conocer³¹:

«No quiero decir que lo conozcamos en toda su grandeza ni según su substancia (pues nadie lo ha medido ni tocado), pero sí lo suficiente para saber que él nos hizo y plasmó, que sopló su aliento de vida y que nos alimenta con su creación, “que todo lo asentó con su Verbo y lo hizo uno con su Sabiduría” (Sal 33[32],6) (*qui fecit et plasmavit et insufflationem vitae insufflavit in eis et per conditionem nutrit nos, Verbo suo confirmans et Sapientia compingens omnia* / ó ποιήσας καὶ πλάσας καὶ πνοήν ζωῆς ἐμφυσήσας καὶ διὰ τῆς κτίσεως τρέφων ἡμᾶς, τῷ Λόγῳ αὐτοῦ στερεώσας καὶ τῇ Σοφίᾳ ἀρμόσας τὰ πάντα). Es decir, conocemos al único Dios verdadero. No es ciertamente ese (Dios) “que no es” en quien ellos sueñan, pensando haber hallado al “gran Dios” a quien nadie puede conocer, que no se comunica con la raza humana ni tiene providencia de las cosas de la tierra» (AH III 24,2).

Son dos modos de entender a Dios y su relación con la humanidad que conllevarán dos modelos antropológicos distintos.

Veamos ahora los dos pares de atributos divinos que definen a Dios en la teología ireneana: uno y único; increado y simple.

³⁰ «Irenaeus write out of an interest in the problems of theology for their own sake. His work is, in the strictest sense, occasional, motivated by pastoral rather than purely intellectual concerns», Richard A. Norris, *God and World*, 72. Por la misma razón, creemos que preguntar hoy a Ireneo si el Espíritu es sustancia o accidente de la composición humana -por ejemplo-, no sólo es una pregunta anacrónica sino que no responde a su sistema de pensamiento sobre Dios. Cf. Antonio Orbe, *Teología de San Ireneo I*, 274; Hans Urs von Balthasar, *Gloria II* (Madrid: Encuentro, 1986), 42-43.

³¹ Richard A. Norris, dentro de la gran variedad gnóstica, señala dos puntos comunes a todos ellos que, a su vez, son dos claves irrenunciables para Ireneo: niegan que el Dios Creador sea único principio de todo y niegan la salvación de la carne, cf. *The Insufficiency of Scripture*, 69.

1.2 Dios Padre creador: uno y único

Como primer atributo de la divinidad en Ireneo, creer que Dios es uno y único implica, al menos, tres cosas:

- Fuera de Él no hay otro Dios.
- Lo que no es Él es radicalmente distinto a Él.
- Dios es creador, es decir, el Demiurgo es el único y mismo Dios Padre.

Sólo en el libro II, casi como un estribillo o una banda sonora, la afirmación de este único Dios creador se repite más de 12 veces³²:

«... Es el único Dios, el único Señor, el único Creador, el único Padre y el único que contiene en sí todas las cosas y da la existencia a todas ellas (*cum sit solus Deus et solus Dominus et solus Conditor et solus Pater et solus continens omnia et omnibus ut sint ipse praestans*)» (AH II 1,1).

Es conocida la variedad gnóstica de mitos, emanaciones, matrimonios entre eones... No nos interesa aquí el detalle de esta doctrina o el número de eones, sino hacernos conscientes del argumento con que Ireneo plantea su visión de Dios.

Era creencia compartida por heterodoxos y ortodoxos la existencia de un principio divino y un Dios creador, pero el modo de entenderlo variaba considerablemente. Ireneo prioriza un ajustado concepto de Dios uno y único, sin posibilidad de multiplicar seres divinos intermedios ni separar al Creador del Demiurgo (cf. AH II 28,4). Incluso llega a poner a Platón de ejemplo para los cristianos, pues «en comparación con éstos, es más religioso. Confesó a Dios justo y bueno, con poder universal y con oficio de juzgar (...) Pone la bondad de Dios como principio y origen de la creación del mundo, no “la ignorancia” ni “los lamentos y clamores de la Madre”, ni “otro Dios y Padre”» (AH III 25,5).

La doctrina gnóstica básica, más allá de diferencias entre escuelas, habla de «un Eón perfecto, preexistente, al que llaman Protoprincipio, Protopadre y Abismo (*Bythos*): él sería invisible, incomprensible, sempiterno e ingénito, y vivió en un profundo reposo y soledad por siglos infinitos» (AH I 1,1).

³² Cf AH II 1,1; 1,5; 9,1; 9,2; 10,1; 11,1; 16,3; 19,8; 28,1; 28,2; 28,4; 30,9; 31,1. En otros lugares: Dem 5; 47; 99; AH III 11,1,7; III 12,2; IV 1,2; IV 2,5; IV 5,1; IV 9,1; IV 25,3. Norris defiende que el objetivo de todo el libro II del AH es legitimar su propio modo de leer las Escrituras para reafirmar que sólo hay un Dios creador, cf. “The Insufficiency of Scripture”, 77.

Bythos (o Abismo) sería un primer Ser, origen previo al Principio creador (*proarchê*) y distinto de él. Por eso necesitan recurrir a matrimonios y fecundaciones (a pesar de ser un Dios solo), o explicar que un mismo ser Masculino/Femenino concibe un Hijo³³. Sea como fuere, necesitan otro Ser que cree la materia; un Unigénito, Principio (*archê*), Mente, Demiurgo. De manera que Dios se duplica o divide en dos: el ingénito y el Creador y, a partir de aquí, una infinita jerarquía de eones y seres más o menos divinos. Graduación que se hará extensible también a la materia³⁴.

Paradójicamente, al querer separar de una manera tan radical lo espiritual y lo material, la divinidad y la materia, lejos de salvaguardar su total trascendencia, consiguieron diluirla³⁵:

«¡Cuánto más seguro y razonable es confesar desde el principio y sin reticencias la verdad: que el Dios Demiurgo que creó el mundo es el único Dios, y que no hay otro Dios fuera de él, y que él mismo tomó de sí el modelo y la imagen de todo cuanto hizo! (*quoniam Fabricator Deus hic qui mundum fecit solus est Deus, et non est alius Deus praeter eum, ipse a semetipso exemplum et figurationem eorum quae facta sunt accipiens*)» (AH II 16,3).

Por el contrario, en Ireneo el único Dios crea de una sola vez, sin graduación de materias: solo hay un ser humano, solo hay un mundo, solo hay una historia de salvación³⁶. Y coincide con otros autores, como Teófilo de Antioquía, al afirmar la creación *ex nihilo*³⁷:

«Atribuir la substancia de las creaturas al poder y voluntad del Dios universal, es creíble, aceptable y lógico. Por eso se ha dicho con justicia: «Lo que es imposible para los hombres es posible para Dios» (Lc 18,27); porque los seres humanos no son capaces de hacer algo

³³ *Bythos* (Abismo) y *Báthos* (Hondura), *proôn* y *proarchê*, en referencia a la primera existencia de un Ser, absolutamente solo, no origen del Ser mismo (cf AH I 1,1). Cf. Orbe, *Introducción* I, 39. 62.

³⁴ Cf AH II 2,1.2.5; II 4,1. Para Daniélou es esta la diferencia esencial que orienta todo el gnosticismo en sus variadas formas: «el Dios de quien se habla en Gn 1,26 y 2,7 no es el Dios supremo, sino el Demiurgo», Id., *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III* (Madrid: Cristiandad, 2002), 383.

³⁵ Coincidimos con Briggman, Mins y Lashier, al reconocer en Ireneo la defensa de una absoluta trascendencia en Dios, de manera mucho más radical que los valentinianos (cf. Briggman, *God and Christ*, 79-80, notas 46 y 49). En todo caso, conviene tener en cuenta que difícilmente los gnósticos conciben la trascendencia divina del mismo modo que Ireneo, viendo cómo hablan de Dios y su relación con la materia. Entre los que creen que sostienen un concepto distinto de trascendencia, Briggman, Fantino, Lashier; por otro lado, defienden que es el mismo, Ochagavía y Slusser (*Ibid.*, nota 47).

³⁶ Orbe, *Introducción* I, 174.

³⁷ «Así hizo Dios todo del no ser al ser, a fin de que por sus obras se conozca y comprenda su grandeza», Teófilo de Antioquía, *A Autólico* 1, 4,5, (Madrid: Ciudad Nueva, FuP 16, 2004), 69. «Pero el poder de Dios se manifiesta en esto: el hacer lo que quiere del no ser, de modo que ningún otro sino Dios puede dar alma y movimiento», *A Aut* 2, 4,7 (FuP 16, 101). Igual aparece en Hipólito, Justino o Novaciano, cf. A. Orbe, *Introducción* I, 144. Una interesante perspectiva, reconociendo a Ireneo como renovador de la doctrina de la creación *ex nihilo*, fundamento de libertad de Dios y del ser humano, cf. James G. Bushur, *Irenaeus of Lyons and the Mosaic of Christ* (Routledge: London and New York, 2017), 27-49.

de la nada, si no cuentan con materia ya existente. En cambio Dios es superior al hombre, ante todo porque él mismo proveyó para su obra la materia que antes no existía» (AH II 10,4).

Lo contrario, añade Ireneo, «es increíble, estúpido, imposible y absurdo» (*ibid.*). El único Dios Padre crea y no necesita nada más para ello porque con Él, el único Dios, «siempre le están presentes el Verbo y la Sabiduría, el Hijo y el Espíritu» (AH IV 20,1)³⁸.

Podríamos detectar aquí un primer estrato de fe trinitaria y, además, la coherencia del argumento nos lleva al siguiente rasgo definitorio de Dios: si ser increado es atributo divino, la materia no puede ser increada, «then it necessarily possesses divine qualities and the strict distinction between divinity and material is lost»³⁹.

Veamos ahora en qué consiste, para Ireneo, afirmar que Dios es increado y simple.

1.3 Increado y simple

Si Dios es uno y único, y es creador, antes o después llegaremos a afirmar que es increado (o ingénito, en lenguaje más propiamente filosófico) y simple. De fondo, a nuestro entender, está la diferencia radical para Ireneo entre creado/increado, finito/infinito, que marcará no sólo su idea de Dios Trino sino también su antropología y la relación entre ambas:

«... Decir que de Dios se engendró el Pensamiento, del Pensamiento la Mente, de ésta el Verbo, es tratar estas emisiones de modo incorrecto; porque es describir las actividades internas, las pasiones y decisiones del ser humano, ignorando a Dios; pues aplican el proceso que siguen los seres humanos para hablar, al Padre de todas las cosas, al que luego llaman el desconocido de todos, incluso le niegan que haya creado el mundo (dicen que para no rebajarlo), y sin embargo le atribuyen todas las actividades interiores y las pasiones de los hombres. Si conociesen las Escrituras y se dejaran educar por la verdad, aprenderían que Dios no es como los seres humanos, ni sus pensamientos son como los del hombre (Is 55,8-9). Pues el Padre de todas las cosas dista mucho de las acciones y pasiones humanas, es simple, no es compuesto, no consta de miembros diversos, todo su ser es igual a sí mismo (*Multum enim distat omnium Pater ab his quae proveniunt hominibus adfectionibus et passionibus, et simplex et non compositus et similibrem et totus ipse sibimetipsi similis et aequalis est*); es todo intelecto, todo espíritu, todo sentimiento, todo pensamiento, todo

³⁸ Cf. AH IV 20, 2-4; III 24,2-III 25,1.

³⁹ Lashier, *Irenaeus on the Trinity*, 66.

verbo, todo oído, todo ojo, todo luz y todo bien de todos los bienes, como afirman de Dios los hombres de fe y piadosos» (AH II 13,3)⁴⁰.

Dios no es como las criaturas, ni siquiera como los seres humanos. Hay una simplicidad en Él que lo diferencia de lo creado, subraya su total trascendencia y unidad interna. En Dios no hay generaciones, procesos mentales, movimientos o pasiones, al estilo gnóstico. Para Ireneo, Dios Padre, Hijo y Espíritu no son un compuesto de divinidades o entes; son un mismo Dios. En él está ya la intuición y la fe para afirmarlo, aunque aún no tenga los instrumentos teológicos que sí tendrán los Capadocios dos siglos después para sistematizar la teología trinitaria⁴¹:

«Siendo todo Mente, todo Verbo, todo Espíritu, todo Luz, siempre existe idéntico e igual a sí mismo (*Deus autem cum sit totus Mens, totus Ratio et totus Spiritus operans et totus Lux et Semper idem et similiter existens*) (...) Como es todo Mente y Verbo, habla lo que piensa y piensa lo que habla: su Pensamiento es su Verbo, su Verbo es su Mente y su Mente no es otra cosa que el Padre mismo. Por eso quien habla de la Mente de Dios como un producto distinto, lo declara compuesto (...) Lo mismo cuando se habla del Verbo» (AH II 28,4-5).

La distancia entre Dios y *lo-que-no-es-dios* es radical, no admite graduación ni jerarquía, algo que puede ser importante cuando estudiemos el estatus del Espíritu Santo. Si concluimos que en la teología ireneana no hay cabida para seres intermedios o graduales, deberemos concluir que el Espíritu tampoco lo puede ser. Propio de Dios es hacer crecer, mientras que lo creado crece porque tiene un principio que le anima hacia un final⁴²: «este mundo fue hecho con un inicio temporal (*Mundus hic factus est [ἀποτελεστικῶς] a Deo, temporale initium accipiens*)» (AH II 28,3).

⁴⁰ Cf. AH II 13,3-8; II 17,7-8; IV 11,2; IV 19,2-3.

⁴¹ «El esquema trinitario es constante en toda la soteriología de Ireneo: tanto en la persona de Cristo, como en cada uno de nosotros, como en el conjunto de la economía salvífica», J. I. González Faus, *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo* (Barcelona: Herder, 1966), 49. Desde otra perspectiva afirma Barnes: «It is not that Irenaeus's pneumatology is single-handedly the cause of this "low" pneumatology, but that the limitation of his account of the Holy Spirit's origins make way for a one-sided interest in the origins of the Word: there is no analogous articulation of the origins of the Holy Spirit», Id., «Irenaeus' Trinitarian Theology», 106.

⁴² «For just as human nature is characterized by increase and growth so too should human beings gradually learn from God whose nature and knowledge is perfect», Briggman, *God and Christ*, 41. También Id., *Theology of the Holy Spirit*, 38-40. 173-181; John Behr, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 40.

Ayán Calvo comenta este pasaje y señala un curioso dato: el término ἀποτελεσματικῶς se torna tan enigmático que «ni siquiera el traductor se atrevió a verter el griego al latín»⁴³, por lo que lo considera un *hapax* en la obra de Ireneo. Además, ve una relación directa con la intención del autor por subrayar la temporalidad y perfectibilidad de lo creado frente al Creador, atemporal y perfecto (cf. AH II 13,1-2).

A la vez que la simplicidad divina nos previene de antropomorfismos, queda como un sello propio en la obra del Creador: una Creación, un solo ser humano, un solo Señor. Veremos en el próximo capítulo cómo, a su vez, propio de lo creado -de modo particular el ser humano- es el crecimiento, el progreso.

Ciertamente, «el Padre de todas las cosas no es en nada igual a la pequeñez humana» (AH II 13,4):

DIOS	uno y simple,	increado e ingénito	infinito, atemporal	perfecto (acabado)
SER HUMANO	compuesto complejo	creado	con un principio y un final	en proceso de plenitud (sin terminar)

De esta total trascendencia se desprende también su inmanencia, pues es «el Padre, que contiene todas las cosas y ninguna lo contiene (*Et ipsum, qui omnia capit Patrem, a nullo autem capitur* / καὶ αὐτὸν δὲ τὸν τὰ πάντα χωροῦντα Πατέρα, ἀχώρητον δὲ ὑπάρχοντα)» (AH I 15,5)⁴⁴:

«¿Cómo sería posible que existiese sobre él otra Plenitud, o Principio, o Potestad, u otro Dios, siendo necesario que Dios, la Plenitud (*Pléroma*) de todas las cosas, las contenga en su inmensidad y por ninguna sea contenido? Pues si alguna cosa existiese fuera de él, ya no sería Plenitud de todas las cosas, ni las contendría todas» (AH II 1,2).

⁴³ Ayán Calvo, *La Promesa del Cosmos. Hilvanando algunos textos de san Ireneo* (Madrid: San Dámaso, 2004), 55-56, nota 206. Como él mismo apunta en la nota 207, Rousseau no lo considera así y simplemente ve el término griego tras el *efficabiliter* de AH II 17,2 y II 17,3. Ciertamente, aunque así fuera, seguimos sin tener respuesta al enigma: ¿por qué entonces el traductor latino no lo copió también en AH II 28,3? Liddell y Scott lo definen como «(1) able to execute or put into effect (2) produced by (3) as a product or creation»; y es en esta tercera acepción donde se cita expresamente el texto de Ireneo que nos ocupa, cf. Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English lexicon. With a revised supplement 1996* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 217. Lampe resalta el sentido de «causative, productive / final, conclusive», Geoffrey William Hugo Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 222.

⁴⁴ Sentencia que Rousseau asume como cita original del Pastor de Hermas, cf. *Contre les Hérésies, Livre I* (SC 264), 249.

De nuevo Ireneo utiliza un argumento especulativo y filosófico que además conecta con la tradición bíblica: contiene todo y por nada es contenido. Sólo Uno puede contener en sí todas las cosas que Él mismo ha creado, pues de lo contrario se multiplicarían de nuevo los entes, límites y principios «y todos ellos quedarían contenidos dentro de otro mayor (...) y cada uno de ellos sería defectuoso, pues sólo le tocaría una parte muy pequeña en comparación con todo el resto y por consiguiente dejaría de existir el título de Omnipotente. Este modo de pensar tarde o temprano tendrá que caer en la impiedad» (AH II 1,5). O dicho en lenguaje bíblico, caeríamos en la idolatría denunciada por los profetas.

Nada puede limitar a Dios y todo debe ser contenido en Él. Su importancia es tal que para algunos autores representa el foco principal del debate de la Iglesia en sus inicios⁴⁵. El verbo utilizado, περιέχω, es el mismo con el que la escuela presocrática definía el origen de la sustancia divina que contiene todas las cosas. Término que también encontramos en Aristóteles y entre los estoicos, lo que nos indica, una vez más, la familiaridad de Ireneo con estos presupuestos⁴⁶.

Posiblemente fue Filón el primero en utilizar esta idea antitética, también presente en Teófilo de Antioquía y que Ireneo asume para afirmar conjuntamente:

- Dios es origen y creador de todo.
- Dios es ingénito-increado, inmaterial, a-temporal y a-espacial.
- Dios es inaccesible en su esencia (trascendencia) y a la vez comprensible en cierto conocimiento natural (inmanencia).

⁴⁵ Cf. William R. Schoedel, "Enclosing, not Enclosed", en *Early Christian Literature* 75-86; Id., "«Topological» Theology and some Monistic Tendencies in Gnosticism", en *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhli*, ed. M. Krause (Leiden: Brill, 1972), 88-108.

⁴⁶ Posiblemente, este término pasa a la teología cristiana por influencia del Pastor de Hermas, utilizando el verbo χωρεῖν. Περιέχω también aparece en *Las Enseñanzas de Silvano* y después de Ireneo lo citarían Atanasio, Gregorio de Nisa o Clemente de Alejandría. Se puede ver un elenco de citas en Briggman, *God and Christ*, 77-78 y en Schoedel, "Topological Theology", 97. En el diccionario de Liddell-Scott se citan las Homilias Clementinas, San Basilio, Gregorio Nacianzeno, Gregorio de Nisa, pero no a San Ireneo, cf. Id., *A Greek-English Lexicon*, 1665. Lo mismo ocurre con Lampe, aun aportando muchas más referencias filosóficas, cf., Id., *A Patristic Greek Lexicon*, 1373.

Parece claro, entonces, que es Ireneo el primer teólogo cristiano en afirmar la infinitud immanente como atributo divino (cf AH II 1,1.5) y no Gregorio de Nisa, como ya mostró Schoedel frente a Mühlenberg⁴⁷.

Concluimos entonces que para Ireneo es propio de Dios ser increado y simple, único origen ingénito y creador de cuanto existe y en cuanto existe, infinito. De lo cual se desprende su total trascendencia e inmanencia⁴⁸.

Como un correctivo teológico interno al razonamiento ireneano, ninguna afirmación podrá romper estos principios divinos al hablar de Dios Padre, Hijo o Espíritu. Por eso serán un filtro continuo de lectura e interpretación al leer cuanto se diga del Espíritu, del Hijo o, por contraste, del ser humano.

2. UN SOLO CRISTO, HIJO DE DIOS ENCARNADO

La Regla de fe en Ireneo no sólo afirma un Dios, único, principio y creador de todo, increado y simple, frente a las doctrinas gnósticas. Además, este único Dios es Hijo y Espíritu, pues «en todo y por todo uno solo es el Padre, uno el Verbo y uno el Espíritu, así como la salvación es una sola para todos los que creen en Él» (AH IV 6,7).

Si seguimos nuestro razonamiento sobre los atributos divinos, tendríamos que poder decir del Hijo y el Espíritu que son uno, increados, atemporales. Nos centramos ahora en el Verbo de Dios, por el que se creó todo (cf. AH III 1,1); el mismo que acompañó a la humanidad a lo largo del AT, que nació de María, fue bautizado en el Jordán, predicó, curó, murió y resucitó⁴⁹. Abordaremos primero la divinidad del Hijo en Ireneo, seguidamente su humanidad al encarnarse y, finalmente, de qué modo concibe nuestro autor la unidad personal de Cristo, hombre y Dios verdadero.

⁴⁷ Un resumen de las diversas posturas sobre este punto en torno a Gregorio de Nisa e Ireneo en Briggman, *God and Christ*, 75, notas 24-25. Cf. Miguel Brugarolas, “La mediación de Cristo en Gregorio de Nisa”, *ScrTh* 49 (2017): 301-326, especialmente 306-313.

⁴⁸ Cf. Briggman, *God and Christ*, 92; M. Barnes, “Irenaeus’ Trinitarian Theology”, 76.

⁴⁹ Cf AH I 7,2; III 9,3; III 11,3; III 10,4; III 12,4; III 16,1.2.3.5; III 17,4; IV 5,2.

Conscientes de la variedad de posiciones entre los especialistas, nosotros creemos que en el pensamiento ireneano hay una clara distinción intratrinitaria entre el Padre y el Hijo, que no es meramente económica, afirmando la preexistencia del Hijo y su divinidad (no podríamos calificarlo de modalista o monarquiano propiamente)⁵⁰.

2.1 Hijo de Dios eterno

Para Ireneo, el Verbo es uno y único, increado y simple, es Dios. Veamos si los textos nos permiten tal afirmación, salvando tanto la no división interna de Dios (cf. AH II 3,3-8; IV 11,2) como la atemporalidad o preexistencia (cf. AH II 28,5). De lo contrario, estaría otorgando a la generación divina del Logos procesos similares a los de las emanaciones gnósticas que con tanto empeño refuta.

La duda no está tanto en afirmar la preexistencia del Verbo puesto que por Él se creó todo (cf. AH III 11,1) y para mostrarlo escribió Juan su evangelio -según Ireneo- (cf. AH III 11,8)⁵¹. La cuestión sería si Ireneo predica una preexistencia *ab aeterno* o solamente *ante omnia*. Así, Orbe defiende que Ireneo solo habla del Verbo existente antes de lo creado pero no desde siempre, basándose en AH IV 14,1 y Dem 30⁵²:

«Antes de haberse creado nada, glorificaba el Verbo a su Padre, permaneciendo en Él; y era glorificado por el Padre, según él mismo lo dijo (Jn 17,5): “Padre, glorificame con la gloria que tuve delante de Ti, antes que fuera hecho el mundo”» (AH IV 14,1).

Podríamos estar de acuerdo con Orbe en el silencio de Ireneo al no afirmar ni negar expresamente la preexistencia *ab aeterno* del Verbo, pero de acuerdo con el conjunto de su

⁵⁰ Nos parece especialmente claro el resumen que hace Briggman sobre las tres grandes posturas, cf. *God and Christ*, 104-138. Entre quienes consideran a Ireneo cercano al Modalismo o Monarquianismo estarían Seeberg, Bonwestsch, Bousset, Minns, Behr. Otro grupo de autores cree que la distinción trinitaria es solamente económica: von Harnack, Loofs, Orbe, Ochagavía, Grillmeier, Widdicombe. Y por último, nuestra misma tesis ha sido sostenida por Hitchcock, Vernet, Lebreton, Lawson, Aeby, Rousseau, Fantino, Barnes, Lashier y el propio Briggman.

⁵¹ Afirmación común con muchos otros, como Teófilo de Antioquía, *A Aut* 2, 22,2 (FuP 16, 153). Todos rechazaban a un Dios solitario en sí mismo, pues el Padre Creador convivía con el Logos y la Sofía. Aun así, en Teófilo encontramos afirmaciones que parecen ir más allá: «Teniendo pues Dios a su propio Verbo inmanente en sus propias entrañas, lo engendró con su propia sabiduría, emitiéndolo antes de todas las cosas», *A Aut* 2, 10,2 (FuP 16, 117-119).

⁵² Cf. Orbe, *Introducción* I, 36.51. Añade que de aquí se deduce que Dios «desde la eternidad era Dios, mas no estrictamente Padre», (*Ibid.*, 54), en línea con H. J. Jaschke y Bacq. Contraria tesis defiende Rousseau, “La doctrine de saint Irénée sur la préexistence du Fils de Dieu dans Dém. 43”, *Le Muséon* 89 (1971): 5-42.

pensamiento y los atributos divinos que acabamos de presentar, nos parece claro que no es un tema menor para él que pueda quedar sin aclarar. Es importante, entre otras cosas, porque está en juego la plena divinidad del Hijo rechazando entidades intermedias pseudo gnósticas

«A. Orbe, como “simple hipótesis” un tanto atrevida, ha intentado adentrarse en los silencios de Ireneo: La aparición de la materia enteramente amorfa sería anterior a la generación del Hijo pero, con la generación del Hijo, la sustancia amorfa originaria se disociaría en las diversas sustancias que llevaba en sí: espiritual, psíquica y maternal, fundamentalmente. Cf. *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, 136-138. La atrevida hipótesis casa mal con los textos en los que Ireneo afirma que el Hijo y el Espíritu existían *ante omnem conditionem*. El mismo Orbe, a propósito de *Epideixis* 43, había escrito: “Estas líneas demuestran que el Hijo tuvo principio antes de la aparición (*creatio secunda*) y de la creación (*cr. Prima*) del mundo”: *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, 134»⁵³.

Si a estas afirmaciones unimos su concepto de divinidad y la confesión trinitaria (y binitaria) de fe, no parece que Ireneo reduzca la generación eterna del Hijo a una cuestión inaccesible al conocimiento humano y mucho menos insignificante para la economía divina: «Ya probamos que el Hijo de Dios no empezó a existir entonces (al encarnarse) sino siempre ante el Padre» (AH III 18,1)⁵⁴.

Consideramos que la mutua unidad entre Padre e Hijo en Ireneo forma parte de su esencia divina, no solamente económica (cf. AH IV 6,1). «Pues el Hijo no existe fuera del Padre, sino en el seno del Padre» (AH III 11,5)⁵⁵. En el marco antignóstico donde se encuentra tal afirmación, sabiendo lo mucho que Ireneo se emplea en desarmar las diferentes emanaciones y matrimonios dentro y fuera del Pléroma, parece difícil que esté pensando en una generación intradivina temporal.

La posición que tomemos tiene que permitirnos leer textos como Jn 14,10 («¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?»), sin romper los principios divinos de unidad, unicidad, simplicidad e infinitud⁵⁶. Con Briggman y Lashier, creemos entonces que afirmar la

⁵³ Ayán Calvo, *La promesa del Cosmos*, 29, nota 87. Transcribimos el texto tal como lo presenta el autor, incluidas las citas de Orbe.

⁵⁴ Cf. AH II 13,8; 28,2.6. Coincidimos con Rousseau, Fantino, Lashier, Aroztegi, Barnes y Briggman, en contra de la posición ya comentada de Orbe y de Juan Ochagavía, *Visible Patris Filius: A Study of Irenaeus Teaching on Revelation and Tradition* (Roma: Pontificio Istituto Orientale Studiorum, 1964), aquí especialmente 89-122. Briggman se hace eco de esta discusión en *God and Christ*, 189-194.

⁵⁵ Cf. AH III 11,8; III 19,2.

⁵⁶ Cf. AH III 13,1.2.6; IV 6,3-7; IV 19,2-3. «When Irenaeus speaks of Logos “being in” Father we must understand him to mean that Logos “is one with” Father. This being case, when he writes that Logos knows

generación del Logos en Ireneo supone afirmar que el Hijo no comienza a existir en un tiempo y espacio determinado separado de Dios, puesto que «the generation does not imply a spatial separation, either ontological or epistemological, between God and his Logos»⁵⁷.

Por lo mismo, coincidimos con Fantino, Lashier y Briggman que descubren en Ireneo una teología intratrinitaria más avanzada que la de Justino, Teófilo e incluso Tertuliano⁵⁸. Nuestro obispo sería el primero en adentrarse en la Trinidad inmanente, aun careciendo del desarrollo que la teología de la Iglesia ha ido aportando para clarificar y argumentar a un Dios Trino, sin un vocabulario adecuado o preciso como aparecerá después con ὑπόστασις⁵⁹.

En primer lugar, despejemos uno de los argumentos contrarios: «¿Quién podrá conocer su origen?» (Is 53,8). Acabamos de mostrar cómo Ireneo no desecha la posibilidad de acceder al conocimiento de Dios y a vez alerta contra la soberbia e ingenuidad de quienes creen poder encerrar el misterio dentro de la mente humana. Es decir, podemos y debemos conocer a Dios hasta donde su gracia y nuestra capacidad nos permita. Y a la vez, reconocer sin vergüenza que debemos «reservar a Dios aquellas cuestiones que nos superan» (AH II 28,6). El origen del Verbo es, para Ireneo, una de estas cuestiones inefables, lo que no implica que no podamos afirmar nada sobre este asunto.

La cita de Is 53,8 aparece en dos contextos diferentes con un objetivo distinto. Por un lado, en AH II 28,5 y, por otro, en Dem 70:

«“¿Quién narrará su nacimiento?” (Is 53,8). Esto se dijo para ponernos en guardia con el fin de que no le tengamos como a un hombre insignificante y de poca importancia por razón de sus adversarios y de los dolores de su pasión. Aquel que ha sufrido todo esto cuenta en su haber con un origen inefable. Porque por nacimiento se entiende su origen, o sea, su Padre inefable e indescriptible. Reconoce, pues, que este es el origen de Aquel que ha soportado esta pasión y no lo tengas a menos por la pasión que ha sufrido por ti intencionadamente. Mas, por su origen, guárdale temor» (Dem 70).

Father because he is in him, he must mean that Logos knows Father because he is one with him», Briggman, *God and Christ*, 119.

⁵⁷ Cf. Lashier, *Irenaeus on the Trinity*, 142. Citado por Briggman, *God and Christ*, 122, nota 55.

⁵⁸ «Irenaeus' understanding of divine generation is considerably more advanced than the two-stage Logos theology affirmed by his contemporary Theophilus of Antioch and even more advanced than what we find in Tertullian», Briggman, *God and Christ*, 126.

⁵⁹ Quizá tampoco tengamos hoy el término más adecuado a nuestro tiempo y, sin embargo, no ponemos en duda nuestra fe en la Trinidad.

Aquí el origen inefable del Hijo se convierte en argumento a favor de su divinidad y de la íntima unidad entre el Verbo eterno y el Verbo encarnado, hombre verdadero. Veamos cómo en AH II esta misma inefabilidad del origen sirve para denunciar los excesos gnósticos y su afán por reducir todo el misterio de Dios a mera repetición de procesos humanos (cf. AH II 13,1-7):

«De él dice el profeta: «¿Quién podrá declarar su origen?» (Is 53,8). Vosotros, en cambio, os ponéis a adivinar acerca de su origen a partir del Padre, y transferís el proceso de la palabra humana que la lengua emite a la emisión del Verbo de Dios (*Vos autem generationem eius ex Patre divinantes et verbi hominum per linguam factam prolationem transferentes in Verbum Dei*): con esto sólo probáis que no conocéis ni las cosas humanas ni las divinas. Llenos de orgullo sin razón, os atrevéis a decir que conocéis los inefables misterios de Dios, cuando el mismo Señor, siendo Hijo de Dios, declaró no saber ni el día ni la hora del juicio, sino sólo Dios (...) Así pues, si alguien nos pregunta: «¿Cómo el Padre emitió al Hijo?», le respondemos que esta producción, o generación, o pronunciación, o parto, o cualquier otro nombre con el que quiera llamarse este origen, es inefable. No la conocen ni Valentín, ni Marción, ni Saturnino, ni Basílides, ni los Ángeles, ni los Poderes, ni las Potestades, sino sólo el Padre que lo engendró y el Hijo que de él nació. Siendo, pues, inefable esta generación, quienquiera se atreva a narrar las generaciones y emanaciones, no está en su mente cuando promete describir lo indescriptible» (AH II 28,5-6).

Ireneo no pretende analizar el modo concreto (generación, producción, pronunciación, parto...) ni quiere hacerlo. No está en el ámbito de lo que corresponde a la razón humana. Pero no parece dudar al afirmar su origen divino en radical diferenciación con las emanaciones gnósticas, pues a ello viene dedicando los números anteriores⁶⁰:

«Se nos pregunta: ¿Cómo han sido producidos los demás Eones? ¿Unidos a aquel que los emitió como los rayos lo están al sol; o como partes y efectos, de modo que cada uno de ellos lo haya sido por separado y según sus propios caracteres, así como un ser humano proviene de otro ser humano y una oveja de otra oveja; o bien a la manera de un retoño, como las ramas provienen del árbol? ¿Tomaron la misma substancia de aquellos que los emitieron, o fueron formados a partir de otra substancia? ¿Fueron emitidos simultáneamente, o en orden sucesivo, de modo que unos sean más antiguos y otros más recientes? ¿Fueron acaso producidos simples, uniformes y en todas sus partes iguales y semejantes, como un espíritu o como los rayos de luz, o compuestos y diferentes, constanding de diversos miembros?» (AH II 17,2).

⁶⁰ Cf. AH II 13. Seguidamente lo compara con las ideas sobre el origen de las cosas en los antiguos (cf. AH 14): Aristófanes, Tales de Mileto, Homero, Anaximandro, Anaxágoras, Demócrito, Epicuro, Platón, Empédocles, Hesíodo, Aristóteles y Pitágoras. Una breve muestra de que el conocimiento literario y filosófico de Ireneo no era menor. Retoma el análisis de las emisiones gnósticas en AH II 15 y 16, para centrarse en el 17 en la relación entre el Padre eterno y el Hijo.

Estas preguntas vienen a reforzar los atributos divinos que hemos reseñado en el punto anterior. Respetando los principios de unidad (no como un ser humano procede de otro), simplicidad (no compuestos ni diferentes) y atemporalidad (coeternos, emitidos simultáneamente sin antes ni después), el Verbo comparte la misma substancia del Padre, sin divisiones ni mezclas⁶¹. Como una luz de otra luz, «pues una llama emitida por otra no tiene una luz diversa de la original» (AH II 17,4) ni pueden ignorarse entre ellas como afirman los gnósticos (cf. AH II 17,6).

Partiendo de aquí, será en el libro III cuando Ireneo insista en la íntima relación entre el Padre y el Hijo, lo que Lebreton ha llamado «inmanencia recíproca»⁶²:

«El Señor respondió a Felipe que deseaba ver al Padre: “¿Tanto tiempo he estado con vosotros y aún no me conoces, Felipe? Quien me ve también ve al Padre. ¿Cómo dices: *Muéstranos al Padre?* Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí (*Ego enim in Patre et Pater in me*). Ahora me habéis visto y conocido” (Jn 14,7.9)» (AH III 13,2).

No creemos que para Ireneo esta íntima relación pueda reducirse a una consecuencia económica tras la encarnación sino que ésta debe poder fundamentarse en el ser mismo de Dios para ser válida, para no romper el principio de unidad, de atemporalidad y de simplicidad (cf AH III 6,1-2). Si «por el Hijo que está en el Padre y tiene en sí al Padre [Jn 14,10-11] se ha manifestado Dios» (AH III 6,2), dicha relación debe ser previa también a la creación. Debe ser eterna porque el Hijo «no existe, sino en el seno del Padre» (AH III 11,5) y «a Dios nadie lo ha visto jamás; solo el Hijo unigénito de Dios, que está en su seno, nos lo ha descrito [Jn 1,18]» (AH III 11,6).

En otras palabras, esta mutua presencia del Padre y el Hijo (cf. Jn 14,10-11) será relevante para sustentar la divinidad del Hijo si afirmamos una generación atemporal e intratrinitaria y no solo económica⁶³. Esta distinción de una doble generación en Ireneo fue resaltada, en primer lugar, por Rousseau comentando AH III 11,8. En su opinión utiliza γενέα

⁶¹ Cf. AH II 13,3.5-7; II 17,1-8.

⁶² Cf. AH III 6,2; III 11, 5-6; III 13,2.6. Cf. Jules Lebreton, *De saint Clément a saint Irénéé, vol 2: Histoire du dogme de la Trinité, des origines au concile de Nicée* (Paris: G. Beauchesne, 1928), 555-556. Comentando AH III 6,2 identifica al Hijo que desciende en la zarza ardiendo para hablar con Moisés. Más aún: si el Hijo solo puede revelar al Padre en su Encarnación es porque desde siempre son uno (cf. Jn 1,18; 14, 10-11).

⁶³ Cf. Dem 46-47; AH II 13,3-8; II 17,2-7; II 28,5; AH II 28,6.

para referirse a la generación divina (como clara alusión a Is 53,11) y γένεσις (Mt 1,18) para hablar de su nacimiento humano⁶⁴:

«Los Evangelios, pues, concuerdan con estos [símbolos], sobre los cuales Cristo descansa. Uno de ellos, según Juan, narra su real y gloriosa generación del Padre, diciendo (*Aliud enim illam quae est a Patre principalem et efficacilem et gloriosam generationem eius enarrat, dicens sic / Τὸ μὲν γὰρ κατὰ Ἰωάννην τὴν ἀπὸ τοῦ Πατρὸς ἡγεμονικὴν αὐτοῦ καὶ ἔνδοξον γενεὰν ἐκδιηγείται, λέγων*): “En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba ante Dios, y el Verbo era Dios: todas las cosas fueron hechas por su medio, y sin él nada ha sido hecho” (Jn 1,1-4) (...) Mateo anuncia su origen humano, diciendo (*Matthaeus uero eam quae est secundum hominem generationem eius enarrat / Τὸ δὲ κατὰ Ματθαῖον τὴν κατὰ ἄνθρωπον αὐτοῦ γέννησιν κηρύττει, λέγων*): “Libro de la generación de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham”. Y sigue: “Este fue el origen de Jesucristo” (Mt 1,1.18). Es, pues, el Evangelio de su humanidad» (AH III 11,8).

La distinción es real y se repite en el griego de AH III 19,1 y 3 y en el latín de AH III 19,1 *genituram-generatione*. Aunque no vemos tan «clara alusión» a Is 53,11, lo que sí es indudable es la importancia de una generación atemporal del Verbo para fundamentar la unidad del Padre y el Hijo y su misma divinidad o coeternidad. Es decir, la generación intratrinitaria del Verbo ni divide o separa a Dios, ni hay un antes y un después, por lo que «no implica ni separación espacial, ni ontológica ni epistemológica entre Dios y su Logos»⁶⁵:

«El Padre, pues, es Señor y el Hijo es Señor; es Dios el Padre y lo es el Hijo, porque el que ha nacido de Dios es Dios. Así según la esencia de su ser y de su poder, hay un solo Dios; pero, al mismo tiempo, en la administración de la economía de nuestra redención, Dios aparece como Padre y como Hijo» (Dem 47).

En definitiva, podríamos afirmar que no es Orígenes el primer teólogo en confesar la eterna generación del Hijo y, por tanto, la «eterna unidad y diversidad del ser divino», sino Ireneo⁶⁶. Es tanto como afirmar la «con-substancialidad» del Padre y el Hijo.

Ahora bien, si el Hijo es verdadero Dios, Ireneo tendrá que argumentar también su verdadera humanidad por la encarnación. Y lo que es más importante, si cabe, articular la unidad en Cristo.

⁶⁴ Cf. Rousseau, *Contre les Hérésies. Livre III* (SC 210, 285). Distinción que comparten Fantino, *La théologie d'Irénee*, 375-376; Lashier, *Irenaeus on the Trinity*, 136-147; Briggman, *God and Christ*, 121-122; Id., *Theology of the Holy Spirit*, 40.

⁶⁵ Lashier, *Irenaeus on the Trinity*, 142. Traducción propia.

⁶⁶ Briggman, *God and Christ*, 137. Traducción propia.

Estudiaremos con detalle cómo concibe Ireneo la encarnación cuando nos centremos en el capítulo 3 en la acción del Espíritu en Jesús. Nos interesa ahora acercarnos a Cristo, verdadero hombre y así entender mejor la concepción ireneana de Dios y de lo humano.

2.2 Hijo de Hombre verdadero

La centralidad del misterio de la encarnación es, posiblemente, lo más conocido de Ireneo y en donde más consenso hay por parte de los especialistas. Es el centro de su teología (no solo su cristología), soteriología y antropología (cf. AH III 10,1; III 18,7)⁶⁷. Llega a decir que no hay doctrina herética que no pase por negar Jn 1,14: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (AH III 11,3)⁶⁸.

El convencimiento ireneano de la verdadera humanidad de Cristo está fuera de toda duda, especialmente contra ebionitas, marcionitas y docetas⁶⁹. La distancia inalcanzable entre la materia y la divinidad, entre el Creador y la creatura es la misma para gnósticos, judíos y paganos. También para Ireneo. La diferencia está en que él convierte esta distancia en historia de salvación, en dinamismo soteriológico querido por Dios como oportunidad y no como consecuencia de un castigo por el pecado. Para él, la presencia visible del Verbo entre nosotros formaba parte del plan inicial de Dios y del cumplimiento de la vocación dada al ser humano. La encarnación es el camino que el Verbo recorre para dar cumplimiento a este plan creacional, con pecado o sin él:

«Cristo abarca todas las posibles distancias entre Dios y el hombre, hasta la más extrema posibilidad que el hombre tiene de alejarse de Dios. Así, en Cristo, la debilidad del hombre se convierte en el escenario donde aquel que no está preparado respecto de la vida perfecta se va acostumbrando y creciendo en cercanía con Dios. Gracias a que Dios ha asumido la distancia entre Dios y la creatura, la humanidad va acumulando una larga experiencia de recibir a Dios»⁷⁰.

⁶⁷ Cf. Marco Sciatella, “Antropología e Cristología in S. Ireneo di Lione: Adversus Haereses V 1-2, análisis strutturale teologica e scritturistica del testo”, *Divinitas* 33 (1989): 269-285, aquí 270. A este tema ya dedicó su tesis doctoral J. I. González Faus en 1968, con el título *Carne de Dios*.

⁶⁸ «It is well known that Irenaeus regards the humanity of Jesus Christ as necessary of the salvation of the human race», Briggman, *God and Christ*, 181.

⁶⁹ Cf. AH V 1,1-2,3.

⁷⁰ Miyako Namikawa, “La paciencia del crecimiento y la maduración. Del hombre recién hecho al hombre perfecto de Ireneo de Lyon”, *EE* 83 (2008): 51-85, aquí 66.

De esto no se deduce que el pecado sea algo accidental y sin importancia para Ireneo pero tampoco tiene el poder de anular el plan salvador de Dios. El ser humano, justamente por ser *humano* y no Dios, ya era incapaz de recibir *toda* la perfección desde el principio. Y, además, su capacidad humana mermada por la desobediencia al querer de Dios se tornó incapacidad para reiniciar el abrazo de comunión con Dios al que es llamado desde el inicio. Por eso era necesario que el Verbo se *incapacitara* en nuestra carne humana, se hiciera pequeño, aprendiz del Espíritu, de manera que en su crecimiento se abriera la capacidad de toda carne para llegar algún día a la plenitud de una carne transida -desde dentro- por el Espíritu de Dios. Es decir, para llegar a cumplir el querer de Dios sobre nosotros, como primicia, no solo como ejemplo externo:

«Porque nosotros no habríamos podido aprender las cosas de Dios (cf. 1Cor 2,11), si nuestro Maestro, siendo el Verbo, no se hubiese hecho hombre. Ningún otro habría podido contarnos las cosas del Padre (cf. Jn 1,18) si no fuera su propio Verbo (...) Tampoco nosotros habríamos podido entenderlo (*Non enim aliter nos discere poteramus quae sunt Dei, nisi magister noster, Verbum existens, homo factus fuisset: neque enim alius poterat enarrare nobis quae sunt Patris, nisi proprium ipsius Verbum (...)* Neque rursus nos aliter discere poteramus / Οὐ γὰρ ἄλλως ἡμεῖς μαθεῖν ἐδυνάμεθα τὰ τοῦ Θεοῦ, εἰ μὴ ὁ διδάσκαλος ἡμῶν, Λόγος ὢν, ἄνθρωπος ἐγενετο · οὐδὲ γὰρ ἄλλος οἶός τε ἦν ἐξηγήσασθαι τὰ τοῦ Πατρὸς, εἰ μὴ ὁ ἴδιος αὐτοῦ Λόγος (...) Οὐδὲ πάλιν ἡμεῖς ἄλλως μαθεῖν ἐδυνάμεθα (...)

El Señor nos redimió con su propia sangre dando su *alma/vida* por nuestra *alma/vida* y su carne por nuestra carne. E infundiendo el Espíritu del Padre (al ser humano) para la unidad y comunión entre Dios y los hombres, hizo descender a Dios hasta los hombres mediante el Espíritu y los hizo subir (a los hombres) hasta Dios por su encarnación, otorgándonos su inmortalidad con su venida (*parusía*) de manera firme y verdadera, mediante la comunión con Él (*Suo igitur sanguine redimente nos Domino, et dante animam suam pro nostra anima et carnem suam pro nostris carnibus, et effundente Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominum, ad homines quidem deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem, et firme et vere in adventu suo donante nobis incorruptelam per communionem quae est ad eum / Τῷ ἰδίῳ οὖν αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ Κυρίου καὶ δόντος τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀντὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν, καὶ ἐκχέαντος τὸ Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς εἰς ἔνωσην καὶ κοινωνίαν Θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων, εἰς ἀνθρώπους μὲν καταγαγόντος τὸν ἄνθρωπον διὰ τῆς ἰδίας σαρκώσεως, καὶ βεβαίως καὶ ἀληθῶς ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ χαρισσαμένου ἡμῖν τὴν ἀφθαρσίαν διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν κοινωνίας») (AH V 1,1)⁷¹.*

En este texto se afirman dos cosas importantes para Ireneo. Primero, nuestra necesidad de que el Invisible se hiciera visible en la carne para aprender y comprender a Dios.

⁷¹ Traducción propia a partir de C. I. González y A. Orbe.

Y en segundo lugar que, más allá de la mera ejemplaridad, hay realización verdadera y plena en su carne, que es la nuestra, la de todo ser humano, la única que existe⁷².

El Verbo de Dios «en los últimos tiempos se hizo visible y palpable y vivió en medio de la raza humana» (AH IV 7,2), habituándose desde el principio «a subir y bajar para salvar a quienes el mal tiene sometidos» (AH IV 12,4). Tal visibilidad de Dios en su Verbo no es una corrección a la creación primera como si el ser humano hubiera quedado fallido para llevar a término la misión que el mismo Creador le ha dado. Más bien, en Ireneo, es consecuencia coherente de su propia visión teológica: el crecimiento de la creatura también es capacidad para conocer y asemejarse progresivamente. Y en esta relación libre entre Dios y el ser humano, ambos aportan lo que les es propio a lo largo de la historia⁷³.

Hay, por tanto, una visibilidad de Dios en su Verbo que atraviesa toda la historia de salvación e incluso la creación misma⁷⁴. Visibilidad que no es ajena al Espíritu, pues «por medio del Espíritu se dejó ver (Dios) proféticamente; por medio del Hijo se dejó ver según adopción; se hará ver según su paternidad en el reino de los cielos» (AH IV 20,5).

En segundo lugar, como decíamos, este aprendizaje no es mera modelación externa. Aquí radica, en nuestra opinión, la fuerza motriz que la encarnación tiene en la teología de Ireneo. El ser humano aprende (y crece) en la medida que entra en comunión con y por la humanidad del Verbo. Este poder salvífico de la humanidad del Hijo de Dios no proviene sólo de la divinidad del Verbo en sí, que hace suya esa carne, sino del Espíritu que la va ungiendo

⁷² ¿Tiene la Encarnación consecuencias para la naturaleza humana en cuanto tal o sólo para las personas que crean y se bauticen en la Iglesia? Coincidimos con Arróniz al entender que en Ireneo la eficacia salvífica de la humanidad de Cristo atañe a toda la humanidad, a la naturaleza humana en sí misma y, por tanto, el progresivo asemejamiento por el Espíritu que recibimos de Él no es «simplemente a título individual ya que Cristo es el antitipo de Adán, el segundo Adán, en el que todos los hombres quedan asemejados al Padre», José Manuel Arróniz, “El hombre *imagen y semejanza de Dios* (Gn 1,26) en S. Ireneo”, *ScrVict* 23 (1976): 275-302, aquí 292. Cita AH V 1,3; V 12,3; III 18,1; V 2,1; Dem 32. Dedicaremos el capítulo 2 a la antropología ireneana.

⁷³ «Para la iniciación primera, y aun para algunas ulteriores noticias de Dios, no se requiere el magisterio del Logos encarnado (y glorioso). Sí, en cambio, para las etapas últimas y sobre todo para el conocimiento final, por vista del Padre (*secundum carnem*): cf. V 36,3 (...) Al fin, en la consumación de los tiempos, la creatura de ayer se convierte en “hombre perfecto” (=divino), merced al incremento (de Espíritu) recibido gradualmente del Verbo», Orbe, *Teología de San Ireneo* I, 55. 58.

⁷⁴ Desde Abraham, Moisés, Jacob, Elías, los profetas (cf. Dem 6; 31; 43-46; 84; 92; 97; AH III 9,1; IV 6,3.5; IV 7,2; IV 9,3; IV 20, 5.6.7.10-11; IV 24,1.2; V 1,2; V 18,1.3;). Aunque ciertamente la visibilidad plena y palpable se da con su encarnación (cf. Dem 34; AH IV 6,6; V 16,2; V 17,4).

y transformando hasta la plenitud final: «asumiéndonos en sí nos concede la salvación» (AH III 18,1)⁷⁵.

Según Ireneo, pacientemente, sin adelantar etapas, el Hijo encarnado fue asumiendo todas las edades y no sólo para dar ejemplo sino para ser «el primero de todos yendo delante de ellos» (AH II 22,4), «pues si la incorruptibilidad hubiera permanecido invisible y oculta, no nos hubiera sido de ninguna utilidad» (Dem 31)⁷⁶:

«El Espíritu del Padre aún no habitaba en ellos, debido a su imperfección y la debilidad de su conducta (*hoc est quoniam nondum Spiritus Patris erat cum ipsis propter imperfectionem eorum et infirmitatem conversationis* / τουτέστιν ὅτι οὐ δήπω τὸ Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς ἦν σὺν αὐτοῖς διὰ τὸ ἀκατάρτιστον αὐτῶν καὶ ἀσθενὲς τῆς πολιτείας) (...)

No eran capaces de recibirlo por su relación con Dios aún débil y sin ejercicio; Dios habría podido desde el principio dar la perfección al ser humano, pero éste recién creado, no era capaz de recibirlo, si lo recibía era incapaz de acogerlo, y si lo acogía no tenía fuerzas para conservarlo (*initio Deus quidem potens fuit dare perfectionem homini, ille autem nunc nuper factus non poterat illud accipere vel accipiens capere vel capiens continere* / τὴν ἀρχὴν ὁ μὲν Θεὸς δυνατὸς ἦν διδόναι τὸ τέλειον τῷ ἀνθρώπῳ, ἐκεῖνος δὲ ἄρτι γεγονὼς ἀδύνατος ἦν λαβεῖν αὐτό, ἢ καὶ λαβῶν χωρῆσαι, ἢ καὶ χωρήσας 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 de que de algún modo se hiciese capaz de recibirlo (*Et propter hoc coinfantiatum est homini Verbum Dei, cum esset perfectus, non propter se sed propter hominis infantiam, sic capaz effectus quemadmodum homo illum capere potuit* / Καὶ διὰ τοῦτο συνενηπίασεν ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, τέλειος ὢν, τῷ ἀνθρώπῳ, οὐ δι' ἑαυτὸν ἀλλὰ διὰ τὸ τοῦ ἀνθρώπου νήπιον, οὕτω χωρούμενος ὡς ἄνθρωπος αὐτὸν χωρεῖν ἠδύνατο)» (AH IV 38,2)⁷⁷.

En definitiva, nos salva «el Señor en persona (*sed ipse Dominus salvavit nos*)» (Dem 94). Nos salva su vida humana y no sólo su visibilidad ejemplar. «Salvación que por nuestras propias posibilidades no podíamos conseguir (*quae est manifestus adventus Domini nostri, hoc est secundum hominem conversatio* [πολιτεία] *eius*)» (Dem 97). De nosotros sólo depende

⁷⁵ Cf. Ruiz Aragonese, “Cuando crecer salva. Sentido salvífico de la humanidad de Jesús: una perspectiva ireneana”, *ScrTh* 52 (2020): 433-461, aquí 455-457.

⁷⁶ Por eso Ireneo pone todo cuidado en no confundir esta visibilidad profunda con un mero aparecer sin consecuencia alguna, propuesta gnóstica que combatió persistentemente (cf. AH V 1,2).

⁷⁷ Cf. Dem 12; 14; 38; AH IV 20,4; IV 20,12. Aportamos también el modo en que Orbe traduce este pasaje: «El Espíritu del Padre no descansa aún, por vuestra debilidad, en vosotros (...) Mas ellos eran incapaces de recibirlo por tener aún débiles y sin ejercicio las facultades relativas a Dios: así también al principio era Dios capaz de dar la perfección al hombre; pero éste, recién hecho, no podía recibirla, ni recibéndola aprehenderla ni aprehendiéndola retenerla. Por lo cual se anió el Verbo de Dios con el hombre, siendo como era perfecto: no a causa de Él, sino de la infancia del hombre, hecho de esta suerte capaz que el hombre pudiera aprehenderlo», *Teología de San Ireneo IV* (Madrid: BAC, 1996), 514-515.

elegir unirnos a Él asemejándonos por su Espíritu, pero no realizar la salvación que solo es obra de Dios. Su vida encarnada es una lucha «en favor del género humano, para vencer y destruir al enemigo del ser humano (*inimicum hominis* / τὸν ἐχθρὸν τοῦ ἀνθρώπου) y para dar a su *plasma* (*suo plasmati* / τῷ ἰδίῳ πλάσματι) la victoria contra el adversario» (AH IV 24,1).

Y porque lo que vive en su carne, lo da a su plasma (el nuestro), la encarnación es en sí misma recapitulación. Ireneo establece una identidad plena entre lo sustancial de la primera criatura y la humanidad de Cristo, recapitulando «en sí su antiguo plasma (...) para que no fuese hecha ninguna otra criatura diversa de aquella» (AH III 21,10). Y ambas -que son la misma-, llevan la huella de la Sabiduría, del Espíritu:

«¿De dónde proviene la esencia de la primera criatura? De la Voluntad y de la Sabiduría de Dios y de la tierra virgen (*Unde ergo est protoplasti substantia? Ex voluntate et sapientia Dei et ex virgine terra*) (...) Dios tomó barro y plasmó al hombre, principio del género humano (*initium humanitatis*). Para dar, pues, cumplimiento a aqueste hombre asumió el Señor la misma disposición suya de corporeidad, que nació de una Virgen por la Voluntad y por la Sabiduría de Dios, para manifestar también él la identidad de su corporeidad con la de Adán y para que se cumpliese lo que en el principio se había escrito: el hombre a imagen y semejanza de Dios (*Igitur hominem hunc recapitulans* [ἀνακεφαλαίωμα] *Dominus, eandem ipsi carnationis* [σάρκωσις] *accepit dispositionem* [οἰκονομία] *ex Virgine nascens voluntate et sapientia Dei, ut et ipse (eam quae) ad Adam (erat) similitudinem carnationis* [σάρκωσις] *ostenderet et fieret (is qui) scriptus (erat) in initio homo secundum imaginem et similitudinem Dei*)» (Dem 32)⁷⁸.

En este caso, el texto latino desprende una plasticidad innegable: la humanidad se inicia en la primera y única creación, el plasma modelado por Dios. Y ésta es la misma y única humanidad -carne- que Cristo hace suya⁷⁹:

«Si el Señor se hubiese encarnado en otra economía, y hubiese asumido la carne de otra substancia no habría recapitulado en sí mismo al ser humano, ni se podría decir que se hizo carne (*Si autem ob alteram quandam dispositionem Dominus incarnatus est ex altera substantia carnem attulit, non ergo in semetipsum recapitulatus est hominem: adhuc iam nec caro quidem dici potest* / Εἰ δὲ δι' ἄλλης τινὸς οἰκονομίας ὁ Κύριος ἐσαρκώθη καὶ ἐξ ἑτέρας

⁷⁸ Mantenemos la traducción de E. Romero Pose, aunque señalando que quizá pierde fuerza al prescindir de términos tan ireneanos como recapitulación, carne o semejanza. Podríamos traducir: «para recapitular a este hombre asumió el Señor la misma carne, aceptando la economía al nacer de una Virgen y de la Sabiduría de Dios, para manifestar también él la semejanza de su carne con la de Adán y para que se cumpliese lo que en el principio se había escrito: el hombre a imagen y semejanza de Dios».

⁷⁹ Cf. Dem 30; 31; 33; 38; AH III 19,3; IV 24,1.4; IV 33,2.4; IV 36,6; IV 41,4.

ὕποστάσεως σάρκα ἦνεγκεν, οὐκ ἄρα εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο τὸν ἄνθρωπον, ἔτι μὴν οὐδὲ σὰρξ δύναται λέγεσθαι).

Porque es verdaderamente carne la sucesión de la primera *plasis* hecha del barro (*Caro enim vere primae plasmationis e limo facta successio*⁸⁰ / σὰρξ γὰρ κυρίως ἢ τῆς ἀρχαίας πλάσεως ἐκ τοῦ γεγονυίας διαδοχή). Y si necesariamente hubo Él de tener substancia de otra materia, el Padre desde el inicio habría realizado su *masa* de otra *substancia* (*Si autem ex alia substantia habere eum oportuit materiam, ab initio ex altera substantia Pater operatus fuisset fieri conspersionem ejus*⁸¹ / Εἰ δὲ ἐξ ἄλλης ὑποστάσεως σχεῖν αὐτὸν ἔδει τὴν οὐσίαν, τὴν ἀρχὴν ἄν ἐξ ἄλλης ὑποστάσεως ὁ Πατὴρ ἐνήργησε γενέσθαι τὸ φύραμα αὐτοῦ)» (AH V 14,2)⁸².

El razonamiento de Ireneo no deja ninguna duda: El Verbo tomó una humanidad (*plasis*) verdadera, no aparente y esta humanidad es la nuestra. No en vano, la insistencia de Ireneo responde a la afirmación gnóstica de que la carne de Cristo no podía ser igual a la nuestra. De nuevo, la distinción de Orbe puede sernos útil para no buscar singularidad donde no puede haberla: «La carne del Señor difería de la nuestra, no en naturaleza o sustancia, sino sólo en inocencia (justa... ajena al pecado)»⁸³:

«¿Cómo se presentaba a sí mismo como Hijo del Hombre, si no hubiese asumido la generación propia de los seres humanos? (...) Y si no era la suya verdadera carne, sino que sólo aparecía como un hombre, ¿cómo fue crucificado y de su costado salió sangre y agua (Jn 19,34) (...) ¿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, cuyo signo para nuestra salvación nos dio en la concepción a partir de la Virgen? ¿Cómo serán adoptados como hijos de Dios, si se queda en el origen propio de los seres humanos en este mundo? ¿Cómo (el Señor) habría sido más que Salomón y que Jonás (Mt 12,41-42), o Señor de David (Mt 22,43), si hubiese sido sólo de su misma substancia? (...) ¿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, al final de los tiempos, el Hijo de Dios manifestó la semejanza hecho hombre y asumiendo en sí el antiguo plasma (*Et propter hoc in fine ipse ostendit similitudinem Filius Dei, homo factus, antiquam plasmationem in semetipsum suscipiens* / Καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ τέλει αὐτὸς ἔδειξε τὴν

⁸⁰ La variante de Rousseau suprime *facta*. Según Orbe, «ambas versiones son aceptables y coinciden en la misma idea fundamental. Sólo merece llamarse *caro* (humana) la que proviene de la (humana) *plasis* de barro (material); la que reconoce por origen el cuerpo modelado según Gn 2,7», *Teología de San Ireneo* I, 675. Por el contrario, en griego aparece «κυρίως» que no se traduce en castellano ni por Orbe ni por C. I. González. Tampoco la edición crítica de Rousseau sobre la versión latina hay aclaración alguna al respecto.

⁸¹ Rousseau opta por la variable *conspersionem ejus*, cf. *Contre les Hérésies, Livre V* (SC 153), 186; rechazado por Orbe a favor de *conspersionem ejus*, cf. *Teología de San Ireneo* I, 675.

⁸² Traducción propia a partir de C. I. González y A. Orbe. Comentando AH V 3,2 Orbe llega a calificar la carne humana -nuestra humanidad- como «microcosmos, resumen e impronta de las virtudes del Verbo», Id., *Introducción* I, 248.

⁸³ A. Orbe, *Teología de San Ireneo* I, 683-684. Cf. *Ibid.*, 689-690.

ὁμοίωσιν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἄνθρωπος γενόμενος, τὴν ἀρχαίαν πλάσιν εἰς ἑαυτὸν λαβῶν)» (AH IV 33,2.4)

Quisiera llamar la atención sobre el final del texto. Es la humanidad del Hijo, el antiguo plasma asumido por el Verbo, quien llegada a la plenitud del tiempo -τέλει-, revela la semejanza -ὁμοίωσιν-. De nuevo, aunque sin nombrarlo, creemos estar ante un texto que trasluce una de las convicciones básicas de Ireneo. Quizá tan básica que se desliza con suavidad y discreción y podría pasarnos desapercibida: Jesús es un hombre hecho a imagen y semejanza divina, en cuya carne el Verbo imprime su imagen y va adquiriendo, progresivamente, la semejanza, un dinamismo que en Ireneo, como en otros Padres, queda ligado a la acción del Espíritu. Tal como ocurre en cada ser humano, la humanidad de Cristo también está llamada a crecer progresivamente y de ese modo, nos revela como Hijo del Hombre al ser humano plenamente semejante a Dios⁸⁴.

Si en Cristo tenemos nuestra misma *plasis*, su singularidad no está tanto en la progresiva maduración de su carne por el Espíritu sino en la plena libertad con que su carne acoge en obediencia el querer del Padre, es decir, su total apertura al Espíritu, sin dejar de ser hombre, Υἱὸς ἀνθρώπου:

«Porque si [Cristo] no ha recibido de un ser humano la sustancia de su carne, no se ha hecho ni hombre ni Hijo del hombre. Y si no se ha hecho lo mismo que éramos nosotros, poco importaría que haya padecido y sufrido! Pues nosotros somos un cuerpo tomado de la tierra y un alma que recibe de Dios el Espíritu: todo hombre, quien quiera que sea, es así. Es en esto mismo que la Palabra de Dios se ha hecho y recapitulado en sí mismo su propia obra modelada por él. Y es por eso que se proclama Hijo del hombre (*Nos autem quoniam corpus sumus de terra acceptum et anima accipiens a Deo Spiritum, omnis quicumque confitetur. Hoc itaque factum est Verbum Dei, suum plasma in semetipsum recapitulans; et propter hoc Filium hominis se confitebitur* / Ἡμεῖς δὲ ὅτι σῶμά ἐσμεν ἐκ γῆς ληφθὲν καὶ ψυχὴ ἐπιλαμβάνουσα παρὰ τοῦ Θεοῦ τὸ Πνεῦμα, πᾶς ὅστις ὁμολογήσει. Τοῦτο οὖν ἐγένετο ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, τὸ ἴδιον πλάσμα εἰς ἑαυτὸν ἀνακεφαλαιωσάμενος, καὶ διὰ τοῦτο Υἱὸν ἀνθρώπου ἑαυτὸν ὁμολογεῖ)» (AH III 22,1)⁸⁵.

⁸⁴ «El hombre, “hecho a imagen y semejanza de Dios”, compendia en sí como imagen del Verbo, su perfección estática y como imagen del Espíritu, su virtud o semejanza (...) El mismo con que [Dios Padre] ha dispuesto todas las cosas configurándolas dinámicamente, en el hombre se ha manifestado de lleno “configurándole” a semejanza de Dios. La semejanza divina es obra específica del Espíritu en la formación del hombre. Y como el Logos plasma directa e indirectamente el cuerpo, haciéndole a imagen del Verbo encarnado, en cuanto tal; así el Espíritu Santo (=Sophia) le “configura” espiritualmente, comunicándole la humedad interna indispensable para llegar a la Unidad de Espíritu, en Jesu-Cristo», A. Orbe, *La teología del Espíritu Santo*, 462. 466.

⁸⁵ Tomo la traducción de Namikawa, *Paciencia para madurar*, 222. Curiosamente, la traducción de C. I. González, omite la frase: «*Nos autem...*». Cf. A. Rousseau, *Contre les Hérésies. Livre III* (SC 210, 367-368).

Cuerpo, alma y Espíritu de Dios: «todo hombre, quien quiera que sea, es así». Baste ahora con constatar la importancia de este dato de fe en la teología de Ireneo⁸⁶ y en nuestro estudio, ya que afirmar que el Verbo asumió nuestra misma carne (creada y fecundada por el Espíritu), permitirá asentar nuestra hipótesis de una necesaria y progresiva unción en Cristo por fidelidad a la encarnación.

De poco hubiera servido que el Verbo tomara la carne de María, se gestara nueve meses en su seno y naciera como un niño más, si después esa humanidad no fuera como la nuestra, es decir, si no estuviera sometida a la misma ley que nosotros, excepto en el pecado (cf. AH V 1,2; V 14,1.3). El misterio de la encarnación tiene tal centralidad en Ireneo que no puede reducirse o acotarse al nacimiento; se despliega a lo largo de toda la vida de Jesús como un misterio integral y no puntual⁸⁷. «Para el Logos fue bajar lo que para la carne subir»⁸⁸.

Proceso éste que, para ajustarse a la economía de la carne en contra de la lógica gnóstica, requiere el querer del Padre, la acción del Hijo y la unción progresiva y paciente del Espíritu. Es una dinámica trinitaria y no sólo cristológica que, una vez más, nos recuerda la importancia de la unidad como criterio. Por eso es importante preguntarnos cómo se da esta unidad en la persona de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre.

2.3 Un solo Jesucristo

Nadie niega la acción del Espíritu en la humanidad singular de Cristo, carne «entreverada de Espíritu»⁸⁹ o en expresión ireneana, «*caro rutila*» (AH IV 20,2). Lo que no queda tan claro es cómo entender el proceso y la relación entre esta humanidad, el Verbo que la asume y el Espíritu que la unge, es decir la integración o unidad de todo ello:

«Este es su Verbo, nuestro Señor Jesucristo (...) por (su venida en carne) se realizó la mezcla y comunión de Dios con el hombre según el beneplácito del Padre (*per quem commixtio et*

⁸⁶ Cf. Dem 36-38; 51; 58; 63; 64; 70; AH II 22,4; III 9,3; III 11,3; III 16,2.3; III 19,1; III 21,9; III 22,2; IV 17,6; IV 20,2.7.

⁸⁷ «For Irenaeus this shared flesh is what unites him with all people and enables the resurrection of his flesh to spread to others (cf Dem 31)». Nonna Verna Harrison, *God's Many-Splendored Image. Theological Anthropology for Christian Formation* (Michigan: Baker Academic, 2010), 41. Cf. Joaquín Blas Pastor, *Gustando a Dios* (Madrid: BAC, 2017), 176.

⁸⁸ Orbe, *Teología de San Ireneo* I, 79.

⁸⁹ Sara Puertos Martínez y Francisco José Vilariño Ruiz, «La acción del Espíritu Santo en la encarnación y el Bautismo de Jesús según Ireneo de Lyon», 104.

communio Dei et hominis secundum placitum Patris facta est / δι' ἧς ἡ σύγκρασις καὶ κοινωνία Θεοῦ τε καὶ ἀνθρώποι κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ Πατρὸς ἐγένετο)» (AH IV 20,4).

«Comunión» (*communio* / κοινωνία) es la clave ireneana tanto de la unidad en Cristo como de su unicidad, distinción esencial con los valentinianos: Solo es uno el Verbo, antes, durante y después de la encarnación y uno solo es Cristo en cuanto Dios y hombre. Los términos más habituales para expresarlo son: κράσις/σύγκρασις (*mixtium/commixtio*), y ἔνωσις (*adunans*) pero dicha unidad siempre quiere expresar *mezcla*⁹⁰.

Para Ireneo esta comunión personal en Cristo no sólo es esencial para confesar nuestra fe en su verdadera divinidad y humanidad; es también inicio y prenda de la comunión con Dios que cada ser humano espera. En la unidad personal de Cristo se anticipa y posibilita la verdadera unión entre Dios y el ser humano⁹¹.

A nuestro modo de ver, la conexión que establece Ireneo entre lo que acontece en la persona de Cristo y lo que está llamado a acontecer en cada ser humano es directa. De tal modo identifica estos dos procesos diversos que los autores no se ponen de acuerdo en qué momentos habla sólo de la unidad personal de Cristo y en cuáles está hablando de la unión personal del ser humano al acoger en sí la acción del Espíritu. Es lo que nosotros llamaremos «doble proceso salvífico». Pero primero, analizaremos el sentido con que Ireneo habla de esta «mezcla» (*mixis* / κράσις).

Entre los críticos, oscilan las interpretaciones según se tome el concepto estoico o el aristotélico. La principal diferencia estaría en el modo en que afecta la unión a los diferentes elementos implicados: para los estoicos, toda κράσις mantiene las características naturales de cada elemento *en acto*, y no sólo en potencia como mantenía Aristóteles. De ser así, Ireneo no hablaría de fusión ni de mera yuxtaposición al utilizar κράσις o cualquier otro término con la misma raíz, como afirma Briggman⁹².

⁹⁰ Cf. Dem 97; AH I 9,2; III 11,9; IV 14,2; IV 20,4; V 1,1.3; V 2,1.2.3; V 6,1; V 8,1; V 9,2.3; V 11,1; V 12,2; V 13,4... Para profundizar en los diversos matices de cada uno de ellos, cf. A. Orbe, *Teología de San Ireneo I*, 280-282. 294-296. 410-411. Recordemos, en todo caso, que no podemos tener seguridad en qué término griego está detrás de *commixtio*.

⁹¹ «Senza la comunione personale tra il Figlio preesistente di Dio e il figlio dell'uomo, l'uomo non può diventare figlio di Dio, né salvarsi nella comunione esistenziale con Dio», A. Orbe, Introducción, en A. Orbe y Manlio Simonetti. *Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, vol I (Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori, 1987), XXI.

⁹² Cf. Briggman, *God and Christ*, 166.

Orbe cree que Ireneo habla de comunión de naturalezas (la carne común entre el ser humano y el Verbo) o sustancias (la vida divina y la humana)⁹³. Así, considera que *commixtio* «alude siempre a la mixtura de las dos naturalezas en Cristo, a la mezcla de simientes - angélica y humana-, o a la comunión carnal entre hombre y mujer»⁹⁴.

Briggman defiende el uso estoico de esta palabra en Ireneo, basándose en otros textos referentes a la unión entre cuerpo y alma en el ser humano (cf. AH II 17,2-3) y al influjo estoico que se percibe en otros asuntos, como la negación de la transmigración de las almas (cf. AH II 33,1-4). Es sugerente el proceso terminológico que Briggman detecta. Primero, en AH II *commixtio* se aplica a la unión de cuerpo y alma en el ser humano, desde la perspectiva estoica. Después, en AH III, extiende el significado a la unión salvífica entre Dios y la humanidad. Y será en AH IV 20,4 cuando expresamente Ireneo articule la unidad personal de Jesús como *commixtio*⁹⁵.

Wolfson defiende que Ireneo asume la teoría aristotélica, apoyado en AH III 19,1 y IV 20,4; y como él otros Padres que también entendieron la *mixis* como «unión de predominancia». Es decir, el elemento más fuerte absorbe al más débil, la divinidad absorbe la humanidad en Cristo que sigue presente pero sólo en potencia. De esta manera, le parece que se explica mejor que el Logos sea el *sujeto personal* de Cristo⁹⁶.

Tanto si optáramos por la *mixis* en sentido estoico o en el aristotélico, estamos afirmando que ambos elementos o naturalezas permanecen con sus características propias (en potencia o en acto) y entran en mutua relación (ya sea que la parte fuerte absorbe a la débil o que la activa se impone a la pasiva). Y estos son los elementos que nos parecen cruciales para nuestro tema.

⁹³ Cf. Id., *Teología de San Ireneo* I, 57.

⁹⁴ Id., *Introducción* I, 102. Similar interpretación en Norman Rusell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2006): «Irenaeus taught that the Incarnation was a true union of God with man, of created with uncreated», 108. También Rodrigo Polanco: «Todo esto nos hace definir aquí la encarnación como una comunión divinizadora del hombre con Dios», «La Encarnación en la teología de San Ireneo», *Anales de la Facultad de Teología* 51, (2000): 43-89, aquí 62. Y Sergio Zañartu: «Dado que en Cristo se unieron la carne y la divinidad, y el restablecimiento de nuestra carne, parece blasfemia decir que la carne no es capaz de salvación», «La salvación de la carne según Ireneo en ADV. HAER. V, 1-14. Breve presentación de conjunto. *Fructus autem operis spiritus est carnis salus* (V, 12, 1, 77s)» *TyVLIV* (2013): 43-78, aquí 75.

⁹⁵ Cf. Briggman, *God and Christ*, 152-162. 180.

⁹⁶ Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers, vol 1: Faith, Trinity, Incarnation*, 2ª ed. (Cambridge: Harvard University Press, 1964), 386-396. Briggman contrapone a Wolfson el trabajo de Richard Sorabji y Ronald Heine, cf. Id. *God and Christ*, 143. 162.

Analicemos cómo aplica Ireneo la *commixtio* a Cristo a partir de AH IV 20,4, pues es el único texto donde los críticos coinciden en que se está hablando de la unión cristológica⁹⁷:

«Este es su Verbo, nuestro Señor Jesucristo, por medio (de su venida en la carne), se realizó la mezcla y comunión de Dios con el hombre según el beneplácito del Padre (*ejus secundum carnem adventum, per quem commixtio et communio Dei et hominis secundum placitum Patris facta est* / αὐτοῦ τὴν ἔνσαρκον παρουσίαν, δι' ἧς ἡ σύγκρασις καὶ κοινωμία Θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπου κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ Πατρὸς ἐγένετο) (...)

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 / ἵνα τὸ τέλος συνάψῃ τῇ ἀρχῇ, τουτέστιν ἄνθρωπον Θεῷ*) (...)

A fin de que, habiendo el hombre abrazado al Espíritu de Dios, entre en la gloria del Padre (*uti complexus homo spiritum Dei in gloriam cedat Patris / ἵνα συμπλακεῖς ὁ ἄνθρωπος τῷ Πνεύματι τοῦ Θεοῦ εἰς δόξαν χωρῆ Πατρὸς*)» (AH IV 20,4).

Primero se afirma la mezcla y comunión entre Dios y lo humano en la persona de Cristo. Después se explicita el fin que se busca: unir (*conjungeret*) principio y fin, ser humano y Dios. Y, por último, se expresa la unión personal de Cristo, Dios y hombre, como un abrazo eterno, escatológico podríamos decir. No sólo nos recuerda el vínculo especial y permanente entre el Verbo y el Espíritu, antes y después de la encarnación (cf. Dem 5)⁹⁸. Además, inicia la comunión del ser humano y Dios -vocación final de cada criatura-, realizada ya en Cristo y en progreso hasta la plenitud al final de los tiempos⁹⁹.

⁹⁷ Briggman cree que además está AH V 1,3; cita rechazada por Orbe pues en su opinión solo alude al nacimiento humano de Jesús por unión carnal y por tanto, con un sentido meramente pasivo, «como mezcla resultante» (Id., *Introducción* I, 99). Nos parece más ajustada la visión de Houssiau que comenta: «*Verbum Patris et Spiritus Dei adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae*. Noter le singulier *adunitus* qui montre que “Verbe” et “Esprit” sont conçus comme une seule réalité», *La Christologie de Saint Irénée*, 205, nota 4. J. A. Robinson añade una tercera cita en Dem 97, que Briggman solo considera referida al ser humano y no a Cristo, cf. Id., *Theology of the Holy Spirit*, 188-190. Aún así, Briggman afirma que Ireneo, como principio general, «uses Stoic mixture theory to conceptualize the christological union, including the relationship between the human and divine in the experiences and activities of Christ», Id., “Irenaeus’ Christology of Mixture”, *JThS* 64 (October 2013): 516-555, aquí 516.

⁹⁸ «El Espíritu de adopción es tan divino e increado como humano y creado. Ἀμερίστως (ἀμερῶς) μερίζομενον hace unidad indivisa con el Espíritu sustancial de Dios; y afecta al mismo tiempo cualitativamente a la humana sustancia (como *qualitas Spiritus*), formando parte de la tricotomía del hombre (...) La filiación que en la carne de Cristo es natural, en la de los creyentes a los que se comunica el Espíritu de Cristo se vuelve *positiva* (=cualitativa), filiación adoptiva», Orbe, *Teología de San Ireneo* II (Madrid: BAC, 1987), 217.

⁹⁹ «El advenimiento en carne dio lugar a la mezcla y comunión Dios/hombre», Orbe, *Teología de San Ireneo* I, 284.

Para Ireneo, no hay confusión entre la unidad cristológica y la unión de la carne y el Espíritu en el ser humano. Lo que nosotros llamamos «doble movimiento salvífico»¹⁰⁰:

«No ven que el mismo Verbo (Jn 1,1-3) Unigénito (Jn 1,18), que siempre está presente en la humanidad (Jn 1,10), *uniéndose y mezclándose* con su creatura según el beneplácito del Padre, y haciéndose carne (Jn 1,14), es el mismo Jesucristo nuestro Señor (*Verbum Unigenitus, qui Semper humano generi adest, unitus et conspersus suo plasmati secundum placitum Patris et caro factus, ipse est Iesus Christus Dominus noster / Λόγος Μονογενής, ὁ ἀεὶ τῆ ἀνθρωπότητι συμπαρῶν, ἐνωθεὶς καὶ συμφυραθεὶς τῷ ἰδίῳ πλάσματι κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ Πατρὸς καὶ σὰρξ γενόμενος, αὐτός ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Κύριος ἡμῶν*)» (AH III 16,6).

Aquí Ireneo no se refiere a la unión cristológica como *commixtio* pero bien creemos que el sentido que da a *unitus et conspersus* es compatible con el sentido estoico de mezcla y con el significado teológico ireneano. A pesar de generar cierta controversia entre los autores, nos parece significativo este texto porque engloba conjuntamente los distintos puntos que queremos afirmar: solo hay un Verbo y un Cristo, son el mismo, antes, durante y después de su encarnación y glorificación. Y, además, su modo de estar presente encarnado es «uniéndose y mezclándose con su creatura»¹⁰¹, en acto y no solo en potencia.

En realidad, es un modo plástico, muy ireneano, de expresar la creación en Cristo de Pablo: «en los últimos tiempos, en el momento decidido por el Padre, se unió a su creatura y se hizo hombre pasible» (AH III 18,1), «para que el hombre mezclándose con el Verbo (*conmixtus Verbo Dei*) y recibiendo la filiación adoptiva, se hiciese hijo de Dios» (AH III 19,1). En términos paulinos podríamos decir que no solo fuimos creados en Cristo, sino que, por pura gracia y en la medida que nos dejamos hacer por el Espíritu, es Él quien vive en cada uno de nosotros (cf. Gál 2,20). Doble movimiento que se dio de manera plena en Jesús:

«Si el Señor hubiese tomado carne de otra substancia, ya no se reconciliaría con Dios aquello que por la transgresión se había hecho enemigo (*Si autem ex altera substantia carnem attulit Dominus, jam non illud reconciliatum est Deo quod per transgressionem factum fuerat inimicum / Εἰ δὲ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως σάρκα ἤνεγκεν ὁ Κύριος, οὐκέτι ἐκεῖνο κατηλλάγη τῷ Θεῷ, ὅπερ διὰ τῆς παραβάσεως ἐχθροποιήθη*). Pero ahora el Señor por su *comunió*n con nosotros ha reconciliado al hombre con el Padre, reconciliándonos

¹⁰⁰ «Would support Houssiau's insistence that when speaking of the unión of the Word with his plasma Irenaeus implicitly compares the unity of Christ to be union of the soul and body in human beings», Briggman, *God and Christ*, 164. Cf. Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée*, 247. 205.

¹⁰¹ Houssiau se inclinó a referirlo a Cristo y no a la creación del ser humano, pero sin gran convicción, al igual que Robinson, Grillmeier y el mismo Briggman, cf. *God and Christ*, 164. También cf. González Faus, *Carne de Dios*, 164-175.

con él mediante el *cuero* de su *carne* (*Nunc autem per eam quae est ad se communicationem, reconciliavit Dominus hominem Deo Patri, reconcilians nos sibi per corpus carnis suae* / Νυνὶ δὲ διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν κοινωνίας κατήλλαξεν ὁ Κύριος τὸν ἄνθρωπον τῷ Πατρὶ, ἀποκαταλλάξας ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς αὐτοῦ») (AH V 14,3)¹⁰².

Doble movimiento salvífico que también expresa cómo Ireneo distingue claramente la acción del Verbo y del Espíritu en la humanidad de Cristo:

«Ireneo no confunde el Verbo del Padre con el Espíritu de Dios. Los supone distintos. Uno es el Verbo personal, mezclado a la humana sustancia en Cristo, desde la Encarnación. Otro es el Espíritu de Dios, derramado sobre la Humanidad de Cristo en el Jordán y sellado o unido con perfección a ella en su anástasis de entre los muertos»¹⁰³.

Otra cuestión será, como esperamos ver a lo largo de nuestro estudio, si solo podemos localizar en Jesús la acción del Espíritu Santo en el Jordán y la resurrección o habría que considerar una pneumatización previa o continua de su carne (la carne del Verbo), como verdadero hombre plenamente abierto a la voluntad del Padre. Resulta extraño que un acontecimiento tan relevante para la historia de salvación, «haciéndose visible el invisible» (cf. AH III 16,6), no tenga repercusión alguna en la misma humanidad de Cristo, siendo decisivo para todo ser humano¹⁰⁴. Cómo entiende Ireneo esta «unción progresiva» será objeto de los siguientes capítulos.

Es esta continua dialéctica ireneana entre la acción propia del Verbo que se encarna y hace hombre concreto en el espacio y el tiempo y el Verbo preexistente, realmente presente

¹⁰² Traducción propia a partir de C. I. González y A. Orbe. Es interesante para nuestro trabajo la anotación de Orbe: «(*reconciliavit Dominus hominem*) alude con probabilidad a Rm 5,10 citado en III 16,9; pero en lugar de recoger la forma personal (*reconciliati sumus*) en masculino, denuncia la genérica *hominem*. El Señor no reconcilió directamente nuestras personas, sino nuestra naturaleza común; no lo que nos distingue, sino lo que nos identifica y une» (Id., *Teología de San Ireneo* I, 692). Afirmación que no agota ni excluye la soteriología ireneana ni la dimensión pascual ineludible de nuestra salvación, pero redimensiona la vida entera de Cristo: «la recapitulación es una realidad dinámica igual que la imagen de Dios en el hombre. No bastaría con pensar que la recapitulación se verifica potencialmente en la encarnación y actualmente en la cruz (...) Como lugar propio de la recapitulación habría que señalar la venida o la presencia de Cristo (y los demás puntos en cuanto son fases de esta venida), ya que es la existencia misma de Cristo la que es recapituladora», González Faus, *Carne de Dios*, 165.

¹⁰³ Orbe, *Teología de San Ireneo* I, 100.

¹⁰⁴ «Para Ireneo hay una *κοινωνία* entre el Espíritu y la carne y toda la economía de salvación es el progreso de la unión de la carne y el Espíritu que había sido quebrada por el pecado», Ramón Trevijano, *Patrología*, 83. Creemos que la carne del Verbo, en todo igual a la nuestra excepto en el pecado, es transformada cualitativamente desde el momento de la Encarnación, puesto que su humanidad está en total apertura al Espíritu que la mueve y va madurando, hasta la glorificación final. Briggman habla de dos cambios en su humanidad: «The first change occurred at the incarnation when it received incorruptibility as a result of its union with the Word. The second change occurred at Jesus' glorification», Id, «The Holy Spirit as the Unction», 171.

en el género humano desde el inicio. Ambas realidades logran una comunión entendida en un doble sentido: como proceso de progresiva unión entre el ser humano y Dios y como progresiva unidad personal de cada uno a medida que vamos dejando que «el Espíritu abrace la carne (*quoniam Spiritus complectitur carnem / τὸ Πνεῦμα συμπλέκεται τῇ σαρκί*)» (AH V 13,4)¹⁰⁵. En este sentido, ciertamente podemos decir que es «el Espíritu principio de unidad interior para cada hombre»¹⁰⁶:

«Todas estas cosas ha recapitulado (Cristo) en sí, unificando al hombre y al Espíritu, haciendo habitar al Espíritu en el hombre, haciéndose él mismo Cabeza del Espíritu y dando su Espíritu al hombre como cabeza; por éste vemos, oímos y hablamos (*adunans hominem Spiritui et Spiritum collocans in homine, ipse caput Spiritus factus [est] et Spiritum dans esse hominis caput: per illum enim videmus et audimus et loquimur / ἐνώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ Πνεύματι καὶ τὸ Πνεῦμα κατοικίσας ἐν τῷ ἄνθρώπῳ, αὐτός τοῦ Πνεύματος κεφαλὴ γινόμενος καὶ τὸ Πνεῦμα δοῦς τοῦ ἀνθρώπου εἶναι κεφαλὴν*)» (AH V 20,2)¹⁰⁷.

Desde aquí podemos entender que Briggman califique esta unión cristológica como «energética, no natural», puesto que es un proceso continuo que depende del poder o gracia que el Espíritu sea capaz de otorgar a la criatura y ésta de acogerlo. En este caso, aplicado a la humanidad de Cristo. De manera que para Ireneo, «the Word alone is the subject of the activity that determines the relationship between the human and divine in the Christological union»¹⁰⁸. La debilidad natural de la carne y la fortaleza del Espíritu son semejantes; pero la cualidad de la mezcla en Cristo, Dios y hombre, conlleva una singularidad propia por la relación que entre ambas se establece:

«Dos sustancias -fuerte y débil- pueden coexistir en perfecta *crisis*. Así en Cristo. Dos cualidades -fuerte y débil- en sustancia única (= en la carne), no. O se equilibran o se

¹⁰⁵ «Cette vivification de l'homme est participation à Dieu, elle donne de saisir Dieu, de l'atteindre, sans pour autant se confondre avec lui. Après avoir pris toutes les précautions pour affirmer le primat de la transcendance de Dieu, Irénée peut ainsi aller très loin dans l'affirmation de la communion de l'homme avec Dieu sans risque de confusion panthéiste entre l'homme et Dieu», Élie Ayroulet, «Le motif de la lumière dans la théologie et l'anthropologie de Saint Irénée», en *Saint Irénée et l'humanité illumine*, dir. E. Ayroulet (Paris: Cerf, 2018), 27-48, aquí 47. Cf. Dem 6. 11. 22. 31. 40. 55; AH III 16,1; III 18,7; III 20,1; IV 13,1; IV 14,1; IV 18,5; IV 20,4; IV 37,1-6; V 1,1,3; V 2,1,2; V 6,1; V 9,2; V 11,1; V 12,2; V 13,4; V 14,3; V 20,2.

¹⁰⁶ González Faus, *Carne de Dios*, 178.

¹⁰⁷ Orbe sí coincide en esta ocasión con Rousseau manteniendo la mayúscula para el Espíritu. Y traduce: «Estas cosas, de consiguiente, las recapituló en Sí (Cristo) al unir el hombre al Espíritu. Y al colocar el Espíritu en el hombre, hízose el propio Señor cabeza del Espíritu, y dador del Espíritu para cabeza del hombre, pues por su medio vemos y oímos y hablamos».

¹⁰⁸ Briggman, *God and Christ*, 169, cf. *Ibid.*, 168. Contra Houssiau que cree que «le Verbe et l'homme sont respectivement sujets et l' "absorption" de l'homme répond antithétiquement au "repos" du Verbe», *La Christologie de Saint Irénée*, 193.

corrompen entre sí, o la débil cede ante la fuerte. Es esto último lo que espontáneamente ocurre en la humana sustancia»¹⁰⁹.

Aunque no creemos que para Ireneo la carne sea debilidad a aniquilar por la fortaleza de Dios, sino simple rasgo de humanidad querida y abrazada por Dios (cf. AH V 8,1).

En Cristo, el Espíritu prende en una carne que siendo la misma por naturaleza, es carne del Verbo, quien libremente ofrece un espacio de crecimiento nuevo a este Espíritu en ella y con ella, para que así también nosotros podamos llegar a hacer ese proceso: «Haciéndose Hijo del Hombre a fin de que el hombre se hiciera hijo de Dios» (AH III 10,2). Es la llamada doctrina del «admirable intercambio» que curiosamente suele adjudicarse a otros Padres posteriores como Gregorio de Nisa o Agustín, pero que ya está en Ireneo y con una densidad pneumatológica que quizá se perdió en formulaciones posteriores¹¹⁰.

Por último, Ireneo no explicita que la recapitulación en Cristo atañe al ser humano como tal o solo en cuanto creyente¹¹¹. Pero creemos que en su pensamiento se da plena continuidad entre ambas realidades: la primera como condición de posibilidad de la segunda y ésta última, plenificada por la libertad que acoge el don de Dios.

Si para Ireneo solo hay un Espíritu y una sola humanidad, en ninguno de los dos podría estar la singularidad de Cristo. Estaría en esta mezcla o comunión plena que en Cristo se establece al asumir la naturaleza humana en Jesús. Orbe prefiere hablar de diversidad en las sustancias o hipóstasis:

«De sobra entiende Ireneo que la tricotomía no es sustancial en sus tres componentes. La hipóstasis o sustrato corresponde de lleno a la carne. El alma viene en segundo término. Destinada a vivir en el cuerpo, es capaz, no obstante, de existir autónomamente. Finalmente, el Espíritu divino del hombre, como cualidad que es del alma (resp. del hombre), y no sustancia, es incapaz de subsistir con autonomía fuera de Dios»¹¹².

¹⁰⁹ Orbe, *Teología de San Ireneo* I, 424.

¹¹⁰ Cf. AH III 19,1; III 18,8; IV 33,4; V Pr; V 9,3; Y. de Andia, *Homo Viator. Antropología del camino espiritual* (Madrid: BAC, 2017), 58.

¹¹¹ Según González Faus, el primero en formularlo explícitamente fue Cirilo de Alejandría al hablar de dos tipos de unión con Cristo: φυσικῶς y κατὰ χάριν, «que podríamos traducir como humanidad y como Iglesia. El segundo sería verificación sacramental del primero», *Carne de Dios*, 175. Pero también para Ireneo, añade: «Cristo posee una vinculación real con todos los hombres, de tal forma que lo que está presente en él queda *eo ipso* dado a todos».

¹¹² Id., *Teología de San Ireneo* I, 301-302.

Subrayamos aquí una precisión importante para nuestro tema: como veremos ampliamente en el capítulo 2, el dinamismo del Espíritu divino es cualidad humana de la *plasis* inicial y no del alma sola¹¹³.

3. «UNO SOLO ES EL ESPÍRITU» (AH III 21,4)

Como hemos dicho, afirmar la concepción trinitaria de Ireneo no significa que su teología tenga ya un lugar preciso y sistemático para el Espíritu Santo como *persona* divina, tal como lo entendemos hoy. El término sería anacrónico y no respondería con verdad a la argumentación del santo, que en muchos momentos opta por priorizar la dinámica económica y la relación entre el Padre y el Hijo silenciando al Espíritu, pero no negando su divinidad (cf. Dem 6)¹¹⁴.

Ahora bien, nos parece innegable en Ireneo un avance cualitativo respecto a Justino y Teófilo en este punto. Puso todos los medios a su alcance para confesar al Espíritu Santo como Dios -uno y único, increado y simple- y a la vez distinto al Padre y al Hijo. Coincidimos aquí con Briggman que considera la pneumatología de Ireneo como una combinación de las tradiciones judías con el NT, llegando a asignar al Espíritu Santo la actividad creadora como Sabiduría de Dios. Es decir, Ireneo sería el primer autor que más allá de la lógica binaria ve clara la identidad y actividad del Espíritu Santo. Esta sería la mayor diferencia con Justino que, manejando también la tradición judía, no dio el paso a un pensamiento claro que distinguiera el Espíritu y el Hijo, aunque ciertamente, la preocupación teológica central no era el Espíritu sino la relación entre Padre e Hijo¹¹⁵.

¹¹³ Algo que quizá tampoco queda suficientemente claro en Carmelo Granado, “Actividad del Espíritu Santo en la Historia de la salvación según San Ireneo”, *Communio* 15 (1982): 27-45, aquí 31-32. Tampoco en Rafael Amo, *El principio vital del ser humano en Ireneo, Orígenes, Agustín, Tomás de Aquino y la antropología teológica española reciente* (Roma, PUG 2007), 57. Lo veremos en la parte antropológica.

¹¹⁴ Cf. Sara Puertos y Francisco José Vilariño, “Pneumatología histórico-salvífica en Justino e Ireneo”, en *El espíritu, memoria y testimonio de Cristo: a propósito de la Tertio Millennio Adveniente: actas del IX Simposio de Teología Histórica*, ed. Elisa Luque Alcaide (Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1997), 311-315, aquí 311; C. Granado, “Actividad del Espíritu Santo”, 27-45.

¹¹⁵ Cf. Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 2-3.

De lo que no cabe duda es de la importancia consciente y explícita que el Espíritu tiene para Ireneo, incluido siempre en el corazón de la Regla de fe que es la triple invocación bautismal y no como mera esencia divina. La mejor prueba de esto es la existencia de proposiciones triádicas, Padre, Hijo y Espíritu, y no el hecho de que también aparezcan expresiones binitarias. ¿Qué sentido tendría hablar del Espíritu en la confesión de fe bautismal, tras haber nombrado al Padre y al Hijo si sólo concibiera el *pneuma* como sustancia divina?¹¹⁶.

Por eso dedicaremos un primer punto a la divinidad del Espíritu Santo según Ireneo. Después analizaremos los atributos y roles específicos que le otorga, tanto explícitamente como a partir de lo que llamaremos «acciones e imágenes pneumatológicas». Finalmente, clarificaremos cómo vamos a entender la supuesta diferenciación que hace Ireneo entre Espíritu (con mayúscula) y espíritu (con minúscula), es decir, Espíritu Santo o espíritu del hombre. Un matiz fundamental para poder analizar después la antropología ireneana.

3.1 La divinidad del Espíritu Santo

Es importante tomar postura en el modo en que creamos que Ireneo concibe el Espíritu Santo, entre otras cosas porque inevitablemente ya será un filtro de lectura e interpretación de todos sus escritos. Es decir, no interpretaremos igual la explicación ireneana del bautismo en el Jordán o del poder curativo de Jesús si leemos al Espíritu como tercera persona divina, como mera sustancia común al Padre y al Hijo o como uno de los tantos espíritus que en la mentalidad de la época movían a los seres humanos.

¹¹⁶ «One does not baptize people in the name of a divine person, a holy creature, and an impersonal divine force», John Meier, *Matthew* (Wilmington: Glazier, 1980), 371-372. «San Ireneo nunca llama Dios al Espíritu Santo. Para esa confesión de fe habría que esperar al Nacianceno, dos siglos más tarde. Sin embargo, siempre lo coloca en la esfera del ser divino, y no en el de las criaturas (...) mostrando cómo sus obras salvíficas trascienden toda capacidad de operación de los seres creados, así fuesen los ángeles, porque corresponden al actuar de Dios. Pero tampoco lo llama “persona” y, sin embargo, le atribuye muchas actividades de orden estrictamente personal: revela al Padre y al Hijo y su Economía salvífica, anuncia por los profetas, enseña, conduce, glorifica al Padre», C. I. González, “«Creo en el Espíritu Santo»”, 31.

Nosotros optamos por una lectura trinitaria incipiente aunque muy clara, a diferencia de Orbe en la mayoría de los pasajes¹¹⁷. Barnes hace una interpretación más abierta por la multiplicidad de sentidos que, en su opinión, Ireneo da al Espíritu:

«Is used by Irenaeus for the divinity of the Father, of the Word, and of the Holy Spirit, as well as for the divine presence in Jesus in the Incarnation, to name or specify the Holy Spirit, and to name or specify the highest element in human tripartite anthropology (body, soul and spirit), which in itself may or may not be understood by Irenaeus to be other than the Father, the Word, and the Holy Spirit, insofar as each is called “Spirit”»¹¹⁸.

Ireneo ya deja claro en AH II 28 que el Espíritu no es creatura. Y si tal como hemos visto, sólo hay dos estatus ontológicos posibles (increado o creado, infinito o temporal, espiritual o material, simple o compuesto), entonces *Pneuma* para Ireneo es claramente divino, pues «Dios es Espíritu» (Jn 4,24)¹¹⁹.

Situar a Ireneo cercano al monarquianismo implica relacionarle con una herejía pneumatológica, no solo cristológica, negando al Espíritu la categoría de persona divina e identificando sólo a Dios como espíritu o espiritual. No creemos que sea el caso de Ireneo:

«Que el Verbo, o sea el Hijo, ha estado siempre con el Padre, de múltiples maneras lo hemos demostrado. Y que también su Sabiduría, o sea el Espíritu estaba con Él antes de la creación, lo afirma por Salomón (*Et quoniam Verbum, hoc est Filius, semper cum Patre erat, per multa demonstravimus. Quoniam autem et Sapientia, quae est Spiritus, erat apud eum ante omnem constitutionem, per Salomonem ait / Καὶ ὅτι ὁ Λόγος, τουτέστιν ὁ Υἱός, ἀεὶ τῷ Πατρὶ, συμπαραῖν, διὰ πολλῶν ἐπεδείξαμεν. Ὅτι δὲ καὶ ἡ Σοφία, ἣτις ἐστὶ τὸ Πνεῦμα, ἦν παρ’ αὐτῷ πρὸ πάσης κτίσεως, διὰ Σολομῶνος οὕτως φησὶν): “Dios creó la tierra con sabiduría, y con inteligencia consolidó los cielos; por su ciencia se abrieron los abismos y las nubes destilaron rocío” (Prov 3,19-20). Y también: “El Señor me hizo al inicio de sus caminos, antes de sus obras. Desde la eternidad me fundó, desde el principio, antes que la tierra. Antes de que existiesen los abismos y manasen las fuentes de las aguas, antes de que se asentasen los montes, antes de todas las colinas me engendró” (Prov 8,22-23). Y también: “Cuando asentó los cielos, yo estaba con Él, y cuando afirmó las fuentes del abismo; cuando fortalecía los cimientos de la tierra, yo estaba con Él como arquitecto. Yo era en quien Él se complacía, y cada día me alegraba en todo tiempo ante su rostro, cuando*

¹¹⁷ Por ejemplo, *Introducción* II, 676-677; “¿San Ireneo adopcionista? En torno a adv. haer. III 19,1”, *Gr* 65 (1984): 5-52, aquí 41.

¹¹⁸ Id., “Irenaeus’ Trinitarian Theology”, 91.

¹¹⁹ Recordemos que además de estos atributos divinos todos los autores consideran el crecimiento como rasgo propio de la criatura y elemento diferenciador con el Creador, cf. Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 38, nota 19. Así Wingren, Bacq, Behr y Orbe.

Él se gozaba en la perfección del orbe y se regocijaba con los hijos de los hombres” (Prov 8,27-31) (AH IV 20,3)¹²⁰.

Se citan tres pasajes de Proverbios (3,19-29; 8,22-23; 8,27-31) para afirmar la coeternidad del Espíritu (existía antes de la Creación) y, de alguna manera, también su procedencia del Padre, como el Verbo¹²¹. La segunda de las citas, Prov 8,22, es uno de los textos clásicos y más repetido entre los Padres para fundamentar la divinidad del Hijo pero no tanto del Espíritu Santo, como aquí hace Ireneo¹²².

Al terminar el siglo II no se habla aún del Espíritu como «persona divina». El concepto fluye entre lo femenino de Dios (sobre todo en los gnósticos) y la común sustancia divina del Padre y el Hijo (lo divino es espíritu, veíamos antes)¹²³. Como ya defendió Lawson, en Ireneo el Espíritu no se subordina al Hijo aunque establezca diferencias entre ellos; por tanto, ni subordinacionismo ni modalismo¹²⁴. Por eso, podemos aplicar al Espíritu los atributos propios de la divinidad (puesto que Ireneo lo incluye en las fórmulas triádicas de la profesión de fe), pero no encontramos textos explícitos sobre el origen del Espíritu (y sí del Verbo). En nuestra opinión, algo que no justifica en ningún caso afirmar que Ireneo sitúe el origen «inmediato» del Espíritu en el Verbo, como dice Ayán Calvo¹²⁵:

¹²⁰ Cf. AH IV 20, 1-4. Aun así es una controversia abierta. Minns aleja a Ireneo de los modalistas mientras que Barnes entiende que su fuerte defensa de la divinidad del Hijo le relaciona con ellos. Nosotros coincidimos con Briggman en ver claras diferencias con los monarquianistas, tanto en su cristología como en su pneumatología, cf. Id., *God and Christ*, 179, nota 181.

¹²¹ Así lo creen también Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 130-13; Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, 562; Fantino, *La théologie d'Irénee*, 350-352.

¹²² John Lawson destaca, siguiendo a Robinson, que Ireneo siempre identifique la Sabiduría con el Espíritu, a diferencia de autores como Justino y Orígenes, por ejemplo, que mayoritariamente otorgan este título al Hijo, apoyándose en Prov 8, cf. Id., *The Biblical Theology of Saint Irenaeus* (London: Epworth Press, 1948), 125.

¹²³ François Xavier Durrwell, *Jesús Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, 94-95.

¹²⁴ Cf. J. Lawson, *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*, 127-131. «Aún entre eclesiásticos la distinción entre las tres personas no es homogénea. Que yo sepa ni Tertuliano menciona expresamente el término “tres personas”. Hipólito habla solo de “dos πρόσωπα”, como si el Espíritu Santo no fuera πρόσωπων aunque haga el número de tres a título de “tercera economía”. S. Ireneo lleva por otro camino la explicación trinitaria, viendo en Logos y Sophia los servidores natos del Padre en la creación del mundo, y sobre todo en la formación del hombre. Logos/Sophia son las dos manos del Padre, por cuyo medio confiere Dios al primer Adán las dos perfecciones, natural (“*ad imaginem*”) y sobrenatural (“*ad similitudinem*”), en correspondencia con la nota característica de ambos, Imagen (=Logos) y Semejanza (=E. Santo) del Padre», Orbe, *La teología del Espíritu Santo*, 521-522.

¹²⁵ «...Porque es el Verbo quien confiere el Espíritu, es el origen inmediato del mismo», Ayán Calvo, *La Promesa del Cosmos*, 48. Cita también a Orbe, a Fantino y a J. P. Martín para apoyar su interpretación. ¿Por qué confundir el origen de algo con quien media u ofrece ese algo?

«Las Escrituras son perfectas¹²⁶, pues fueron dictadas por el Verbo de Dios y por su Espíritu (*Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu eius dictae*). A nosotros, por ser inferiores al Verbo y a su Espíritu y por vivir en el tiempo, nos hace falta su conocimiento de los misterios» (AH II 28,2).

Por eso creemos importante no confundir el atributo del ser divino como espiritual con el Espíritu Santo, pues Ireneo maneja las dos acepciones y con las mismas palabras. Es decir, en algunos casos sólo podremos deducir el sentido último por el contexto y por la coherencia con la totalidad de su pensamiento¹²⁷.

Por si fuera poco, tanto en el AT como en el NT *Ru^{ah}* o *Pneuma* son también términos polisémicos que fueron cargándose de sentido a lo largo de los siglos: viento, brisa, hálito, alma, vitalidad, acción de Dios, persona divina¹²⁸. Lo que sí parece innegable es que Ireneo ve en la Sabiduría el Espíritu personal, distinto y distinguible del espíritu como mero poder divino¹²⁹.

Encontramos algunos textos claramente trinitarios¹³⁰, otros donde aparecen las tres personas indirectamente (como todos los referidos a la plasmación de la criatura con las manos del Padre)¹³¹. Otros son binitarios porque se centran en el Padre y el Hijo¹³². Para el obispo de Lyon, el Padre, el Hijo y el Espíritu son tres elementos capitales de la fe cristiana (cf. Dem 6), hasta el punto de considerar toda herejía como un desprecio a Dios Padre creador, un desprecio al Hijo encarnado o un rechazo a los dones del Espíritu (cf. Dem 99).

¹²⁶ Como anota Briggman, no tenemos fragmentos griegos de este pasaje, pero podemos concluir con bastante probabilidad que tras este *perfecto* estará *τελείου*. Perfección asociada al Hijo y al Espíritu que contrasta con el crecimiento de lo creado. Ver análisis de las veces que aparece en AH en *Theology of the Holy Spirit*, 39, nota 22.

¹²⁷ Cf. Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 42. Insiste en la gran diferencia que hay para Ireneo entre los dos primeros libros de AH y el tercero: «The difference (...) is dramatic and startling. In the third book of *Against Heresies* Irenaeus exhibits a multi-faceted and insightful conception of the identity and activity of the Holy Spirit that progresses far beyond his predecessors and contemporaries alike and his own thought in AH 1 and 2», *Ibid.*, 45.

¹²⁸ Cf. José Ramón Busto Saiz, "El Espíritu. No el Espíritu Santo", Aula Alonso Schökel: https://tv.comillas.edu/media/P.+Jos%C3%A9+Ram%C3%B3n+Busto+Saiz%2C+SJ.+%22El+Esp%C3%ADritu.+No+el+Esp%C3%ADritu+Santo.%22+Aula+Alonso+Sch%C3%B6kel.+9+05+2019/1_cjkmvwm, consultado el 15 de Julio de 2022.

¹²⁹ Cf. Antonio Zani, *Cristologia di Ippolito* (Brescia: Morcelliana, 1984), 167ss.

¹³⁰ Cf. Dem 3; 5; 7; 100.

¹³¹ Cf. Dem 11; AH IV 39,3; IV pr 4; IV 20,1.4.5; IV 7,4; V 28,4; V 18,2; V 20,5; V 36,2.

¹³² Cf. Dem 47; AH III 6,2; V 1,3; V 15,1.2; V 18,3.

Indirectamente, también tendríamos otros indicadores, como el lugar que Ireneo da al Espíritu en pasajes o escenas donde otros autores no lo sitúan junto al Padre y al Hijo. Por ejemplo, en la parábola del buen samaritano:

«El Señor encomendó al Espíritu Santo al hombre (*commendante Domino Spiritui sancto suum hominem* / παραθεμένου τοῦ Κυρίου τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ τὸν ἑαυτοῦ ἄνθρωπον) que había caído en manos de ladrones y del que se compadeció, vendó sus heridas y le dio dos denarios: para que, recibiendo por el Espíritu la imagen y la inscripción del Padre y del Hijo (*per Spiritum imaginem et inscriptionem Patris et Filii accipientes* / διὰ τοῦ Πνεύματος τὴν εἰκόνα καὶ τὴν ἐπιγραφὴν Πατρός τε καὶ Υἱοῦ λαβόντες), hagamos fructificar el denario que se nos ha dado, y lo devolvamos multiplicado al Señor» (AH III 17,3).

No es originalidad de Ireneo leer la parábola del buen samaritano unida a la debilidad humana que Cristo vino a curar, compadecido. Pero otros Padres, como Orígenes, prescinden del Espíritu Santo en la escena de dicha parábola¹³³. Para Ireneo es el posadero que da cobijo al ser humano herido y le provee de lo que necesita para reponerse y crecer a imagen y semejanza del Padre y el Hijo.

La íntima relación que Ireneo ve siempre entre el Hijo y el Espíritu responde a la intimidad propia de Dios, de quien siendo Uno solo, nada del otro le es ajeno, pues «el Verbo lleva consigo el Espíritu (*Verbum autem articulatur Spiritum*)» (Dem 5)¹³⁴. Eso nos permite señalar ciertas acciones como especialmente propias del Espíritu (pneumatológicas) y a la vez no negar la participación del Verbo en algunos momentos.

¹³³ «El hombre que descendía es Adán; Jerusalén, el paraíso; Jericó, el mundo; los ladrones, las potencias del mal; el sacerdote, la Ley; el levita, los profetas; el samaritano, Cristo. Las heridas son la desobediencia, la montura, el cuerpo del Señor; el *pandóchium* -es decir, el albergue que acoge a todos los que quieran entrar- simboliza a la Iglesia. Además, los dos denarios representan al Padre y al Hijo; el posadero, al que preside la Iglesia, cuya administración le ha sido encomendada. En cuanto a la promesa de que el samaritano volvería, prefiguraba la segunda venida del Salvador», Orígenes, *Homilía XXXIV*, 3, en Id., *Homilías sobre el Evangelio de Lucas* (Madrid: Ciudad Nueva, 2014), 213-214. Es interesante ver cómo el lugar que el Espíritu Santo ocupa en la explicación de Ireneo, en Orígenes lo ocupa la Iglesia.

¹³⁴ Romero Pose apunta diversas interpretaciones de *articulatur* según consideremos el verbo original griego συμβιβάζω (el Verbo como vínculo de unión al Espíritu) o διαρθρόω (ya entendamos que el Verbo articula al Espíritu, llegando a ver «una primerísima alusión a la procesión del Espíritu Santo del Hijo, o el Verbo une a sí al Espíritu en la acción profética», Id., *Demostración de la Predicación Apostólica*, 62, nota 11). Para ambas opciones encuentra justificación. Sin embargo, Rousseau opta por ἁρμόζω con dos sentidos. El primero sería ajustar, «former un ensemble dont les parties s'articulent de façon harmonieuse», en la línea de Romero Pose. Y el segundo, el que a su entender mejor expresa la intención de Ireneo aquí, sería dirigir, gobernar (cf. A. Rousseau, *Démonstration de la prédication apostolique*, 91. 241). Una vez más, no podemos saber cuál era el verbo originario de Ireneo y solo podemos hipotetizar con el sentido oculto en el texto. En ambos casos, queda clara la íntima relación mutua entre el Verbo y el Hijo que es lo que en este momento nos interesa recalcar.

En coherencia con esa unidad y unicidad de Dios, a veces se hace difícil distinguir con claridad meridiana dónde empieza la acción de uno y termina la del otro o en qué medida una misma acción tiene a una de las personas como agente, como complemento o ambas cosas. A modo de ejemplo:

«Uno solo es Dios, que hizo y ordenó todo mediante el Verbo y la Sabiduría (*Unus igitur Deus, qui Verbo et Sapientia fecit et aptavit omnia* / Εἷς οὖν ὁ Θεός, ὁ Λόγῳ καὶ Σοφίᾳ ποιήσας καὶ ἀρμόσας τὰ πάντα) (...) Por el amor, lo conocemos mediante aquel por cuyo ministerio hizo todas las cosas. 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, el hombre con Dios. Y por tal motivo los profetas, habiendo recibido del mismo Verbo el carisma profético, predicaron su venida en la carne, por medio de la cual se realizó la mezcla y comunión de Dios con el hombre según el beneplácito del Padre (*et propterea prophetae, ab eodem Verbo propheticum accipiens carisma, praedicaverunt ejus secundum carnem adventum, per quem commixtio et communio Dei et hominis secundum placitum Patris facta est* / καὶ διὰ τοῦτο οἱ προφηταί, παρὰ τοῦ αὐτοῦ Λόγου τὸ προφητικὸν λαβόντες χάρισμα, προεκήρυξαν αὐτοῦ τὴν ἔνσαρκον παρουσίαν, δι' ἧς ἡ σύγκρασις καὶ κοινωνία Θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπου κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ Πατρὸς ἐγένετο). El Verbo había preanunciado desde el principio que habríamos de ver a Dios entre los hombres, que entraría en contacto con éstos sobre la tierra y hablaría con ellos, que se haría presente a su criatura (πλάσμα) para salvarlo, y que se mostraría sensiblemente para liberarnos de manos de todos los que nos odian, esto es, de todos los espíritus rebeldes. Y que nos haría servirlo en santidad y justicia todos nuestros días, a fin de que, habiendo el hombre abrazado al Espíritu de Dios, entre en la gloria del Padre (*uti complexus homo Spiritum Dei in gloriam cedat Patris* / ἵνα συμπλακεῖς ὁ ἄνθρωπος τῷ Πνεύματι τοῦ Θεοῦ εἰς δόξαν χωρῆ Πατρὸς)» (AH IV 20,4).

Una posible explicación es la de Robinson, cuando relaciona este texto con Dem 97:

«The general thought here is that the restoration of man takes place after the pattern of the Incarnation -the intermingling of human flesh with the Spirit of God. If the Spirit of God in the Incarnation is thought of primarily as Christ Himself, yet there is no sharp distinction drawn between Christ as Spirit and the Spirit that works in believers»¹³⁵.

Sin embargo, aceptar tal explicación supondría contradecir lo que hemos dicho hasta ahora: Ireneo distingue el Hijo y el Espíritu como *personas* diversas con roles propios aunque a lo largo de su obra va perfilando los atributos propios de uno y otro.

¹³⁵ Armitage Robinson, *The Demonstration of the Apostolic Preaching* (London: S.P.C.K., 1920), 64-65.

No creemos que pueda deducirse de este tipo de pasajes que Ireneo identifica al Espíritu Santo con el Hijo, lo que haría su teología más binaria que trinitaria¹³⁶. Como ya dijimos al hablar del Hijo, si entendemos la Encarnación como un misterio global y no un momento puntual y, además, tenemos en cuenta el «doble movimiento salvífico», todo es un proceso trinitario, donde cada persona divina acompaña necesariamente a las otras en la salvación¹³⁷.

3.2 Los «nombres» del Espíritu en San Ireneo

Si aplicamos un criterio de coherencia global del corpus ireneano, la ausencia del término «Espíritu» no debe significar necesariamente ausencia del concepto teológico. Por eso, creemos que se distorsionaría la incipiente pneumatología ireneana si solo atendemos a los textos donde explícitamente dice *Spiritus* / Πνεῦμα, además de que estaríamos obviando los diversos *nombres* o imágenes metafóricas asociadas con él.

Nos servimos a este respecto de la propuesta de Mario Alinei sobre la construcción de un «campo o constelación semántica»¹³⁸ que nos permite comprender un concepto más allá de su uso en un único término y sus sinónimos. Aplicar esta lectura para clarificar el término «Espíritu» en Ireneo puede darnos gran amplitud y creo que es más acorde con su modo de pensar y relacionar conceptos. Sin entrar en un análisis crítico exhaustivo, una mera lectura atenta y detallada ya nos arroja algunas consideraciones de interés que presentaremos a partir de los principales «nombres» dados al Espíritu y, seguidamente, tres imágenes o metáforas especialmente significativas para nuestro tema. Esto nos permitirá, por extensión, considerar diversos textos como *pneumatológicos*, aun cuando no se nombra explícitamente al *Pneuma*.

¹³⁶ Según Briggman, aquí se situarían Loofs, Simonetti, Orbe. En contra Jaschke y Hitchcock, cf. *Theology of the Holy Spirit*, 183, notas 2 y 3, donde también él mismo se sitúa basándose en pasajes esenciales que aluden a la divinidad -espíritu- del Hijo sin identificar Espíritu Santo e Hijo, especialmente AH V 1,2 y Dem 71, cf. *Ibid.*, 183-193.

¹³⁷ En el mismo sentido Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 189; *God and Christ*, 173.

¹³⁸ Mario Alinei, «Metodologia per la costruzione di un lessico tematico», en *Atti del I seminario di studi sui lessici tecnici greci e latini. Messina, 8-10 marzo 1990*, ed. Paola Radici Colace y Maria Caccamo Caltabiano (Messina: Academia Peloritana dei Pericolanti, 1991), 31-45. Es interesante caer en cuenta cómo al analizar léxico técnico solemos obviar términos comunes que están a la base. Por ejemplo, no podríamos concebir ni realizar actividades económicas sin *pagar, vender...* pero son vocablos de un uso tan habitual que suelen quedar fuera del léxico técnico de la economía. «Per tutto questo, i lessici tecnici avrebbero molto da guadagnare da un'analisi preliminare della terminologia comune del campo in esame» (*Ibid.*, 41).

Veamos primero los dos «nombres»: Sabiduría y Manos de Dios.

- **Espíritu, Sabiduría de Dios**

Mención especial merece el término *Sophia*, pues igual que denominamos Hijo al Verbo, es llamado «el Espíritu, Sabiduría de Dios (*Spiritus autem Sapientia Dei vocatur*)» (Dem 5)¹³⁹.

Si bien era frecuente identificar al Espíritu con la Sabiduría entre los valentinianos, entre los Padres es muy extraño. Como hemos dicho, lo habitual era identificar la *Sophia* con el Hijo¹⁴⁰. Según C. I. González solo encontramos dos antecedentes: Teófilo de Antioquía (*A Aut* 1, 7,3) y la *Homilía Clementina* XVI,12 (PG 2,373)¹⁴¹. La gran diferencia con Ireneo es que Él *solo* y *siempre* lo aplica al Espíritu¹⁴². El texto bíblico clásico para referirse al Hijo como Sabiduría es Prov 8,22 que Ireneo cita una sola vez y no lo aplica al Verbo sino al Espíritu, como hemos visto (cf AH IV 20,3)¹⁴³.

Nos remitimos al consenso general de los críticos que sitúan esta identificación ireneana de Espíritu y Sabiduría siguiendo la tradición judía y oriental, posiblemente desde Siria o Palestina, sin negar el influjo directo de Teófilo¹⁴⁴.

Esta identificación aparece siete veces en AH y dos más en Dem¹⁴⁵. Podemos comprobar cómo el pensamiento de Ireneo va evolucionando y asentando conceptos según avanza en sus libros. Por eso, aunque los textos más claros están en AH IV 20, «the roots of

¹³⁹ Cf. Dem 10; 32; II 30,3,9; IV 7,4; IV 20,1.2.3.4.9; IV 27,1; V 2,3; V 3,3; V 20,1; V 36,3.

¹⁴⁰ «¿Por qué no identificar Sophia con el Logos, como lo habían hecho y lo harían otros?», se pregunta Orbe, cf. *La teología del Espíritu Santo*, 697.459-461.

¹⁴¹ Id., “Creo en el Espíritu Santo”, 33, nota 49.

¹⁴² Probablemente Fantino es el único que no cree probada con certeza tal asociación en Ireneo, cf. *La théologie d'Irénee*, 287-291.

¹⁴³ Según *Biblia Patristica*, también se citaría en AH V 17,1 pero no se refleja ni en la edición crítica de Rousseau ni en la de Orbe. Cf. *Ibid.*, 1, 206.

¹⁴⁴ Cf. Briggman, *Holy Spirit*, 126-127. En la misma línea con diversos acentos cita a Lebreton, Kretschmar, Orbe, Jaschke, Robinson, Rousseau. Reconocemos con ellos la influencia directa de Teófilo y a la vez subrayamos la diferencia clara con Ireneo que reserva dicho título para el Espíritu Santo.

¹⁴⁵ AH II 30,9; III 24,2; IV 7,4; IV 20,1; IV 20,2; IV 20,3; IV 20,4; Dem 5; 10. Aunque es obvio, no incluimos aquí tres citas de Is 11,1-3 («reposará sobre él el Espíritu de Dios: espíritu de sabiduría e inteligencia...»), en AH III 9,3; III 17,1; Dem 9.

his identification of the Spirit with Wisdom lie in AH II»¹⁴⁶. Especialmente en AH II 17,7-8 texto que ya hemos citado al hablar de la simplicidad divina cuando Ireneo rebate las emanaciones de eones gnósticas. Y concluye diciendo:

«En efecto, si (el Verbo) está en el Padre y tiene conocimiento, no puede ignorar a aquel en el que existe, es decir a sí mismo (*Si enim existens in Patre cognoscit, hunc in quo est, hoc est semetipsum, non ignorat*). Igualmente las Potencias que de él nacieron y siempre están ante él para servirlo, no pueden ignorar a aquel que las emitió, como los rayos no pueden ignorar al sol. Por eso no es posible que la Sabiduría nacida de tal emisión y que habita en el Pléroma haya caído en pasión y por esta causa haya concebido tan grande ignorancia. Aunque es posible que la Sabiduría de Valentín haya nacido por una emisión del diablo, y por ello haya caído en todo tipo de pasiones y haya dado frutos de inconcebible ignorancia. Pues, ya que cuando ellos dan testimonio de su Madre, dicen que ella nació de un Eón perdido, sobra buscar el motivo por el cual los hijos de tal Madre siempre anden nadando en el Abismo de su ignorancia» (AH II 17,8).

Briggman descubre dos intereses principales en este texto. Por un lado, denunciar los errores de la doctrina gnóstica de la creación, que no tiene en cuenta la importancia de la Sabiduría, especialmente al crear la materia¹⁴⁷. Y en segundo lugar un interés no explícito pero «much more important for the construction of his own theological account, he is creating semantic space for the proper understanding of the figure of Wisdom»¹⁴⁸. Decididamente, Ireneo quiere rescatar la Sabiduría del entramado gnóstico en que se había encerrado. Hasta el punto de no volver a utilizar el término *sapientia* aplicado a la sabiduría valentiniana y reservarlo sólo como nombre del Espíritu Santo¹⁴⁹.

Coincide con los gnósticos en la importancia del término, en adjudicarle un rol central en la creación y en asociarlo con el Espíritu, aunque ambos lo entiendan de formas opuestas: «Por la actividad de la Sabiduría de Dios la creación fue modelada» (AH V 36,3) y adquiere una especial armonía, atributo que Briggman más resalta entre las acciones del Espíritu para Ireneo¹⁵⁰. Sin negarlo, coincidimos más en este punto con J. Daniélou viendo la acción

¹⁴⁶ Briggman, *The Holy Spirit*, 131.

¹⁴⁷ En *La Hipóstasis de los Arcontes*, Sophia introduce con sus dedos la luz en la materia, es llamada Pístis y su hija es Zoé, cf. Antonio Piñero, Josep Montserrat, Francisco García, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I* (Madrid: Trotta, 1997), 352-353.

¹⁴⁸ Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 132.

¹⁴⁹ La comparación es muy significativa: desde el inicio de AH hasta II 17,8, *Sophia* aparece 45 veces; desde aquí hasta el final, solo 2, en AH IV 33,3 y IV 35,4. Cf. Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 132, nota 103.

¹⁵⁰ Cf. *Theology of the Holy Spirit*, 136-146. Así lo cree por el modo ireneano de entender la Sabiduría, tanto desde la filosofía griega como por contraste con los gnósticos.

santificadora del Espíritu como pneumatología ireneana, especialmente unida al crecimiento de lo creado, del ser humano, es decir, un dinamismo *antropológico* que en sí mismo es divinizador y, por lo mismo vivifica y crea armonía. Rasgo que esperamos mostrar a lo largo del trabajo¹⁵¹.

De esta manera, se reafirma nuestra propuesta de ampliar el campo semántico de Espíritu y comprobar que hay verbos que se repiten sistemáticamente, ya estén unidos a la Sabiduría o al Espíritu directamente.

- ***Manos de Dios, «esto es, el Hijo y el Espíritu» (AH IV Pr 4)***

Posiblemente, el Hijo y el Espíritu como las manos del Padre es la imagen más conocida de la teología ireneana y una de las que expresa con mayor alcance su pensamiento¹⁵², no solo protológico y antropológico, sino también profundamente trinitario y con raíces bíblicas¹⁵³. Además, esta analogía refuerza la comprensión inmanente de la Trinidad en Ireneo y no solo económica, tal como ha puesto de manifiesto recientemente David Lees. Él distingue una *taxis* divina (Padre-Hijo-Espíritu) y otra divinizante (Padre-Espíritu-Hijo), a partir de la imagen de las Dos Manos de Ireneo:

«This text (AH IV,20,5) seems to suggest that in the economy as a whole the Spirit precedes the Son. On an individual level too there seems to be a similar precedence of the Spirit in “those who are saved”, who -Irenaeus tells us- “ascend through the Spirit to the Son, and through the Son to the Father” (V,36,2). Also in the *Demonstration of the Apostolic Preaching* Irenaeus insists on the Spirit having a precedence on the Son in our going to the Father»¹⁵⁴.

Por tanto, no coincidimos aquí con Briggman cuando defiende que esta analogía de las Manos en Ireneo debe ligarse a la plasmación del ser humano y no extenderse a otras

¹⁵¹ «Nótese que la acción del Espíritu está ya presente en la creación, pero ahora se carga el acento sobre la santificación», Jean Daniélou, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, 351.

¹⁵² Cf. Dem 11; 26; III 11,9; IV 7,4; IV 20,1; IV 20,4; V 28,4; V 36,3; IV 38,3. Cf. A. Orbe, *Introducción I*, 230-254.

¹⁵³ Cf. Job 10,8; Sal 8,7; Sal 119,73; Sab 3,1.

¹⁵⁴ David Lees, “The two *manus Dei*: the distinction between the divine *taxis* and the divinising *taxis* in Irenaeus of Lyons”, en *Irénee de Lyon ou l'unité en question. Colloque Scientifique International* (Lyon, UCLY, 8-10 Octubre 2020), no publicado.

actividades creadoras de Dios para fundamentar su teología trinitaria¹⁵⁵. Es una distinción un tanto artificial que no aparece en los textos ireneanos:

«(Dios) se ha servido, para realizar todas las cosas, de los que son su progenie y su imagen o sea el Hijo y el Espíritu Santo, el Verbo y la Sabiduría (*ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, hoc est Filius et Spiritus, Verbum et Sapientia* / διακονεῖ γὰρ αὐτῷ τὸ ἴδιον γέννημα πρὸς τὰ πάντα καὶ αἱ ἴδιαι χεῖρες, τουτέστιν ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα, ὁ Λόγος καὶ ἡ Σοφία), a quienes sirven y están sujetos todos los ángeles» (AH IV 7,4)¹⁵⁶.

El texto griego dice: «Se ha servido ... de su progenie y sus propias manos, o sea el Hijo y el Espíritu Santo» y también aparece en el texto armenio, en lugar de « semejanza » (*figuratio sua*). Autores como Barnes han querido explicar esto suponiendo un desarrollo fallido por parte de Ireneo al unir semejanza y Espíritu, pero no deja de ser una mera hipótesis -atractiva- para la que no tenemos datos (cf. AH V 1,3)¹⁵⁷.

Hay diversas teorías sobre las fuentes en que Ireneo se basa para tomar esta imagen, que además de estar en consonancia con el relato de Gn 2,7 contrasta teológicamente con la doctrina gnóstica y su desprecio a la materia, a todo lo manual.

Lebreton se inclina por la tradición bíblica hebrea y le siguen Lawson, Mambrino y Barnes. Loofs y Robinson prefieren hablar de una tradición previa en Asia Menor común a Teófilo e Ireneo. Briggman defiende que proviene de Teófilo, aunque como dijimos al hablar de la Sabiduría, Ireneo la desarrollaría mucho más. En todo caso, como el propio Briggman propone, no nos parecen razones excluyentes sino complementarias, pues de hecho la tradición judía influyó claramente en Teófilo¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Cf. Id. *Theology of The Holy Spirit*, 114. En la misma línea está Barnes, "Irenaeus' Trinitarian Theology", 101-104, en contra de Lawson, Swete y Steenberg (buen resumen de estas posturas en Briggman, *Theology of The Holy Spirit*, 114, nota 41). Otros autores que leen la imagen ireneana plenamente trinitaria: Myk Habets, *The Anointed Son. A Trinitarian Spirit Christology* (Oregon: Pickwick Publications, 2010), 65-66; Kilian McDonnell, *The Other Hand of God. The Holy Spirit as the Universal Touch and Goal* (Collegeville: Liturgical Press, 2003), 3: «The Son and the Spirit function, in Irenaeus's graphic image, as the two hands of the Father at work in history to change, transfigure, and open the way back to the source and goal of all, the Father (...) If pneumatology and christology are not kept within this movement, they lose their primary location».

¹⁵⁶ «Que tanto el Hijo como el Espíritu Santo sean *gennema* (progenie) del Padre, es claro, por ejemplo en IV, 6,6 y 20,3. Nótese que en siglos posteriores, a partir de la disquisición de Orígenes acerca de la *procedencia* al interior de la Trinidad, ser "progenie" del Padre se reserva al Hijo, como su carácter personal, a diferencia del Espíritu Santo», C. I. González, *Contra los Herejes*, nota 369.

¹⁵⁷ Cf. Barnes, "Irenaeus' Trinitarian Theology", 93-96.

¹⁵⁸ Cf. Las distintas posturas en Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 104-106. Hay dos citas explícitas de Teófilo comentando Sal 32,6.9 y Sal 148,5: «Dios hizo todas las cosas por su Verbo y Sabiduría. "En su verbo fueron afirmados los cielos y en su espíritu toda la fuerza de ellos" (Sal 32,6)», *A Aut 1, 7,3* (FuP 16, 75-77).

Desde el principio son los dos, el Hijo y el Espíritu, como manos de Dios, «quienes se habían acostumbrado en Adán a ordenar, sostener y apoyar a su criatura y a ponerla y cambiarla donde querían (*Assuetae enim erant in Adam manus Dei coaptare et tenere et bajulare suum plasma et ferre et ponere ubi ipsae vellent* / Εἰθισμέναι γὰρ ἦσαν ἐν τῷ Ἀδάμ αἱ χεῖρες τοῦ Θεοῦ ρυθμίζειν καὶ κρατεῖν καὶ βαστάζειν τὸ ἴδιον πλάσμα καὶ φέρειν καὶ τιθέναι ὅπου αὐταὶ βούλονται)» (AH V 5,1)¹⁵⁹.

Es la imagen que sitúa el Espíritu en la creación y modelación personal de todo ser humano junto al Verbo y, que también recogerán otros Padres¹⁶⁰. No en vano, *plasma* aparece en todos los pasajes donde se citan las manos de Dios¹⁶¹.

No en todos los pasajes aparecen las manos en plural, distinción que algunos Padres basaban en la misma Escritura: «si a Dios le bastó una mano para la obra de la creación, cuando se dispuso a crear al ser humano tuvo que recurrir al uso de las dos (...) poniendo de manifiesto la mayor dignidad del ser humano con respecto al resto de criaturas»¹⁶². En Ireneo, lo que a primera vista podría parecer ambigüedad terminológica puede ser simple evolución de su pensamiento. Aparece la Mano de Dios sólo referida al Verbo en AH III 21,10; III,22,1; V 5,2; V 15,2-4. No parece ser casual que, de modo similar, mientras que los Padres identifican mayoritariamente la Mano de Dios y la Sabiduría con el Hijo, ambas son aplicadas por Ireneo al Espíritu; dos «nombres» clave con los que distingue cada vez con mayor nitidez el Logos del Pneuma¹⁶³.

Clemente Romano también usa esta imagen en *Primera Carta de Clemente de Roma a los Corintios* 33,4 (SC 167, 154s; FuP 4, 113). Y algún texto gnóstico como *Las Enseñanzas de Silvano* 114, 34 dice que Dios creó todas las cosas con su mano «llamada Cristo», cf. Antonio Piñero, Josep Montserrat y Francisco García, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* III (Madrid: Trotta, 2000), 291-292.

¹⁵⁹ Tomamos la traducción de C. I. González pero es sugerente captar los matices que da a cada verbo la traducción de Orbe: concertar por ordenar, aprehender por sostener, llevar a cuevas por apoyar, conducirlo por ponerlo y colocarlo por cambiarlo (cf. Id., *Teología de San Ireneo* I, 239-240).

¹⁶⁰ Jesús Espeja liga esta imagen ireneana con la afirmación tomista: «La salvación del género humano se lleva a cabo por el Hijo encarnado y por el don del Espíritu Santo» (*STh* I, q. 32, a.1 sol. 3), cf. Id., *Creer en el Espíritu Santo* (Madrid: BAC, 1998), 36, nota 20.

¹⁶¹ AH IV pr., 4; IV 20,1; V 1,3; V 5,1; V 6,1; V 28,4; Dem 11. Constatan esta relación Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 114; Robinson, *The Demonstration of the Apostolic Preaching*, 80; Mambrino, «Les deux mains de Dieu» dans l'oeuvre de saint Irénée», *NRTh* 79 (1957): 355-370, aquí 358.

¹⁶² José Serafín Béjar, «Personas en gratuidad: La acción del Espíritu Santo», *SalT* 108 (2020): 417-429, aquí 420.

¹⁶³ Cf. Vincenzo Loi, *Novaziano. La Trinità. Introduzione, testo critico, traduzione, commento, glossario e indici* (Torino: Società editrice internazionale, 1975), 242.

De hecho, hasta AH IV pr 4, Ireneo no habla de las dos manos juntas y en AH III 21,10 solo aparece el Hijo¹⁶⁴. Cuando no aclara *quién* es esa mano o manos, solemos encontrar términos que nos remiten con claridad al campo semántico de *Espíritu* descrito anteriormente: poder, arte, humedad, modelar, perfeccionar¹⁶⁵.

Con mucho menor peso, pero en íntima relación, aparece el *Dedo* de Dios, «que es lo que sale del Padre en el Espíritu Santo» (Dem 26)¹⁶⁶. Esta variación subraya la acción liberadora de Dios que interviene en la Historia y que después, con Jesús, se convertirá en poder para curar y expulsar demonios (cf. Lc 11,20; Mt 12,28).

En el fondo ambas imágenes señalan al Espíritu como Dios dador de vida y recreador de esa misma vida, ya sea liberando de la esclavitud en Egipto, estableciendo la Ley para que el pueblo viva o curando y sanando la primera plasmación dañada.

Para Ireneo, no solo amasaron las manos del Padre a Adán, sino que siguen modelando cada nueva criatura desde el seno materno hasta el final (cf. AH V 15,2)¹⁶⁷. Y juntos, Hijo y Espíritu, Verbo y *Sophia*, siguen actuando a lo largo de toda la historia de salvación. Por tanto, de lo que no hay duda es que Ireneo concibe la creación de todo ser humano con la participación del Espíritu¹⁶⁸.

¹⁶⁴ Este es el principal argumento por el que Briggman defiende que la fuente principal de Ireneo en este tema es Teófilo, ya que probablemente, aún no había leído *A. Aut.*, cf. *Theology of the Holy Spirit*, 107. Dos textos más donde aparece *manus* no estarían refiriéndose a esta imagen sino al poder de Dios: AH III 10,4 («en su mano están los confines de la Tierra», Sal 95) y III 16,4 («El Señor triunfó sobre Amalec con mano oculta», Ex 17,16). Briggman defiende que en la segunda cita sí estaría identificando la Mano de Dios con el Hijo, al confrontarlo con Justino en *Dial.* 49.1, cf. *Theology of the Holy Spirit*, 108-110. A nuestro juicio, haya dependencia de Justino o no, nos parece una afirmación sin base suficiente y creemos que está en la misma situación que AH III 10,4.

¹⁶⁵ Cf. AH III 10,4; IV 2,4; IV 15,1; IV 19,2; IV 39,2,3; V 1,3; V 5,1; V 15,1; V 16,1; Dem 91.

¹⁶⁶ Cf. AH IV 29,2.

¹⁶⁷ Convicción ya presente en la fe mesopotámica, no tan lejana al ámbito cultural de Ireneo. Para nosotros tiene gran importancia porque nos sitúa en la modelación del Verbo encarnado en el vientre de María y, por tanto, modelado e impregnado desde el principio en su humanidad, por el Verbo y el Espíritu. Lo veremos en capítulo 2 dedicado a la antropología.

¹⁶⁸ Cf. Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 122.

3.3 Imágenes y acciones pneumatológicas

Además de referirse al Espíritu como Sabiduría y mano de Dios, Ireneo repite ciertos verbos y acciones significativas que, por el modo en que lo liga al Espíritu, podríamos calificarlas de pneumatológicas, aun cuando no siempre lo explicita:

- «Siendo el Espíritu el que nutre y da el crecimiento» (AH IV 38,3), así también perfecciona, adorna, es don y arte de Dios¹⁶⁹.
- Es poder, «*virtus* o δύνναμις» de Dios (AH III 1,1)¹⁷⁰.
- El Espíritu «muestra al Verbo» (Dem 5) y nos conduce a Él pues sin el Espíritu sería imposible siquiera verlo (cf. Dem 7). Y por su medio, también, el Padre se manifiesta (AH IV 20,6)¹⁷¹.
- «El Espíritu ha plasmado el hombre a semejanza de Dios» (Dem 5)¹⁷².
- Armoniza, «pone en orden y forma (...) por Él lo dispuso todo» (Dem 5)¹⁷³.
- Por Él «fueron enviados los profetas» (Dem 49)¹⁷⁴.
- Une, mezcla, es artífice de comunión, no solo en la Iglesia sino personal, en Cristo, en la persona misma, entre lo divino y lo humano, «entre la carne y el espíritu» (AH IV 18,5)¹⁷⁵.
- «La fortaleza del Espíritu absorberá la debilidad de la carne» (AH V 9,2) para la incorrupción o la inmortalidad, para Dios¹⁷⁶.

¹⁶⁹ *Adornare, ornata...* Cf. AH II 25,1; IV 20,2; IV 39,2.3; V 2,3; V 3,2; V 8,1; V 16,1-2; V 18,1; V 36,3...

¹⁷⁰ Cf. Dem 11; AH I 23,1; II 30,3; II 31,2; II 32,5; III 20,1.2; IV 5,1.2; IV 20,2; IV 29,2; V 2,3; V 3,1.2.3; V 6,2; V 18,1... Convicción compartida con Tolomeo: «Sophia es la Dynamis universal, principio de todas las δυνάμεις o virtudes del Universo» (cf. Orbe, *La teología del Espíritu Santo*, 471). En Justino, sin embargo, la ambigüedad al aplicarlo al Logos es mucho mayor: «Dynamis de Dios era su Logos» (*1 Apol* 14,5), citado por Orbe, *Introducción* I, 103. Para conocer variaciones en este tema de otros Padres prenicenos, cf. Orbe, *Introducción* I, 96-106.

¹⁷¹ Cf. AH IV 20,5; IV 20,9; IV 38,1; V 36,3...

¹⁷² Cf. Dem 11; AH III 21,20; IV 39,2; V 6,1; V 15,1.3; V 16,1; V 16,1...

¹⁷³ *Aptare, apta, consonantia, disponere...* Cf. AH I 22,1; I 25,1; I 30,9; II 25,1.2; II 30,9; III 25,1; IV 7,4; IV 20,1.3.4; IV 38,3...

¹⁷⁴ Cf. Dem 3; 6; 73; 89; 100; AH III 12,15; IV 20,5.6.8; IV 33,10...

¹⁷⁵ Tema abordado al explicar la unión cristológica en Ireneo. Cf. Dem 97; III 11,9; IV 14,2; IV 20,4; V 1,1.3; V 2,1.2.3; V 6,1; V 8,1; V 9,2.3; V 11,1; V 12,2; V 13,4... Para profundizar en los diversos matices de cada uno de ellos, cf. Orbe, *Teología de San Ireneo* I, 280-282. 294-296. 410-411; F. Montgomery Hitchcock, "The Doctrine of Holy Communion in Irenaeus", *The Church Quarterly Review* (1939-1940): 206-225.

¹⁷⁶ Cf. AH II 19,6; III 19,1; III 20,1; III 21,8; IV 36,6; IV 38,4.8; V 5,2; V 8,1; V 9,2; V 13,3; V 20,2...

Ciertamente, algunas de estas acciones se aplican también al Hijo: perfecciona lo creado (cf. AH IV 6,7), comunica el mensaje a los profetas (cf. Dem 38), lo hace crecer en su semejanza (cf. AH III 20,2; IV 6,7), haciéndose carne restituye la comunión con Dios (cf. AH III 18,7), es quien une y mezcla en comunión (cf. AH III 16,1; IV 13,1; V 14,3). Ahora bien, ninguna de ellas aparece aplicada al Hijo con la densidad identificativa con que se atribuyen al Espíritu Santo.

Pero sobre todo quisiéramos detenernos en dos imágenes muy significativas para su incipiente pneumatología: agua o humedad (rocío, lluvia, agua...) y semen de vida.

- **El agua que vivifica y nutre**

Con mucha frecuencia aparece en Ireneo el Espíritu como rocío o lluvia¹⁷⁷, humedad¹⁷⁸... pues «son muchas las aguas del Espíritu de Dios» (AH IV 14,2) y es el mismo Verbo quien nos da «a beber del Espíritu» (Dem 89)¹⁷⁹.

Joaquín Blas Pastor hace una interpretación más cristológica del Espíritu «como agua que mana de la Carne glorificada de Cristo». A nuestro parecer esta fecundidad del Espíritu Santo en Ireneo es capacidad propia o junto al Padre y el Hijo en cuanto Dios uno. De hecho, la mayoría de textos en que Ireneo habla del Espíritu como agua o humedad no aparece en relación causal con Cristo de ningún tipo¹⁸⁰.

El agua del Espíritu es una imagen asociada a la vida verdadera, como comenta Ireneo al recordar a la samaritana (Jn 4,7) a la que prometió el «agua viva» (AH III 17,2). Es la humedad del Espíritu que necesitamos «para no quemarnos, ni volvernos infructuosos» (AH III 17,3), como barro duro y seco que somos. Y así, cada cual responde a la tarea de acoger y

¹⁷⁷ Cf. Dem 99. 32; AH III 17,2.3; IV 20,3; V 12,2; V 15,1; V 33,3; V 34,1.

¹⁷⁸ Cf. Dem 89; AH III 17,2; IV 39,2; V 33,3; V 15,3.

¹⁷⁹ Sobre las raíces bíblicas de esta analogía “agua, humedad” y Espíritu Santo, cf., Orbe, “El Espíritu en el bautismo de Jesús”, *Gr* 76, 4 (1995): 663-699, aquí 678-680.

¹⁸⁰ Id., *Gustando a Dios*, 168.

llevar a portar el «don de Dios» o «don de Cristo» (no siempre dice «Espíritu» y sin embargo parece claro que habla de Él)¹⁸¹:

«Conservamos esta fe, que hemos recibido de la Iglesia, como un precioso perfume custodiado siempre en su frescura en buen frasco por el Espíritu de Dios, y que mantiene siempre joven el mismo vaso en que se guarda. Este es el don confiado a la Iglesia, como el soplo de Dios a su criatura, que le inspiró para que tuviesen vida todos los miembros que lo recibiesen. En éste se halla el don de Cristo, es decir el Espíritu Santo, prenda de incorrupción, confirmación de nuestra fe, y escalera para subir a Dios» (AH III 24,1).

En este sentido, AH IV 39,2-3 es un texto paradigmático donde Ireneo identifica la humedad de nuestro barro con la capacidad de ser moldeables y por tanto dejarnos asemejar a la Imagen sin rechazar el arte de Dios: no como una pieza acabada sino como plasmación viva y dinámica (cf AH IV 39,3)¹⁸². Lo analizaremos en detalle en la antropología pues, a nuestro juicio, Ireneo no entiende al ser humano ajeno a esta acción del Espíritu.

El Espíritu no solo es agua para nuestra sed, sino que también nos nutre y hace crecer. Es «la humedad» que empapa la tierra, la fecunda, la hace germinar y nos recuerda la sinergia imprescindible que requiere la obediencia de la fe, acogiendo al Espíritu como un injerto¹⁸³:

«Para que nosotros, dando gusto a la carne, no vayamos a rechazar el injerto del Espíritu (*non gratificantes carni respuamus insertionem Spiritus / Τοῦθ' ἵνα μὴ χαρίζομενοι τῇ σαρκὶ ἀποπτύσωμεν τὸν ἐγκεντρισμὸν τοῦ Πνεύματος*) (...) Si por la fe (los hombres) se vuelven mejores y acogen el Espíritu de Dios, germinan como espirituales (*si quidem per fidem profecerint in melius et assumpserint Spiritum Dei et illius fructificationem germinaverint, erunt spirituales / ἔὰν μὲν διὰ τῆς πίστεως χωρήσουσιν ἐπὶ τὸ βέλτιον καὶ ἐπιδέξονται τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν αὐτοῦ καρποφορίαν ποιήσουσιν, ἔσονται πνευματικοί*) (...) En cambio, si rechazan al Espíritu y perseveran en lo que eran antes, buscando más la carne que el Espíritu (*si autem respuerint Spiritum et perseveraverint in eo quod fuerant ante, magis carnis esse volentes quam Spiritus / ἔὰν δὲ ἀποπτύσωσι τὸ Πνεῦμα καὶ μείνωσιν ὅπερ ἦσαν τὸ πρότερον, μᾶλλον σαρκὸς εἶναι θέλοντες ἢ Πνεύματος*), entonces justamente se les

¹⁸¹ Cf. AH IV 14,2; IV 36,2; IV 37,1. Tengamos en cuenta que esta contención no es lo más propio de la teología ireneana, puesto que no expresa la mezcla entre los elementos ni el dinamismo continuo. Aun así, recordemos que era convicción común en la antigüedad saber que el continente se transforma en la misma cualidad de lo contenido. Además, es práctica habitual en Ireneo utilizar los mismos conceptos gnósticos para rebatirlos en sus mismos términos (cf. AH I 21,5; I 30,12; II 19,6).

¹⁸² Cf. Orbe, *La teología del Espíritu Santo*, 466-467.

¹⁸³ Cf. AH IV 20,12; V 10,2.

aplica aquello: “La carne y la sangre no poseerán el reino de Dios” (1 Cor 15,50)» (AH V 10,1)¹⁸⁴.

El injerto hace que los hombres -naturalmente carnales- sean desde dentro y por propia libertad, espirituales. De nuevo, no se trata de anular la carne y elegir el Espíritu sino de que éste se injerte y solo así, desde dentro, como una transfusión de savia nueva, haga germinar la propia humanidad estéril.

Esa fuerza germinal del Espíritu nos abre a otra imagen, también íntimamente ligada con su capacitación para dar vida, pero que merece un apartado propio dada la relevancia que tenía en la literatura gnóstica: el *sperma*.

- «El semen (semen/σπέρμα) de la vida que es el Espíritu» (AH IV 31,2)

Las referencias al semen cuando Ireneo denuncia la cosmovisión gnóstica son múltiples, pues pareciera que «estos herejes tienen en su mente más la imagen que corresponde a un amante no correspondido, que la de una sustancia espiritual y divina» (AH I 1,1)¹⁸⁵:

«Este Abismo (*Bythos*) decidió emitir el Abismo como Principio (*Archè*) de todas las cosas: entonces depositó este como Semen (*Sperma*) que había pensado emitir, en el vientre del Silencio, que era su compañera. Esta recibió el semen y quedando preñada engendró la Mente (*Noûn*), según la imagen y semejanza del que lo había emitido, y la única capaz de captar la grandeza del Padre. A la Mente también lo llaman el Unigénito (*Monogenê*) o bien el Padre o el Principio de todas las cosas. Junto con él fue emitida la Verdad (*Alêtheia*)» (AH I 1,1).

Ireneo, más allá de las críticas gnósticas, sólo identifica *sperma* como Espíritu una vez, al comentar el pasaje de Lot y sus hijas (cf. AH IV 31,1-3). No lo resaltamos por la abundancia de citas sino por su posible alcance ya que siendo un término común entre los herejes y con una aplicación tan ambigua es al menos extraño que Ireneo lo use si no es porque le parece relevante:

¹⁸⁴ Traducción propia a partir de C. I. González y A. Orbe. Especial interés tiene el tiempo verbal que implica desechar «ser introducidos en el injerto» para afirmar «recibir como injerto», cf. Orbe, *Teología de San Ireneo I*, 464-466. Es decir, es el Espíritu divino el que se injerta en la carne humana, la rama fecunda en la dañada o estéril (y no al revés como fuerza Pablo para responder a su interés en Rm 11, 17). Según Orbe eso invalida la opción de Rousseau, cf. *Ibid*, 123.

¹⁸⁵ Cf. AH I 7,2,3; I 13,7; I 14,1; I 15,3; II 14,2,7; II 19,1.3.6; III 15, 2; III 21,9; III 22,1; III 35,1.

«El Padre del género humano es el Verbo de Dios, como se le reveló a Moisés: «¿No es éste tu Padre, el que te adquirió, te hizo y te creó?» (Dt 32,6). ¿Y cuándo infundió a la raza humana el semen de la vida que es el Espíritu, el cual nos da la vida y nos perdona los pecados? (*Quando igitur hic vitale semen, hoc est Spiritum remissionis peccatorum per quem vivificamur, effudit in humanum genus?* / Πότε οὖν οὗτος τὸ ζωτικὸν σπέρμα, τουτέστι τὸ τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν Πνεῦμα, δι' οὗ ζωοποιούμεθα, ἐξέχεεν ἐπὶ τὴν ἀνθρωπότητα) ¿Acaso no fue cuando se deleitaba viviendo con los seres humanos y bebiendo con ellos el vino de la tierra -«Vino el Hijo del Hombre que come y bebe» (Mt 11,19)-, y que se acostaba y dormía, como él mismo dice por David: «Me acosté y me dormí» (Sal 3,6)? Y como lo hizo mientras vivía y estaba en contacto con nosotros, también dice: «Mi sueño se me hizo dulce» (Jer 31,26). Lot fue figura de todo esto: el semen del Padre de todas las cosas, o sea el Espíritu de Dios por el cual fueron hechas todas ellas, se mezcló y unió con la carne, quiero decir con su plasma, y con esa mezcla y unidad dos sinagogas, o sea las dos asambleas, han engendrado de su Padre hijos vivientes para el Dios vivo (*quoniam semen Patris omnium, hoc est Spiritus Dei, per quem facta sunt omnia, commixtus et unitus est carni, hoc est plasmati suo, per quam commixtionem et unitatem duae synagogae, id es duae congregationes, fructificant ex Patre suo filios vivos vivo Deo* / ὅτι τὸ σπέρμα τοῦ Πατρὸς τῶν ὄλων, τουτέστι τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ δι' οὗ ἐγένετο τὰ πάντα, συνεκράθη καὶ ἐνώθη τῇ σαρκί, τουτέστι τῷ πλάσματι αὐτοῦ, δι' ἧς συγκράσεως καὶ ἐνώσεωσαι δύο συναγωγὰι καρποφοποῦσιν ἐκ τοῦ Πατρὸς αὐτῶν υἱοὺς ζῶντας τῷ ζῶντι Θεῷ)» (AH IV 31,2).

Nos parece importante el comentario de Ireneo al pasaje de Lot y sus hijas por la relación que establece entre Dios Padre, Hijo y Espíritu con la humanidad¹⁸⁶. Pero antes, intentemos situar esta imagen en el contexto ireneano, más allá de las digresiones gnósticas.

Es coherente con la concepción médica que se tenía en la época. Ireneo fue contemporáneo de Sorano de Éfeso¹⁸⁷ (Éfeso, 98-177 d.C.) y del mismo Galeno (Pérgamo, 130-200 d.C.). En su obra «*Definiciones médicas*» podemos ver cómo la concepción del semen unido a la mezcla (*mixtura*) de cuerpo, alma y espíritu, estaba también en los discursos científicos:

«El semen es una fuerza derretida que contiene la naturaleza del hombre; si se consigue engendrar naturaleza y materia, esa fuerza explica la generación del hombre. Dicho de otro modo: el semen es un líquido (...) es un espíritu cálido en lo húmedo que se mueve de por sí y puede engendrar un ser tal como el que emitió; también dice que es un gajo de parte humana del alma con espíritu húmedo. Zenón de Citium lo define así: es un extracto del

¹⁸⁶ Cf. Orbe, *Antropología*, 88.

¹⁸⁷ «Calificado como el primer ginecólogo de la historia», M. Carmen Massé García, *La esterilidad en la historia. Sufrirla, comprenderla y superarla* (Madrid: Dykinson, 2016), 119.

hombre, con mixtura de mayores, que el hombre transmite con la parte húmeda del alma, de modo que el nacido sea tal como el que emitió»¹⁸⁸.

Massé comenta con extrañeza médica el final de la cita, la semejanza entre el nacido y el portador del semen. Sin embargo, encontramos en Ireneo una afirmación similar refutando a los gnósticos: «todos los animales provienen por la fecundación mediante el semen de un animal de la misma especie» (AH II 30,8). Es decir, se utiliza la metáfora sabiendo que en el imaginario cultural se está afirmando, a la vez, la semejanza entre padre y nacido. En nuestro caso, semejanza *esencial* entre Dios y el género humano gracias al semen que es el Espíritu. El mismo principio que Ireneo aplica a la escena de Lot y sus hijas.

Es más, Galeno cree que el πνεῦμα está presente en el semen humano y es quien otorga la vida al feto¹⁸⁹. Por supuesto, en esta época «el varón seguía teniendo la clave en la procreación (semen con carácter activo respecto al semen femenino, claramente pasivo)»¹⁹⁰, convicción que de nuevo encaja perfectamente con la metáfora ireneana en que la mujer es la humanidad, todo ser humano. La iniciativa siempre es de Dios y a la persona sólo se le pide *conservar* el arte recibido, no perder la *humedad*. Y, como Galeno afirma desde otra perspectiva bien distinta, la vida humana plena surge en el útero, en esa mezcla que, de algún modo, integra el Espíritu:

«Según los estoicos el semen es lo que el animal excreta con el espíritu y el alma, pero no como parte (...) Dice (Hipócrates) que si la materia emitida por ambos permanece en las partes de la mujer, primeramente se mezcla y visto que la mujer queda quieta, es captado y engorda; luego concibe el espíritu»¹⁹¹.

Ciertamente, sirve esta metáfora para aunar dos sentidos básicos dados al Espíritu: fecundidad y humedad. Incluso podríamos pensar que es un modo simbólico de conceder culturalmente mayor peso teológico al Espíritu Santo en cuanto divinidad, ya que en el imaginario de la época lo masculino -y por tanto, perfecto- era el Logos y el Espíritu -como *Sophia*, femenino-, imperfecto¹⁹².

¹⁸⁸ Galeno, *Obras de Galeno*, ed. Julio B. Lafont y Aníbal Ruiz Moreno (La Plata: Universidad Nacional de la Plata, 1947), 36. Cit. por Massé, *La esterilidad en la historia*, 120.

¹⁸⁹ Amo, *El principio vital del ser humano*, 35.

¹⁹⁰ Massé, *La esterilidad en la historia*, 122.

¹⁹¹ Galeno, *Obras de Galeno*, 74-75. Cit. por Massé, *La esterilidad en la historia*, 121.

¹⁹² «Tolomeo subraya la inferioridad de *Sophia*, Espíritu Santo, frente al Verbo, Hijo. El Verbo posee un *pneuma* perfecto, masculino. Mientras *Sophia* es un Espíritu femenino, imperfecto, destinado -mediante la

Volviendo al pasaje de Lot, hay autores como Loofs y Simonetti que lo etiquetan como texto de la llamada «cristología del Espíritu (*Geist-Christologie*)», es decir, un pasaje donde se utiliza un lenguaje pneumatológico para referirse al Verbo o se habla del Espíritu para referirse en realidad al Hijo preexistente¹⁹³. Si fuera así, una primera consecuencia es entender que el Espíritu lo reciben los creyentes en Cristo y no toda la raza humana. Es decir, tendríamos que interpretar dicha imagen tipológica en clave encarnatoria.

Sin embargo, Ireneo habla de *humanum genus*, que difícilmente podríamos identificarlo «sólo» con los creyentes¹⁹⁴. Además, si asumimos cierta evolución teológica y terminológica en los escritos ireneanos, tal como venimos diciendo, no sería un argumento coherente. De hecho, esta metáfora aparece en el libro IV de AH, ya en una segunda etapa de su pensamiento. Por último, en AH V 1,3 encontramos una clara correlación conceptual sin utilizar la imagen del semen o de Lot, lo que confirmaría la posibilidad de entender que todo ser humano recibe en cierto modo el Espíritu:

«Así como al principio el aliento de vida que Dios sopló en Adán al unirse con la criatura plasmó al hombre mostrándole animal racional, así también al final el Verbo del Padre y el Espíritu de Dios, unido a la substancia de Adán como a su antigua criatura, lo transforma en hombre viviente y perfecto y capaz de recibir al Padre perfecto (*ab initio plasmationis nostrae in Adam ea quae fuit a Deo aspiratio vitae unita plasmati animavit hominem et animal rationabile ostendit, sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem / ὡςπερ ἐν ἀρχῇ τῆς πλάσεως ἡμῶν τῆς ἐν τῷ Ἀδὰμ ἢ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ πνοῆ τῆς ζωῆς ἐνωθεῖσα τῷ πλάσματι ἐψύχωσε τὸν ἄνθρωπον καὶ ζῶον λογικὸν ἀπέδειξεν, οὕτως ἐν τῷ τέλει ὁ Λόγος τοῦ Πατρὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ἐνωθὲν τῇ ἀρχαίᾳ ὑποστάτει τῆς πλάσεως τοῦ Ἀδὰμ ζῶντα καὶ τέλειον ἀπετέλεσε τὸν ἄνθρωπον, χωροῦντα τὸν τέλειον Πατέρα). De este modo, así como todos hemos muerto en la condición animal, así también todos tendremos la vida en la espiritual (*ut, quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spiritali omnes vivificemur / ἵνα, ὡς ἐν τῷ ψυχικῷ πάντες ἀποθνήσκομεν, οὕτως ἐν τῷ πνευματικῷ πάντες ζωοποιηθῶμεν*)» (AH V 1,3).*

μόρφωσις κατὰ γνῶσιν, que durará hasta la consumación final- a masculinizarse. Hay entre el Verbo y la *Sophia* la diferencia que entre el principio activo y pasivo. Mejor aún, la que va de un principio autónomo y otro que no lo es; de un elemento nacido perfecto y un infante», Orbe, *La teología del Espíritu Santo*, 474. 517ss.

¹⁹³ Sobre este concepto, cf. Briggman, *The Holy Spirit*, 10, nota 2. Sobre el concepto aplicado a AH IV 31,1-3 y las posturas de diversos autores, cf. *Ibid.*, 183-188. Nosotros coincidimos en este punto con Briggman y Hitchcock que aprecian clara distinción entre el Verbo y el Espíritu. Por la misma razón, A. Briggman niega que este pasaje (y Dem 97) sean expresión de esa llamada *Cristología del Espíritu* en Ireneo. A cambio propone AH V 1,2 y Dem 71, cf. Id., “Spirit-Christology in Irenaeus: A Closer Look”, *VigChr* 66 (2012): 1-19.

¹⁹⁴ Contra lo que piensa Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 153-154. 187. Veremos más adelante, al hablar de la *composición* del ser humano, que J. Behr también apoya la presencia del Espíritu en toda la raza humana y no sólo en los creyentes, cf. *Ascetism*, 86-115.

Lógicamente, quienes defienden la interpretación restringida a los creyentes en el comentario de Lot, también identifican en AH V 1,3 el Espíritu con el Verbo. No así Hitchcock, con quien coincidimos en este punto; más aún cuando inmediatamente Ireneo introduce la imagen de las dos manos de Dios¹⁹⁵.

No sabemos si Ireneo cifraba esta fuerza germinal de Dios (*Spiritus*) como don de la fe, ya fuera en el bautismo o tras la resurrección de Cristo. Lo cierto es que expresamente, aquí no lo dice.

Ante esto, la pregunta de Ireneo es pertinente: ¿en qué momento se infunde el Espíritu de Dios al género humano? (AH IV 31,2). Su respuesta no deja lugar a dudas: cuando Dios se relaciona con el ser humano, ya sea en las comidas de Jesús con sus discípulos, ya sea cuando hablaba por los profetas, pues «siempre está presente en la humanidad, uniéndose y mezclándose con su creatura según el beneplácito del Padre, y haciéndose carne» (AH III 16,6). De hecho, el Espíritu fecundante se sitúa al inicio de todo lo creado. También del ser humano, unido y mezclado con su plasma.

Pero esa infusión del Espíritu en el género humano tiene lugar, de una manera especial, en Jesús desde su encarnación y en su vida diaria: viviendo con la gente, bebiendo, comiendo, durmiendo... Indudablemente, Ireneo no entiende que la especial presencia del Espíritu en la humanidad, a través de Jesús, comience en su glorificación, tras la muerte.

Y una pregunta más: entonces, ¿podríamos hablar de cierta semejanza (ὁμοίωσις) entre Dios y el hombre desde su creación tal como lo concibe Ireneo?, ¿puede ayudarnos esta imagen del semen para explicar mejor el modo en que el Espíritu Santo constituye a todo ser humano desde el principio? En palabras de H. U. von Balthasar:

«Portar se extiende desde la dignidad y capacidad de mantener una carga, la carga de Dios, hasta la responsabilidad de llevarla, conllevarla y sostenerla, y la fuerza para custodiarla, como una madre a su criatura, con toda clase de ayudas y asistencias. El hombre portador de Dios es un concepto céntrico de Ireneo, el hombre que posee la aptitud y la capacidad de llevar la carga (...) Y Dios habitúa al hombre “a llevar el Espíritu de Dios”, concretamente a *capere et portare Deum*. Se trata de algo más que el bíblico y fundamental *portare*

¹⁹⁵ Controversia citada por Briggman, *Theology of The Holy Spirit*, 183-184, nota 5.

imaginem eius, o sea, que la capacidad básica del ser creado para llevar a Dios, lo que supone desde luego la “imagen y semejanza”»¹⁹⁶.

Es conocido cómo Ireneo defiende frente a los gnósticos que la semejanza de Dios en el hombre no reside sólo en la *psique* ni siquiera en el *pneuma* u hombre interior, sino en la *plasis*, en la mezcla completa¹⁹⁷. El gran problema estaba en admitir tal semejanza entre dos elementos incapaces de llegar a ningún grado de identidad: la materia y Dios. Para Ireneo, tal semejanza no solo es posible, sino que es la clave de la salvación: «*caro cardo salutis*», en feliz expresión de Tertuliano¹⁹⁸. Y todo gracias a la dinámica que el Espíritu imprime en la carne *mezclada* con el alma, si se acoge libremente.

Ahora bien, ¿podríamos hablar -según la imagen de Lot y sus hijas- de una semejanza primigenia al recibir el Espíritu -*semen*- por pura gracia cuando somos creados? Creemos que sí:

«Si el Hijo, Imagen de Dios, imprimió en el barro de Adán su propia Forma -la del futuro Verbo encarnado-¹⁹⁹, asimismo el Espíritu, Similitud perfecta de Dios, infundió en él un germen de sí, para asimilarlo al *Pneuma* del Padre; de modo que, sin dejar de ser sustancialmente barro (y materia corruptible), revistiera con el tiempo la forma y propiedades dinámicas del Espíritu y se tornara cuerpo espiritual (incorruptible, inmortal, eterno)»²⁰⁰.

Para Ireneo, en esta *fecundación pneumatológica* inicial ya se nos confiere, en potencia, la comunión con Dios y por tanto la capacidad de asemejarnos con Él sin dejar nunca de ser barro, materia, cuerpo. Seremos carne, en definitiva, pero fecundada por el Espíritu (evitando excesos gnósticos o tentaciones panteístas).

¹⁹⁶ Id., *Gloria* II, 57. Mambrino también lo expresa con gran belleza: «Mais cette volonté de ressemblance est au fond un désir d'intimité entre le Créatur et sa créature: il n'accepte point d'être séparé d'elle, il refuse la distance qu'elle avait placé entre eux. Il veut la refaire immortelle en l'unissant à sa propre vie divine dans la communion la plus étroite et la plus parfaite», “Les deux mains de Dieu”, 365.

¹⁹⁷ Cf. Orbe, *Antropología*, 121-148; Romero Pose, *Demostración*, 79, nota 11.1; Isidro M. Sans, *La envidia primigenia del diablo según la patrística* (Oña: PUG, 1963), 62-67; H. U. von Balthasar, *Gloria* II, 65.

¹⁹⁸ *De carnis resurrectione*, 8, 3 (PL 2, 806).

¹⁹⁹ Esta misma idea en Tertuliano, *De carnis resurrectione*, 6 (PL 2,282). Cf. GS 22.

²⁰⁰ Orbe, *Teología de San Ireneo* I, 272. Justo antes ha citado Orbe la doble semejanza según Plotino: «Hay dos clases de semejanza (ὁμοιωσις): la una exige un elemento idéntico en los seres semejantes, que se asemejan recíprocamente a partir del mismo elemento; la otra (no lo exige, sino que) una cosa se asemeja a otra, anterior, a que no cabe decir le sea semejante por reciprocidad. Esta segunda no reclama la presencia de un elemento idéntico en ambos, sino más bien uno diverso, ya que tiene lugar la asimilación de la segunda manera (*Enn* I 2,2,4ss)», *Ibid.*, 271.

Y puesto que «uno sólo es el Espíritu» (AH III 21,4)²⁰¹, preguntémonos si tiene sentido distinguir un Espíritu con mayúscula y otro distinto con minúscula, lo que supondría estar hablando de entidades distintas, en base a las ediciones críticas disponibles. Por aquí comenzaremos el capítulo dedicado a la antropología.

4. RECAPITULANDO

La Regla de fe en Ireneo no sólo afirma un Dios único, principio y creador de todo, increado y simple, frente a las doctrinas gnósticas. Además, este único Dios es Padre, Hijo y Espíritu, pues «en todo y por todo uno solo es el Padre, uno el Verbo y uno el Espíritu, así como la salvación es una sola para todos los que creen en Él» (AH IV 6,7).

Una de las ideas recurrentes sobre Ireneo que puede dificultar el acercamiento a su concepto de Dios es creer que su pensamiento huye de todo ejercicio especulativo, se aleja de conceptos literarios, retóricos o filosóficos y, por tanto, discurrir sobre la esencia de la divinidad está fuera de su interés. Si a esto añadimos que nos encontramos en un estadio de teología trinitaria muy incipiente y que los principales adversarios de Ireneo son las doctrinas gnósticas, es fácil confundir un supuesto rechazo del ejercicio intelectual con una sana prudencia para avanzar en el «verdadero conocimiento de Dios» (AH II 26,1) sabiendo que siempre será incompleto e insuficiente.

Hemos hablado de la sólida formación de Ireneo y el conocimiento preciso de otros pensadores con los que quiere dialogar o a los que refuta. «Conviene que nos ejercitemos» (AH II 28,1) en conocer al Incomprensible, cada cual en la medida de su capacidad natural y de la gracia que se nos conceda para ello. Ciertamente, no podemos seguir transmitiendo la imagen de Ireneo como un pastor y teólogo que apenas se formó en las principales disciplinas de su época, ajeno a una necesaria formación y ascesis intelectual al servicio de la fe para poder dialogar con las corrientes de mayor influencia y rebatirlas adecuadamente.

²⁰¹ Cf AH IV 9,2; IV 14,2; IV 20,3; IV 33,15; IV 36,7.

Una vez clarificado el rigor y el esfuerzo intelectual de Ireneo, compatible con su pensamiento menos helénico y más bíblico, más narrativo y menos analítico, comenzamos detectando los atributos que son propios de Dios Padre creador. Atributos divinos que nos servirán como filtro de lectura y un correctivo teológico interno al razonamiento ireneano, ya que tendremos que poder decir del Hijo y el Espíritu los mismos atributos divinos que establezcamos para el Padre: uno y único, increado y simple. Para Ireneo no es indiferente lo que podamos decir de la trascendencia o infinitud divina porque supondrá una perspectiva distinta desde la que hablar tanto de la divinidad del Espíritu Santo como del Verbo y su humanidad, ambas cuestiones relevantes en nuestro estudio.

El Dios origen de todo, creador *ex nihilo* (cf. AH III 10,4), en quien todo se contiene y no es contenido por nada (cf. AH I 15,5; II 1,2) es solo uno y no necesita de materia previa alguna para crear pues con Él están siempre el Hijo y el Espíritu (cf. AH IV 20,1). Dios es simple, infinito, perfecto (acabado). Por contraste, estos atributos divinos nos permiten también definir lo que no es Dios, pues la distancia entre ambos no es progresiva, es total: el ser humano es creado, compuesto, complejo, en proceso de plenitud (sin terminar), con un principio y un final.

Esta concepción unitaria de Dios excluye la multiplicación de seres divinos intermedios (cf. AH II 28,4) y, en consecuencia, el reflejo tan típico gnóstico en una graduación jerárquica de lo creado. Para Ireneo, la unidad de Dios asegura la unidad de lo creado.

En cuanto al Verbo, Ireneo afirma su preexistencia (cf. AH III 1,1; 11,5.8), su divinidad, es coeterno con el Padre (cf. AH III 18,1). Comparten la misma substancia, sin división ni mezcla (cf. AH II 17,4). También el Verbo es uno y es simple (sin multiplicidades gnósticas), increado, por más inefable que nos resulte explicarlo (cf. AH II 28,6). Por eso afirmamos que para Ireneo el Verbo existe *ab aeterno* (cf. AH III 18,1; 19,2) y no solo *ante Omnia*. De ahí la importancia de distinguir lo que Rousseau llamó «doble generación del Logos», una atemporal e intratrinitaria (cf. Dem 46-47) y otra económica en la historia humana (cf. AH III 11,8). O la «inmanencia recíproca» de Lebreton.

Por tanto, junto a autores como Briggman, Lashier o Fantino, creemos que Ireneo fue el primer teólogo en poner de relieve la Trinidad inmanente, aunque con una aún precaria

sistematización teológica. Del mismo modo que entonces, ya en Ireneo se confiesa la eterna generación del Hijo, antes de que lo hiciera Orígenes.

Esta visión más inmanente del Verbo se complementa con la rica teología de Ireneo sobre el Hijo hecho hombre, misterio que responde a dos motivos principales: por un lado, nuestra necesidad de que el Invisible se hiciera visible en la carne para aprender y retomar el camino a Dios. Por otro, iniciar realmente, más allá del ejemplo, la comunión entre lo humano y lo divino a la que todo ser humano está llamado desde el inicio. Así, el pecado no determina ni desencadena la encarnación, sino el amor de Dios acompañando su creación.

Es lo que hemos llamado «doble movimiento salvífico»: a medida que se consuma la unidad del Verbo en su carne mezclada con la fuerza del Espíritu, también se inicia la comunión humano-divina para todos.

Por eso, para la teología de Ireneo tan decisiva es la divinidad del Hijo como su verdadera humanidad, la misma carne que la nuestra (cf. AH V 14,2). Aquí estaría la verdadera singularidad de Cristo: en la unidad entre Dios y lo humano, en esta comunión progresiva y plena que se completa en Él y se inicia para cada uno de nosotros, pues «asumiéndonos en sí nos concede la salvación» (AH III 18,1).

Si en Cristo su humanidad es «su antiguo plasma» (AH III 21,10) y esta carne -que es la nuestra- crece mezclada (*commixtium*) con el mismo y único Espíritu (cf. Dem 32), la encarnación no puede reducirse a un momento, sino que se despliega a lo largo de toda la vida de Jesús. Es un dinamismo trinitario y no sólo cristológico, antropológico y no solo teológico, pues el Verbo al hacerse humano también se hizo *pequeño* (cf. AH IV 38,2), y fue creciendo como aprendiz del Espíritu. En la misma medida que plenificaba ésta comunión en sí mismo, la anticipaba y revelaba para el ser humano.

Si es así, tal proceso divinizador -de asemejamiento- en el *plasma* ya es un signo de la divinidad del Espíritu, junto al Padre y al Verbo, y no sólo como mera sustancia divina, aunque Ireneo no hable de *persona* divina, algo que sería anacrónico. Así queda atestiguado en la triple invocación bautismal que pertenece al corazón de la Regla de fe.

Si aplicamos al Espíritu los mismos atributos propios de Dios: es creador y no creado (cf. AH II 28), coeterno con el Padre y el Hijo (cf. AH IV 20,3), uno y simple (cf. Dem 5). Como ya defendió Lawson, coincidimos con Briggman, Lebreton y Lawson al afirmar que en Ireneo

el Espíritu Santo no se subordina al Hijo; tal afirmación estaría confundiendo el origen con una mediación. Y tampoco se confunden el uno con el otro, aunque por la misma impronta de unidad trinitaria, en ocasiones no sea fácil distinguir donde empieza y acaba cada cual, pues «el Verbo siempre lleva consigo el Espíritu» (Dem 5).

Nos parece importante en esta *pneumatología* incipiente y en el estilo narrativo y visual de Ireneo, no reducir su discurso a «*Spiritus / Πνεῦμα*» sino atender al concepto más allá del término. Por eso hemos analizado el campo semántico pneumatológico de Ireneo (acciones y adjetivos que le son propios, como nutrir, dar crecimiento, adornar, unir...), junto a los nombres o imágenes metafóricas asociadas con él.

Entre los nombres del Espíritu destacan *Sophia* (cf. Dem 5) y manos de Dios (cf. AH IV Pr 4). Ambos utilizados entre los Padres para el Verbo, aunque en Ireneo se da una interesante peculiaridad: es el primero en reservar dichos títulos al Espíritu Santo y no aplicarlos nunca al Verbo. Es un clásico entre los Padres prenicenos unir la Sabiduría a Prov 8,12 para fundamentar la coeternidad del Hijo pero no tanto la del Espíritu.

En cuanto a las «manos del Padre», -el Espíritu y el Hijo- se apoya Ireneo en Gn 2,7 refutando fuertemente el desprecio gnóstico a la materia. A pesar de ser una de las imágenes más conocidas de Ireneo aparece en los escritos con una clara evolución: en los primeros libros solo aparece para el Hijo y es a partir del libro IV cuando Ireneo habla de las dos manos juntas. En todo caso, de nuevo es una afirmación trinitaria, de codivinidad: no solo moldearon juntos a Adán, sino que lo siguen haciendo en cada nueva criatura (cf. AH V 15,2).

Entre las imágenes pneumatológicas de Ireneo hemos destacado dos: el Agua o Humedad (rocío, lluvia, agua...) y el Semen de vida. Ambas, desde diversas perspectivas, coinciden en unos mismos rasgos: fecunda, hace germinar, actúa discretamente aun siendo imprescindible, queda como oculto en aquello que nutre. Aun así, nos hemos detenido más en la segunda imagen por ser menos conocida y más arriesgada ya que era usada por los gnósticos con otro sentido.

Ireneo lo aplica en coherencia con la concepción médica de su época y citando el pasaje bíblico de Lot y sus hijas. Además, aporta un interesante matiz: habla de *humanum genus* (AH IV 31,2), que difícilmente podemos reducirlo a los bautizados. Afirmación que vemos confirmada en AH V 1,3, pues está en clara correlación conceptual aunque no utilice

la imagen de Lot. Si Ireneo cifraba esta fuerza germinal de Dios (*Spiritus*) como don de la fe, ya fuera en el bautismo o tras la resurrección de Cristo, ciertamente no lo dice.

Por tanto, podríamos hablar de una semejanza primigenia al recibir el Espíritu - *sperma*- por pura gracia al ser creados, pues «todos los animales provienen por la fecundación mediante el semen de un animal de la misma especie» (AH II 30,8). Somos, en cierto sentido, *de la misma especie* que Dios, nuestro progenitor, pues desde el inicio recibimos su Espíritu.

Veamos en el capítulo segundo si la antropología de Ireneo nos permite mantener esta presencia del Espíritu por creación o tal idea queda refutada.

***Cap. 2. Arte en las manos
de Dios: antropología
cristológica trinitaria***

En Ireneo la visión antropológica es determinante para construir su sistema teológico¹. Es indiscutible la centralidad de la comprensión del ser humano en cuanto tal, de Dios y de la persona de Cristo, en este nacimiento dogmático de la teología cristiana². Pero no menos decisivo nos parece el modo en que concibe al Espíritu Santo para construir su pensamiento y su antropología.

Al hablar de la imagen de Dios en Ireneo hemos intentado mostrar cómo ha influido en el análisis el convencimiento de que en él no había capacidad especulativa ni formación retórica o filosófica. Respecto a su antropología, la falta de consenso entre quienes lo estudian, especialmente en lo que concierne a la composición del ser humano, es algo que también requiere alguna explicación. Quisiéramos resaltar cuatro puntos.

- 1) No es un tema claro y unívoco en Ireneo, puesto que admite diversas lecturas y todas con suficiente fundamentación. Por tanto, hay interpretaciones que suponen hacer una opción lo más razonada posible, eligiendo a qué elementos dar más o menos peso.
- 2) Es un tema clave en su teología. El cristianismo primitivo vio con claridad que anunciar y vivir un nuevo rostro de Dios conllevaba inherentemente una nueva comprensión del ser humano. No sólo desde una perspectiva moral o ética sino antropológica. En la medida que resaltemos facetas de Dios que hasta ahora no se habían acentuado en Ireneo, puede que también su pensamiento antropológico quede matizado.
- 3) Justamente por tratarse de un tema transversal a todas las filosofías, religiones y pensamientos, no sólo hay múltiples visiones, sino que los mismos términos tienen una gran carga cultural e histórica. Es decir, el contenido que se daba a palabras como πνεῦμα, πνοή o ψυχή, en una comunidad cristiana de Éfeso en el año 50, no es el mismo que se atribuía en Jerusalén en la misma época o en Roma un siglo después o en la Europa del siglo XXI.

En este sentido nos parece sugerente la aportación de Santiago Fernández-Ardanaz cuando parte de los estudios de antropología diacrónica de Lys, frente a

¹ Cf. Ysabel de Andía, *Homo vivens*; A. Orbe, *Antropología*; Bernard Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon* (Paris: DDB, 2000).

² Cf. Matthew C. Steenberg, *Of God and Man. Theology as Anthropology from Irenaeus to Athanasius* (London-New York: T&T Clark, 2009), 1-13. 16-17.

las perspectivas más sincrónicas como las de Schmidt o Wolff. Consta una «polisemia constante» a lo largo del todo el Antiguo Testamento (AT) en los términos fundamentales (*nepeš*, *bāsār* y *ruah*), sin excluir la «prevalencia semiológica» que «nos dará el carácter particular que adquiere un determinado término antropológico en el uso de un autor o de alguna época»³. Es decir, cada *lexema* o vocablo encierra múltiples sentidos o *semas* y cada uno de ellos se organiza en «*figuras nucleares*, según el uso que se haga en un escrito determinado (*sema* contextual). El uso particular o contexto determina la prevalencia de un *sema* sobre otro de la misma figura nuclear (...) Es el uso concreto dentro de un texto el que determina el papel que juega cada *sema* dentro del *núcleo sémico*»⁴. Si esto se aplica al dinamismo de la antropología bíblica, ¿por qué no hacerlo con los textos de un autor que conoce las categorías analíticas griegas pero elige situarse en un sistema de pensamiento más narrativo y dinámico como es el semítico? Es decir, podemos afirmar que Ireneo pertenece culturalmente a un modo de pensar sintético-dinámico, que va añadiendo nuevos significados relacionados con una misma palabra en lugar de generar términos nuevos.

- 4) El modo en que definamos cómo Ireneo concibe al Espíritu Santo, nos llevará a distintas lecturas antropológicas y cristológicas, a modo de filtro interpretativo: ¿Es el mismo Espíritu el que aleteaba sobre las aguas, modela al ser humano en su creación y el que reconocemos como Dios junto al Padre y al Hijo? ¿Establece Ireneo una diferencia sustancial entre el *Espíritu* (Santo, de Dios...) y el *espíritu* en relación a la humanidad, o son decisiones tomadas por los respectivos especialistas y editores (mayúscula/minúscula)?

Creemos que tal distinción va mucho más allá de la tipografía: ¿Hasta qué punto podemos dar tanta entidad al cambio de minúscula / mayúscula en Ireneo, cuando la originalidad de los textos que conservamos no remiten directamente al autor sino a transcripciones o traducciones posteriores?⁵ ¿No sería más provechoso

³ Santiago Fernández-Ardanaz, “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre. Estudio diacrónico de los principales conceptos antropológicos”, *RCatT* XII/2 (1987): 263-311, aquí 267.

⁴ Fernández-Ardanaz, “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre”, 266-267, nota 12.

⁵ La lengua original de AH es el griego pero apenas nos ha llegado; contamos con una traducción latina íntegra que los críticos no datan con certeza (en torno al siglo III). También una traducción armenia y fragmentos siríacos de los libros IV y V. La edición de *Sources Chrétiennes* se considera una valiosa y fidedigna reconstrucción del texto griego a partir de la traducción latina y armenia pero aun así no deja de ser una interpretación filológica del pensamiento ireneano con el margen de error inevitable que eso conlleva, cf. Anche

intentar extraer conclusiones por el uso diverso que va haciendo a lo largo de los textos en una lectura de conjunto?⁶

Comenzaremos por definir los conceptos básicos de su antropología desde el marco que nos parece más iluminador: la antropología bíblica. Después analizaremos los textos de Ireneo bajo este prisma, con especial atención a la acción del Espíritu Santo en el ser humano como unidad, como *plasma Dei*, a su imagen y semejanza. Por último, nos fijaremos en el dinamismo espiritual que, a nuestro juicio, cualifica la antropología de Ireneo y la constituye cristológica y trinitariamente⁷.

1. ANTROPOLOGÍA BÍBLICA COMO CONTEXTO HERMENÉUTICO EN SAN IRENEO

Intentar comprender qué quiere decir Ireneo cuando habla de ser humano no es fácil. Podemos y debemos preguntarle desde nuestra realidad actual pero quizá no debemos convertir nuestras claves epistemológicas en su marco de comprensión. Y como necesitamos alguna referencia para leer sus escritos con la mayor fidelidad posible, nos preguntamos si la antropología bíblica neotestamentaria no sería el marco hermenéutico más adecuado. Primero, por un criterio temporal, cronológico, de cercanía; segundo, por un criterio espacial, ya que nos consta su formación en la escuela joánica junto a Policarpo; tercero, por un criterio

Belli, "Introduzione", en *Contro le eresie I*, ed. Augusto Consentino (Roma: Città Nuova, 2009), 8-9. En cuanto a Dem, aun sabiendo de su existencia por Eusebio de Cesarea, no conocimos el texto en traducción armenia hasta 1907, cf. A. Orbe, "Ireneo de Lione", en *Nuovo Dizionario patristico di antichità cristiane*, 2ª ed., dir., Angelo di Berardino (Milano: Marietti, 2006-2008), 2609-2621, aquí 2610; Susan L. Graham, "Structure and Purpose of Irenaeus' *Epideixis*", *StPatr* 36 (2001): 210-221.

⁶ El mismo Rousseau explica el uso de la mayúscula en Espíritu como una decisión interpretativa propia, cf. *Contre les hérésies. Livre V* (SC 152, 226. 233-234). Orbe replica: «Quedan sin base los escrúpulos de Rousseau para distinguir aun tipográficamente el Espíritu de Dios (en mayúscula), del espíritu del hombre (en minúscula) (...) Caen destituidas de fundamento las consideraciones del insigne editor, a quien dócilmente sigue H.-Jaschke...», *Teología de San Ireneo I*, 274-275. No en vano ya afirmaba Johannes Quasten: «parece que Ireneo, a ejemplo de san Pablo, considera casi siempre esta tercera parte esencial, el πνεῦμα, que completa y corona a la naturaleza humana, como si fuera el Espíritu personal de Dios (...) Es difícil determinar si, para Ireneo, esta tercera parte esencial del hombre es el espíritu del hombre o el Espíritu de Dios», *Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea* (Madrid: BAC, 1961), 297.

⁷ Cf. John Lawson, apoyándose en el estudio clásico de Ernst Klebba, *Die Anthropologie des Hl. Irenaeus* (Münster, 1894), considera significativo que Ireneo conciba la creación trinitariamente y su antropología esté basada en la Escritura, cf. Id., *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*, 125.199.

holístico ya que es evidente su cimentación en la Biblia y la Tradición para discernir la verdad de la fe y lo que no es propio de ella frente a posturas heréticas.

Desde el pensamiento bíblico, cuando el ser humano muere, expira. La vida o soplo vital está asociada a la respiración que procede directamente de Dios (cf. Gn 2,7). Así ocurre con el mismo Jesús en la Cruz; en Lc expira (Lc 23,46) y en Jn entrega el espíritu (Jn 19,30). El paralelismo entre morir-dejar de respirar y entregar el espíritu refleja la convicción cultural de este elemento como soplo de vida, al menos en el contexto de Lucas y Juan, los más cercanos a Ireneo⁸.

Pero no hay un único modo de comprender este soplo vital. Se relaciona con «espíritu» y también con «alma». Y ambos sólo podremos entenderlos teológicamente a la luz de la «carne». Por eso creemos fundamental iniciar con un análisis de estas palabras en la antropología bíblica.

1.1 Espíritu, alma y cuerpo

Creemos que es importante clarificar cómo entender cada una de las palabras o realidades que vamos a manejar intentando comprender la antropología irenenana. Al menos, queremos declarar nuestra posición en cada una de ellas, como hemos hecho previamente al decidir que *Spiritus* siempre se refiere a un mismo y único Espíritu, el Espíritu de Dios. Comenzaremos por aquí (*ru^aḥ/pneûma*) y después hablaremos de *nepes̄* y *bāsār*⁹. Sólo entonces podremos estudiar la relación entre ellas en cada ser humano, objetivo principal en este momento de nuestro estudio.

- **Ru^aḥ – Pnēûma - Spiritus**

Con cada concepto partiremos del hebreo y desde ahí la traducción al griego y al latín posterior. En este caso, el origen de la palabra se mueve en el campo semántico de la naturaleza; posiblemente, en hebreo y arameo bíblico *ru^aḥ* fuera una palabra onomatopéyica,

⁸ Y muchos otros textos: «Retiras tu soplo y expiran (...) Envías tu aliento y son creados» (Sal 104,29-30); «El espíritu de Dios me hizo, y el soplo del Omnipotente me dio vida» (Job 33,4).

⁹ Transcribiremos así las palabras hebreas, aunque al citar a otros autores respetaremos la transcripción original.

reproduciendo el sonido del viento o de la respiración fuerte, como algo externo al ser humano. En todo caso, siempre implica algo que está en movimiento y que mueve a otros¹⁰.

Quizá por esta fuerza e invisibilidad pudo asociarse fácilmente a la acción misteriosa de Dios y lo que era simple viento pasó a ser viento teofánico o incluso el propio aliento de Yahvé¹¹.

Serán los LXX quienes al traducir el hebreo *ru^ah* por el griego πνεῦμα añadieron una carga de sentido filosófico ajeno al pensamiento hebreo¹². Pero no es el único término; también traducen la *ru^ah* del AT como ἄνεμος (viento), πνοή (aliento o respiración), θυμός y ὀλιγόψυχος (estados de ánimo), αἷμα (sangre), νοῦς (mente) y ψυχή (alma)¹³.

Comencemos por el significado más primitivo: viento o aire que mueve a otros. No es un soplo débil o pasajero (el *habal* de Is 57,13), sino fuerte y constante, que proviene de Yahvé y produce cambios¹⁴. El ser humano, por tanto, puede recibirlo, contemplarlo o sufrirlo, pero no controlarlo ni mucho menos originarlo.

Sin embargo, con los profetas del exilio y especialmente con Ezequiel se da una cierta antropologización del término, que lleva a «entender el espíritu como una capacidad humana

¹⁰ «*Ru^aj* aparece en el AT 378 veces en hebreo y 11 en arameo; éstas en el libro de Daniel. Pero de todas ellas solo tres veces está adjetivado como santo. *Pneuma* aparece en Septuaginta 382 veces, pero solo tres adjetivado como santo», José Ramón Busto Saiz, “El Espíritu en la tradición bíblica”, *SalTer* 108 (2020): 391-401, aquí 392. Cf. Fernández-Ardanaz, “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre”, 285ss; Daniel Lys, “*Rûach*”. *Le soufflé dans l’AT* (Paris: EHPHr, 1962), 19ss; Hans Walter Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 4ª ed. revisada y aumentada por Bernd Janowski (Salamanca: Sígueme, 2017), 53-61; Rainer Albertz y Claus Westermann, “Ruah Espíritu”, en *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento II*, ed. por Ernst Jenni y Claus Westermann (Madrid: Cristiandad, 1978), 914-947, aquí 920, con una buena síntesis de la evolución del término y su significado; José de Goitia, *La fuerza del Espíritu*, (Bilbao: Mensajero, 1974), 19-46.

¹¹ Cf. Ex 10,13; Ex 14,21; Ex 15,8.10; Nm 11,31; 2Sam 22,16; Sal 18,16; Dan 7,2; Job 26,13. 38,1; Is 11,15. 27,8. 30,28; Jr 4,12; Ez 1,4. 13,11ss; Jon 1,4... «No hay una delimitación rigurosa, ni terminológicamente ni en cuanto al contenido, entre el uso teológico específico de ruah como espíritu de Yavéh o espíritu de Dios y el uso profano», Albertz y Westermann, “Ruah Espíritu”, 934. Tiene sentido, puesto que anteriormente afirma: «el viento en general no debe entenderse como aliento de Dios ni se puede descalificar este grupo de textos como lenguaje poético-metafórico (...) No se trata de una derivación teórica del viento a partir del aliento de Dios, sino de una fusión que se efectúa en la venida gloriosa de Dios para salvar a su pueblo» (*Ibid.*, 923).

¹² Cf. Jacob Kremer, “πνεῦμα” en *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento II*, ed. por Horst Balz y Gerhard Schneider (Salamanca: Sígueme, 1998), 1022-1037.

¹³ Conviene tener en cuenta esta variedad de términos griegos para hablar de la *ru^ah* hebrea cuando analicemos los textos de Ireneo, buscando una claridad casi imposible para determinar cuándo «el soplo» está queriendo aludir a πνοή, πνεῦμα o ψυχή.

¹⁴ Cf. Jer 4,12.13.24; Os 13,15; Ex 10,13.19;14,21; Nm 11,31; Gn 1,2.8,1; Job 1,4; Is 27,8; Ez 13,11; 1Re 19,11; Ecl 1,6. Según J.R. Busto Saiz, sólo a partir del siglo VI con Ezequiel, empiezan a distinguir que ese viento procede de Dios, cf. “El Espíritu en la tradición bíblica”, 392. Según Fernández-Ardanaz, esta proveniencia de Yahvé y los cambios que produce en quien lo recibe, está presente desde los textos más primitivos, no sólo en Ezequiel, cf. “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre”, 286.

(...) “espíritu nuevo” (cf Ez 11,19 y 18,31) como también habla de “corazón nuevo” (cf Ez 18,31 y 36,26)»¹⁵.

Podríamos decir que del significado primitivo de «viento», *ru^aḥ* pasó a significar también «espíritu», manteniendo los tres *semas* ya citados: fuerza, constancia y proveniencia de Dios (por lo que produce cambios), aun cuando sea un espíritu en el ser humano.

Será justamente esta antropologización de *ru^aḥ* la que nos conduce al significado de aliento o respiración. Si tenemos en cuenta lo anterior, *ru^aḥ* no sería aquí la respiración normal que suele nombrarse con *n^ešāmāḥ* (en los LXX, πνοή) ni una especie de ánimo que suele nombrarse con *nepeš*. Pero, ciertamente, en esta acepción, se inicia un uso paralelo de los tres términos.

Ru^aḥ sería más el «golpe de respiración. Partiendo del hecho de aspirar y espirar, está al mismo tiempo en el hombre y fuera del hombre, sale de él y actúa sobre él»¹⁶. Con este nuevo significado se estrecha la relación de sentido entre *nepeš*, *ru^aḥ* y *n^ešāmāḥ*, hasta el punto de poder confundirse unos con otros: «*Nefes* se usa sobre todo para indicar el órgano de la respiración, mientras *ru^aḥ* es el respiro mismo (Jer 2,24; Job 12,10). El paralelismo con *n^ešāmāḥ* destaca en *ru^aḥ* el *sema* de proveniencia de Yahvé (Gn 2,7. 7,22; Is 42,5. 57,16; Job 34,14; Zac 12,1). Es Yahvé quien da el aliento de vida»¹⁷. Desde esta perspectiva, el soplo de Gn 2,7 (*n^ešāmāḥ* / πνοή) estaría aludiendo más al aliento de todo ser vivo (cf. Sal 150,6) y la *ru^aḥ* sería el elemento divino que genera una vinculación especial entre Dios y el ser humano diferente al resto de seres vivos¹⁸.

Creemos muy importante este matiz para entender cómo habla Ireneo del Espíritu en el ser humano: no es una parte en sí, como la carne y el alma, pero lo constituye como ser humano e implica que la relación permanente con Dios es indispensable creacionalmente

¹⁵ Busto Saiz, “El Espíritu en la tradición bíblica”, 394.

¹⁶ Albertz y Westermann, “Ruah Espíritu”, 925.

¹⁷ Fernández-Ardanaz, “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre”, 287.

¹⁸ Considera que *nešāmāḥ* es el hálito de vida común a todo ser viviente, Claus Westermann, *Genesis 1-11. A Continental Commentary* (Augsburg: Fortress Press, 1990), 207. Por el contrario, entiende el *n^ešāmāḥ* como aliento distintivo del ser humano, Gianfranco Ravasi, *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro del Genesis 1-11* (Barcelona: Herder, 1992), 66. Sobre este punto, cf. Félix Asensio, *Trayectoria teológica de la vida en el Antiguo Testamento y su proyección en el Nuevo* (Madrid: Instituto Francisco Suárez-C.S.I.C., 1968); Aubrey Rodway Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of the Ancient Israel* (Cardiff: University of Wales Press, 1949).

para existir. Este *impulso dinámico* es constitutivo y permanente en lo humano¹⁹. Más aún: esta capacidad de hacer que una creatura sea un ser humano sólo puede provenir de Dios que lo plasma; y, a la vez, es un don que lo distingue de cualquier otro ser vivo puesto que su donación es permanentemente activa en nuestra existencia²⁰:

«El Espíritu se presenta como una realidad dinámica. En Dios, es su fuerza de acción respecto al hombre. En la naturaleza (viento), es un elemento del que Dios se sirve en provecho del hombre. En el hombre, es su vitalidad, es decir, su soplo, y lo que inspira su comportamiento. No le pertenece al hombre; sigue siendo precario y se le puede quitar al ser humano; lo ha recibido de Dios y no puede existir sin él. Crea un ambiente de vida, un espacio vital en el que el hombre, bajo su movimiento, puede obrar y dar testimonio de aquel que lo envía»²¹.

La literatura profética y sapiencial es la que con más fuerza subraya el sentido de *ru^aḥ* como acción o fuerza transformadora de Dios que llena y moviliza a quien lo recibe²². Y quizá, por eso mismo *ru^aḥ* expresa la fuerza creadora de Dios, su capacidad de dar vida y fortalecer y comienza a usarse en paralelo con *nepeš*²³. En el Deuteronomista, aquel que acoge la *ru^aḥ* de Dios es el hombre santo, fuerte, libre que ha superado la debilidad caduca de quien solo vive en la *bāsār*²⁴. En Ezequiel, sólo cuando Dios insufla su *ru^aḥ* en los huesos muertos, estos reviven (37, 6.8-10.14), En Zac 12,1 es justamente la ausencia de *ru^aḥ* la que define a los ídolos de madera o de piedra. Por eso, si la *ru^aḥ* sale del hombre, este retorna al polvo (Sal 146,4) y la *ru^aḥ* vuelve a Dios, quien lo había dado (Ecl 12,7).

La piedad sapiencial explicita así la dependencia total de la criatura respecto a su creador (Job 10,12), algo común a todo el Oriente, marco cultural del que también participa Ireneo²⁵. Si para él, Dios nunca retira totalmente su aliento del hombre que ha pecado (cf. AH

¹⁹ «En este sentido el ruah que está en el hombre es el efecto del impacto o impulso dinámico que la acción de Yahvé produce en el hombre (*basar-nefes-lēb* al mismo tiempo)», Fernández-Ardanaz, “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre”, 291.

²⁰ «Rûaj define la libre voluntad de relación de Dios con su creación; especialmente con los hombres, y ante todo con su pueblo; el Espíritu tiene sentido sólo a nivel de relación», Lys, “Rûach”, 347. Citado por Romano Penna, “Espíritu Santo”, en Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi, Antonio Ghirlanda, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica* (Madrid: Ed. Paulinas, 1990), 552-574, aquí 554.

²¹ Gérard Blochat, “El Espíritu de Elías reposa sobre Eliseo”, en: AAVV, *El Espíritu Santo en la Biblia. Cuadernos Bíblicos* 52 (Estella: EVD, 1987), 8-10, aquí 10.

²² Cf. Jue 3,10; 14,6; 1Sam 10,6; Ez 1,4;11,5.19; 36,26; Is 42,1; Joel 3,1; Sal 51,12.

²³ Cf. Fernández-Ardanaz, “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre”, 287.

²⁴ Cf. Fernández-Ardanaz, “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre”, 290-293.

²⁵ Cf. Albertz y Westermann, “Ruah Espíritu”, 928.

V 12,2), aun pudiendo hacerlo, la *ru^{ah}* de Dios no es sólo el aliento en cuanto vida biológica sino vida constituida creacionalmente, relacionalmente²⁶.

El paralelismo o intercambio de *nepesh*, *ru^{ah}* y *n^ešāmāh* también se da con fuerza al expresar estado de ánimo o fuerza de voluntad. Hasta el punto de que, en consonancia con la práctica semita de nombrar al todo por una parte, se llegue a entender a la persona en su totalidad como *ru^{ah}* en su aspecto más dinámico (fuente de su capacidad de decisión libre):

«*Ru^{ah}* es el centro de acción de un hombre, que Dios puede activar llevándolo así a una decisión o acción (Jer 51,11; Esd 1,1,5; 1Cr 5,26; 2Cr 21,16) (...) *Ru^{ah}* es lo más íntimo (Mal 2,15; Sal 32,2. 106,33. 142,4. 143,4), pero no como parte, sino como lo que constituye toda la existencia (Gn 41,8; Dan 2,1-3; 7,15)»²⁷.

De hecho, decimos que el modo de respirar nos permite percibir el estado de calma o agitación de una persona. También aparecen ambos términos relacionados en Ireneo y en algún momento, incluso pareciera identificarlos. Así lo entiende Henri Lassiats, subrayando la «realidad relacional» del soplo vital y del Espíritu:

«L'identification entre l'âme et son souffle de vie est la confusion gnostique par excellence, c'est à cette identification que l'on reconnaît si telle pensée est gnostique ou biblique. C'est cette identification d'ailleurs qui a permis aux gnosés hétérodoxes, comme aux gnosés orthodoxes, d'appliquer à l'âme ce que l'Écriture dit en réalité soit de son soufflé de vie, soit de l'Esprit Saint. Dès lors, nous l'affirmons vigoureusement, en identifiant l'âme et son souffle de vie, M. Rousseau "gnosifie" la pensée d'Irénée. C'est un comble!»²⁸.

Si en Gn 2,7 *n^ešāmāh* (traducido en griego como πνοή) es el aliento que Dios sopla sobre Adán, la respiración que le permite vivir, en la época postexílica, donde aumenta exponencialmente el uso de *ru^{ah}* en los textos bíblicos, ambos terminan por unificarse²⁹. En ocasiones *ru^{ah}* desplaza a *n^ešāmāh* (Ez 37; Is 57,14-21) y en otras conviven en paralelo (Is 42,5; 57,16; Job 27,3; 33,4).

Ese sentido vital dinámico de la persona y sus estados de ánimo pone a *ru^{ah}* en relación con *lēb* (corazón), en cuanto sede focal de su actividad interior. Ahora bien, *lēb*

²⁶ Algo que, además, nos libera de una lectura *esencialista*. Cf. Sab 11,24-26. 12,1, especialmente 12,1.

²⁷ Albertz y Westermann, "Ruah Espíritu", 933.

²⁸ Henri Lassiats, "L'anthropologie d'Irénée", *NRTh* 100 (1978): 399-415, aquí 405. Como Rousseau, también John Lawson identifica el soplo vital con el alma, cf. *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*, 208. Así, tiene lógica que Lawson afirme del Espíritu Santo: «This divine principle is not part of mans' nature but is a supernatural gift of God. Without it, the man of body and soul, that is, the bodily, nervous, sensible, and intelligent natural man, is to be classed as *animal*», *Ibid.*, 207 (cursiva del autor).

²⁹ Cf. Albertz y Westermann, "Ruah Espíritu", 916.925-927.

siempre se refiere a una dimensión del ser humano y *ru^ah* siempre apunta a algo «que entra y sale» de él, que le afecta, que le mueve. Hasta el punto de ampliarse semánticamente para hablar de los diversos espíritus o demonios que afectan a alguien: de celos (Nm 5,14.30), de depresión (1Sam 16,14), de lujuria (Os 4,12),...³⁰

En la medida en que *ru^ah* va tomando el sentido de decisión o fuerza de voluntad a partir de la expresión de diversos estados de ánimo, «tiende a destacar la relación dinámica en que se da el encuentro entre Dios y el hombre (...) Es el hombre total en su aspecto más dinámico (fuente de decisión libre)»³¹. Así, no es extraño que este uso en el judaísmo tardío pase a ser el *πνεῦμα* en el NT, entendido como capacidad o manifestación humana de aquello que nos sobrepasa³². Ningún ser humano puede llevar a buen término la misión encomendada sin el poder de la *ru^ah* de Dios, pues esta fuerza creadora es también transformadora y capacitante, tal como se refleja en los relatos de la vida pública de Jesús.

La evolución bíblica de *ru^ah* nos permite entender el proceso semántico que se va dando entre espíritu y Espíritu Santo, pues sólo en la época más tardía del AT *ru^ah* llega a significar a Dios en sí. De ahí, la expresión «Espíritu Santo» (Is 63,10.11; Sal 51,13)³³ que también nos ayuda a entender el uso de «espíritu» como ser divino. A partir de aquí, Ireneo y otros Padres irán acuñando el término no sólo de manera genérica sino como «persona» trinitaria.

Podríamos concluir que, en su dimensión antropológica, la *ru^ah* en el ser humano expresa la existencia humana como relación permanentemente abierta entre Dios y el hombre, designa la actuación de Yahvé en él: «si *nefes* y *basar* expresaban el dinamismo menesteroso del hombre, *ruah* expresa la respuesta por parte de Yahvé a este dinamismo (...)

³⁰ Cf. Albertz y Westermann, “Ruah Espíritu”, 929-932; Kremer, “πνεῦμα”, 1022-1039, aquí 1025. En el NT también espíritu de mansedumbre (1Cor 4,21), espíritu de fe (2Cor 4,13).

³¹ Fernández-Ardanaz, “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre”, 288-289. Cf. Is 19,3; 29,24; Jer 51,11; Os 4,12; 5,4.

³² Cf. Kremer, “πνεῦμα”, 1026-1027. Mc 2,8; 8,12; Mt 5,3; Lc 1, 47.80; Jn 11,33; 2Cor 2,13.

³³ Expresión que a juicio de Albertz y Westermann sería una contradicción «si se tiene en cuenta el significado dinámico original de *ru^ah* y el carácter estático de *qadosh*, santo», “Ruah Espíritu”, 946-947. Pero también el *qadosh* de Dios en el Éxodo guía al Pueblo, de día como nube y de noche como columna de fuego, aportando otra visión más dinámica. Una contradicción que, a nuestro juicio, no resulta tal si se enmarca en la perspectiva creyente del NT. De hecho, de las 379 veces que aparece *πνεῦμα* en el NT, sólo 3 significa viento o soplo, 47 veces alude al espíritu humano y 275 está hablando de Dios, directa o indirectamente, cf. Kremer, “πνεῦμα”, 1025.

Es el índice del pacto entre Yahvé y el hombre. Tanto *nep̄hes* como *basar* o *ruah* constituyen los elementos del diálogo pregunta-respuesta que es la existencia humana»³⁴.

- **Nepeš – Psique - Anima**

Como ocurría con *ruah*, el hebreo *nep̄es* se mueve entre varios significados formando una amplia gama de semas: «garganta, cuello» (como en acádico, *napistu*), «soplo, respiro, aliento» (también acádico, *napasu*), «aliento, vida» (en amorreo, *naps*) o incluso «deseo, ser viviente, yo personal» (en ugarítico, *nps*)³⁵. Lo mismo ocurre con el árabe *nafsun* que significa aliento, apetito, vida individual³⁶. No en vano, parece ser una de las palabras más investigadas del AT. Tomando la clasificación que hace C. Westermann según su uso en el AT (754 veces como nombre y 3 como verbo, *nifal*), podríamos destacar cuatro significados básicos: aliento vital, anhelo, alma y vida.

Para referirnos al aliento vital, como hemos visto, es más habitual utilizar *nēšāmāh* e incluso, posteriormente, *ruah*. De hecho, sólo hay dos textos donde aparece *nep̄es* como aliento: Gn 1,30 y Job 41,13. Posiblemente, en el sentido más primitivo *nep̄es* es a la garganta como la *ruah* es al viento. Y de ese uso más objetivo, pasó a extenderse a la respiración (Jer 2,24. 15,9; Job 11,20; Gn 35,18; 2Sam 16,14), al gusto (Prov 27,7. e16,24; Nm 21,5b) o a cualquier acción relacionada.

Hay un conjunto de expresiones relacionadas con el aliento vital que unen *nep̄es* con sangre (*dam*) y que reflejarían una tradición paralela que ve en la sangre y no en la respiración, la fuente de la vida: «porque la sangre es la *nep̄es*» (Dt 12,23), y «la *nep̄es* de toda carne es su sangre» (Lev 17,14)³⁷. Pero, obviamente, apuntan al mismo significado.

Otro conjunto semántico sería el uso de *nep̄es* como anhelo, ligado a la garganta, laringe, fauces..., unido a las dos funciones básicas de tragar y respirar. Por eso no suele traducirse por alma ni por vida, sino que refleja «la fuerza del deseo que nace del vacío de la

³⁴ Fernández-Ardanaz, “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre”, 292.

³⁵ Cf. Claus Westermann, “*Naefaes Alma*”, en *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento II*, ed. por Ernst Jenni y Claus Westermann (Madrid: Cristiandad, 1978), 102-133, aquí 103. Otra visión detallada en Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 25-44. También Fernández-Ardanaz, “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre”, 263-311.

³⁶ Cf. Fernández-Ardanaz, “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre”, 217.

³⁷ Cf. Westermann, “*Naefaes Alma*”, 107; Rafael Amo, *El principio vital del ser humano*, 21.

garganta, de la boca»³⁸, ya sea simple hambre o sed física³⁹ o vaya más allá y exprese ansia de venganza⁴⁰, apetencias interiores⁴¹, e incluso defina a quienes son codiciosos insaciablemente⁴². Desde esta perspectiva, cuando Dt 6,5 manda «amar a Yahvé con todo tu *nepeš*», está pidiendo que en Él pongamos todos nuestros deseos y anhelos⁴³.

En los pasajes que se une el deseo en sentido amplio con la *nepeš* como ánimo que anhela, se imprime un sentido dinámico, en movimiento hacia lo que desea o necesita⁴⁴. Este movimiento puede ser gozoso o turbado, esperanzado o rendido⁴⁵. De tal forma expresa la dimensión emocional de la persona que llega a expresar la totalidad del individuo, su yo concreto frente a la colectividad⁴⁶. Hasta el punto de empezar a usarse *nepeš* sustituyendo al pronombre personal de primera persona: «di que eres mi hermana para que me vaya bien y gracias a ti mi *nepeš* (yo) quede con vida» (Gn 12,13)⁴⁷.

Por eso, «alma» pone *nepeš* en relación con *lēb* (corazón) y expresa la totalidad de la entrega personal como yo individual; primero en relaciones humanas y, poco a poco, fue focalizándose en la relación entre Dios y el ser humano⁴⁸. Hay acuerdo al advertir que «la traducción de *alma* acierta con el sentido de *nepeš* solo en muy pocos textos»⁴⁹. Aun así, mantendremos el término por el peso con que indiscutiblemente ha llegado hasta nosotros.

³⁸ Westermann, “*Naefaes Alma*”, 108.

³⁹ Cf. Dt 23,25; Os 9,4; Is 29,8.

⁴⁰ Cf. Ex 15,9; Ez 16,27.

⁴¹ Cf. Sal 35,23; Dt 12,15.20. 21,14; Gn 23,8; Miq 7,1; 1Sam 2,16; 2Sam 3,21; Prov 13,4.19.

⁴² Cf. Prov 21,10. 13,2.4. 19,2. 28,25; Ecl 6,9; Os 4,8; Jer 22,27; Ez 24,25; Gn 34,2; 44,30.

⁴³ Y probablemente, así se entienda también en Mc 12,30 y Flp 1,27. Cf. S. Fernández-Ardanaz, “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre”, 272.

⁴⁴ Cf. Sal 63,6. 88,4. 107,9. 123,4; Miq 7,1; Dt 12,20. 14,26; 1Sam 2,16; 20,4; 2Sam 3,21; 1Re 11,37; Job 23,23; Prov 21,10. 19,15. 25,25. Sólo en pocos textos aparece Dios como objeto de deseo: «mi alma te desea por la noche y mi espíritu tiene ansia de ti» (Is 26,8-9), cf. Sal 42,2.3. 63,2.9. 119,20. 143,6.

⁴⁵ Cf. Sal 6,3. 42,6. 53,9; Jon 2,8; Jer 4,31. 13,17; Is 53,11; 1Sam 1,10; 2Sam 5,8; Cant 1,7; 3,1-4.

⁴⁶ Cf. Lev 17,10; 23,10; 19,8; Nm 5,6; 9,13.

⁴⁷ Cf. Fernández-Ardanaz, “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre”, 273. Se apoya en los trabajos de Johnson, *The vitality of the individual*, 15ss.

⁴⁸ Cf. 1Cr 22,19. 28,9; Dt 4,29. 6,5. 10,12. 11,13. 13,4. 26,16. 30,2.6.10; Jos 22,5; 23,14. También puede expresar odio o rechazo total como en 2Sam 5,8 o en Is 1,14, cf. Sal 11,5; Lev 26,11; Jer 14,19; Prov 6,16; Ez 23,17. Y orientado este deseo a Dios: Is 26,9; Sal 25,1. 33,20. 42,2.3. 62,2.6. 63,9. 84,3. 119,20.81. 130,5; Lam 3,25.

⁴⁹ Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 25. Para Fernández-Ardanaz, siguiendo a von Rad, habría que excluir *alma* como parte espiritual del hombre ya que sólo se referiría a la dimensión anímica o emotiva: «los hebreos no separan las funciones espirituales de las funciones vitales del cuerpo, por esto hay que evitar traducir *nepeš* por alma», cf. “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre”, 271, nota 19.

El consenso mayor lo encontramos en el significado de *nepeš* como vida: «haz que el *nepeš* de este muchacho vuelva de nuevo a él (...) El *nepeš* del muchacho volvió de nuevo a él» (1Re 7,21.22). Más claro aún es Gn 2,7, texto importante para la antropología patristica, donde el ser humano se convierte en ser viviente (*nepeš hayya*) porque Dios le insufla su aliento. Aquí la *nepeš* expresa a la persona en su totalidad y no tanto una parte entre otras. Dicho de otro modo, no «tiene» *nepeš*; «es» *nepeš*⁵⁰.

Sin embargo, en los estratos más primitivos, *nepeš* se diferencia de *hayya*, hasta el punto de que sólo significa vida cuando van juntas. La *nepeš* también puede ser un cadáver (*nepeš met*) e iguala a humanos y animales⁵¹. Esto cambia con los profetas y la literatura deuteronomista, de manera que crece el uso paralelo de *nepeš* y *hayya*, llegando a identificarse como sinónimos en los sapienciales⁵².

Parece que es el uso más frecuente y el que llega con notoria centralidad al judaísmo tardío y aparece en los textos contemporáneos con el inicio del cristianismo. Significa «vida» en contraposición a la muerte, ya sea para conservarla ya sea para expresar que está amenazada y requiere del cuidado de Dios⁵³. Westermann afirma que, salvo alguna excepción, el alma siempre «expresa algo específico del hombre, que no puede afirmarse de Dios»⁵⁴. Cuando Dios actúa sobre la *nepeš* humana suele ser para salvarla, bendecirla, agradecerla y en menor medida para castigarla⁵⁵. Expresa, por tanto, la conciencia del ser humano de tener una vida frágil, amenazada y necesitada de Otro mayor que él: «En Ti mi *nepeš* está segura» (Sal 57,2), «Tú velas por mi *nepeš* en peligro» (Sal 31,8).

⁵⁰ «El alma es el ser del hombre y no su posesión», Westermann, “*Naefaes Alma*”, 124. Cf. Alexander Sand, “Ψυχή”, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* II, 2182-2189, aquí 2183.

⁵¹ Cf. Nm 6,6; 5,2; 6,11; 19,11.13; Gn 2,19; 9,10.12.15; S. Fernández-Ardanaz, «Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre», 273-274.

⁵² Cf. 1Sam 18,1; 2Sam 19,6; Jer 21,9. 39,18. 45,5. 1Re 20,39; Prov 8,35. 19,8. 7,23. 18,7; Sal 30,4. 124,7. 141,8; Job 30,16; Jon 4,3.

⁵³ Cf. C. Westermann, “*Naefaes Alma*”, 119. Por ejemplo, 2Sm 19,6; 1Sm 19,11. 26,21; Sal 6,5. 57,2. 74,19; Dt 4,9; Job 2,6; Prov 13,3.8. 33,18. 16,17. 19,16. 21,23. 22,5; 2Re 1,13.14; Is 43,3; Miq 6,7; Ex 30,12; 21,30. También es el significado más habitual en el NT (Mc 8,35; 8,36; Mt 10,28; Lc 9,25; Hch 2,31; Jn 10,11.15.17; 15,13; 1 Jn 3,16; Hb 6,19. 10,38. 13,17; Ap 12,11. 18,14), cf. Kurt Aland, “Ψυχή”, en Balz y Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol II, 2182-2189, aquí 2186-2189.

⁵⁴ C. Westermann, “*Naefaes Alma*”, 127. Los pocos textos en que se habla de la *nepeš* de Dios podría sustituirse con un pronombre reflexivo, con la intención de subrayar el sentimiento o acción divina (Jer 5,9. 29; 6,8; 9,8. 15,1; 51,4; Lev 26,11. 30; Is 1,14; Ex 23,18; Zac 11,8; Am 5,21; 6,8). «Es un hecho que *nepes* representa sobre todo el aspecto del hombre necesitado, ansioso de vida y, por tanto, viviente, en lo que se parece al animal. Lo confirma el interés de gran parte del Antiguo Testamento en evitar hablar del *nepes* de Yahvé», Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 43.

⁵⁵ Cf. C. Westermann, “*Naefaes Alma*”, 128-130.

Quizá por esto ya en los libros de los Macabeos se desarrolla una clara contraposición *nepes̄-bāsār* que fue agudizándose progresivamente: sentirse radicalmente necesitado de la vida que sólo puede dar Dios la hace consciente de su indigencia y vulnerabilidad pero también de la enorme confianza que da saber que el fundamento de nuestra esperanza está en Él, el Dios de la Vida⁵⁶.

Para el tema que nos ocupa es importante tomar consciencia de esta riqueza polisémica de los términos, de la dificultad añadida cuando se traducen términos a una lengua que no comparte el mismo universo simbólico y lógico y del proceso inevitable que el autoconcepto del ser humano sufre a medida que va evolucionando su contexto vital e histórico.

En definitiva, alma es el ser humano como garganta que respira, que vive, que anhela, que existe en relación con Dios; es la vida y el vigor vital al mismo tiempo: «por medio de ella, (el ser humano) llega a ser realmente él mismo y puede encontrarse o perderse, salvarse o abandonarse»⁵⁷. Ya sea por una posible influencia helénica más dualista, tras Qumrán y Filón, como afirma A. Sand; ya sea por la dinámica interna del pensamiento hebreo moviéndose entre polos opuestos, la *nepes̄* termina expresando una «parte» privilegiada y superior del ser humano⁵⁸. Puede ser esta visión la que asumen los LXX cuando traducen *nepes̄* por ψυχή, pero a nuestro entender, sobre todo expresa al ser humano como totalidad personal⁵⁹.

Ireneo convive en este marco conceptual: dialoga con el tinte dualista de la filosofía y de buena parte del Nuevo Testamento, refuta los excesos gnósticos y a la vez integra su pensamiento desde categorías más semíticas. Eso conlleva «un pensamiento extraordinariamente dinámico, que a su vez nace de la conciencia viva del dinamismo

⁵⁶ «*Nepes* denota al hombre necesitado de vida, que sólo puede vivir si vive en relación de comunión con Yahvé-Vida (...) “¿Por qué estás abatido, *nepes* mío, y gimes en mí? Confía en Yahvé pues aún quiero alabarlo (Sal 42,6.13; 43,5)”», Fernández-Ardánaz, “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre”, 277.

⁵⁷ A. Sand, “Ψυχή”, 2184. Por ejemplo, Mc 3,4. 8,35; Mt 16,25. 22,37; Lc 6,9; Jn 12,25; 1Cor 15,45; Ap 16,3...

⁵⁸ Cf. A. Sand, “Ψυχή”, 2183.

⁵⁹ De más de 900 veces en que aparece *psyché* en los LXX, solo 25 corresponde a *lēb* (corazón), 5 a *hayyah* (viviente), 2 a *ruah* (en Gn 41,8 y Ex 35,21) y una a *’iš* (hombre); el resto corresponde con *nepes̄*. En el NT no es tan frecuente su uso y aparece 101 veces. Cf. G. Harder, “(ψυχή) Alma”, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, ed. por Lothar Coenen, Enrich Beyreuther y Hans Bietenhard, vol. I (Salamanca: Sígueme, 1980), 93-100, aquí 95.97.

fundamental del hombre en cuanto *nefes*, es decir, en cuanto “ser-en-relación-vital”, un ser que se vive como anhelante y necesitado de comunicación de vida»⁶⁰.

- **Bāśār - Sárx - Caro**

Inicialmente, en el AT *bāśār* designa *semas* objetuales concretos, «la materia carnal del cuerpo humano o animal, vivo o muerto»⁶¹. Concretamente, la parte blanda, comestible, corruptible y diferenciada de los huesos: en Gn 2,21 Dios cierra el espacio dejado por la costilla en Adán para crear a Eva con *bāśār*⁶².

Conviene recordar que el hebreo no tiene un término concreto para el cuerpo. Así, cuando los LXX tienen que traducir al griego, unas veces optan por σάρξ, otras por κρέας y algunas menos por σῶμα⁶³. Esta es una de las razones por las que no parece haber motivos para pensar que Ireneo dé un significado especial al uso indistinto de σάρξ y σῶμα, especialmente cuando se refiere a Cristo.

Es la parte visible del cuerpo y como pasaba con *nepeš* llegó a utilizarse como pronombre personal que sustituye el todo de la persona, aquí bajo su aspecto corporal⁶⁴. Por extensión, *kol-bāśār* (toda carne) aparece referido a toda la humanidad e incluso a toda la creación⁶⁵. La carne es lo que más une a los seres humanos, por encima de la raza, la sangre o la familia, llegando a significar también el parentesco y, por tanto, generando un conjunto de *semas* relacionados con la vinculación, el contacto, la comunidad humana⁶⁶.

⁶⁰ Fernández-Ardanaz, “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre”, 278.

⁶¹ Gillis Gerleman, “Basar Carne”, en *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* I, 541-545, aquí 542. Cf. Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 45-51. «De las 273 veces en que aparece el lexema *basar*, se refiere a los animales en una proporción muy superior a cuanto ocurría con el lexema *nepeš*: 107 veces, más de un tercio del total», Fernández-Ardanaz, “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre”, 279.

⁶² Cf. Is 22,13. 44,16; Job 2,5. 41,15; Lev 4,11; Nm 19,5; Lam 3,4; Ex 37,6.8. También en algunos momentos, los órganos sexuales, especialmente del varón: Lev 15,2.7.19; Ez 16,26; 23,20.

⁶³ σάρξ: Gn 2,21-24; 37,6; 41,18; Sal 79,12; Lev 4,11; 17,14; Sab 19,21...; κρέας: Ex 22,30; Dt 12,30; Nm 11,1. 13. 18. 21. 33; Ez 4,14... También se utiliza σάρξ en el NT para hablar del cuerpo del hombre (1Cor 6,16; 2Cor 7,5; Ef 5,31; Col 2,1), del hombre entero (Gal 2,16; Rm 3,20; 1Cor 15,50) o incluso de la existencia terrenal de cada ser humano (Gal 2,20; 2Cor 10,3; Flp 1, 22). Cf. A. Sand, “σάρξ, σαρκός, ἡ”, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* II, 1363-1373, aquí 1365-1366.

⁶⁴ Cf. Sal 102,6; Prov 4,22; Sal 119. 120; Is 58,7. Así, el corazón de basar de Ezequiel es el signo de quien se abre en comunión con todo ser humano (Ez 11,19; 36,26),

⁶⁵ Cf. Dt 5,26; Sal 65,3; 145,21; Gn 6,17. 9,16; Job 34,15.

⁶⁶ Cf. Gn 2,23; 29,14; 37,27; Jue 9,2; 2Sam 5,1; 19,13-14; Is 58,7; Neh 5,5. También en el NT: Rm 1,3; 9,3.5.8; 1Cor 10,18.

Según Gerleman, excepto en pasajes como Ez 11,19 y 36,26, donde el corazón de carne se contraponen al corazón de piedra como querido por Dios, *bāsār* suele tener un significado peyorativo en el AT⁶⁷. Esta valoración se debe a que lo humano (carne) se diferencia de lo divino (espíritu)⁶⁸, pues es débil, caduco: «la carne depende de la fuerza vital de Dios, de su soplo. Si lo retirara a las criaturas, dice Job 34,14, “desaparecería al instante toda *bāsār*”»⁶⁹.

Quizá habla más de nosotros que del pensamiento semítico cuando concluimos que si *bāsār* es lo opuesto a lo divino, a lo eterno, a lo fuerte, a lo libre... entonces, es un término peyorativo. Es decir, la tendencia a otorgar valoraciones a la realidad cuando se describe por pares opuestos o a través de polos de un determinado marco cultural, puede distorsionar la lectura. Ante Yahvé, el ser humano (*bāsār*) no puede competir y eso no le hace «malo». Con los profetas postexílicos Israel expresa en *bāsār* la conciencia que ha tomado de su propia realidad: no es Dios, no es omnipotente, no es eterno, no es infalible. Si apenas se habla de la *nepeš* de Dios, nunca se le aplica *bāsār*⁷⁰. El ser humano se distingue de Dios porque es *bāsār* y nada puede sin Yahvé (Is 40,6).

La literatura sapiencial da el paso a ligar esta debilidad intrínseca de lo humano -lo que no es Dios- con el pecado, tal como aparece en los textos de Qumrán y en el llamado judaísmo de cambio de era: «*bāsār* de pecado» (Eclo 23,17), «no habita en mi carne lo bueno» (Rm 7,5)⁷¹. Ahora bien, conviene no perder una mirada diacrónica que nos recuerda que hay una antropología hebrea primitiva sumamente positiva respecto a lo corporal:

«Refleja un equilibrio y una relación serena con su ser corporal, con existencia temporal y terrena, con la caducidad de su propio cuerpo. No separa y mucho menos opone, la realidad corporal, temporal y terrena (*bāsār*) con la dimensión vital, con la fuerza del respiro (*nepeš*). Respirar, vivir, aspirar, desear y decidir están plenamente radicados en su *ser-de-basar*»⁷².

Es después del exilio, como hemos dicho, cuando la *bāsār* que permitía la comunión humana y la temporalidad, acogida sin carga negativa, empieza a entenderse como fuente intrínseca de pecado, vinculada a la corrupción y la muerte, a la ruptura con la vida que es Yahvé, en definitiva. Ya vimos que también en el desarrollo de *nepeš* hay una ulterior etapa

⁶⁷ Cf. Gerleman, «Basar Carne», 545. «En Dios confío, no temo. ¿Qué podrá hacerme *basar*?» (Sal 56,5).

⁶⁸ Cf. Gn 6,3,12; Is 31,3; 40,6; Jer 17,5; Sal 56,5. 78,39; Job 19,4; 2Cr 32,8.

⁶⁹ Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 51.

⁷⁰ *Nepeš* sólo en el 3% de los casos. Curioso es que «*ruh* no aparece jamás en el Levítico, mientras que *basar* en ningún otro libro se usa con tanta frecuencia como en él», Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 53.

⁷¹ Cf. Job 34,14; Sal 56,3,5; 1Sam 11,9; Col 1,21-22; 2,11...

⁷² Fernández-Ardanaz, “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre”, 284.

de pesimismo al resaltar la condición de «indigencia vital» en lo que antes era simple deseo de relación mutua⁷³.

El NT, para autores como Sand, «refleja y mantiene casi ininterrumpidamente la concepción veterotestamentaria del hombre como totalidad individual (y se halla, por tanto, muy lejos de la concepción dicotómica o tricotómica o de la visión dualista que aparece en la filosofía griega, en el helenismo y en el gnosticismo)»⁷⁴. Es una visión integral que reduce notablemente los sesgos peyorativos que pueda arrastrar *bāsār*, aunque con diversos acentos: desde la vida paulina κατὰ σάρκα, como sinónimo de pecado, debilidad, alejamiento de Dios, hasta la oposición joánica σάρξ-πνεῦμα⁷⁵.

Este dualismo antropológico que fue gestándose en el judaísmo tardío, más cercano a Ireneo, llega a concebir al ser humano como *bāsār* o como *ru^ah*, dos modos de ser en el mundo⁷⁶. Aun así, dentro de la polémica antignóstica, coincidimos con Holsinger-Friesen al subrayar que el conflicto con Ireneo tiene más de hermenéutica que de rechazo de la antropología integral veterotestamentaria. Es decir, la cuestión está en confrontar el texto bíblico con la tradición apostólica y no con el Pléroma:

«The Old Testament is not so much undervalued as distinctively interpreted and used (...) The Ophites, Valentinians, and Irenaeus all affirmed that the opening sections of Genesis were pivotal as theological sources. The crucial variable was the method of interpretation developed (...) We encounter Irenaeus' endeavor to achieve a better correlation between Gn and the gospels than the Valentinians and other competitors had managed»⁷⁷.

Para la teología de Ireneo, dada la importancia que tiene Gn 2 y la plasmación del ser humano con las manos de Dios, no podemos prescindir de ese primer humanismo hebreo que comparte la visión optimista ireneana, a imagen y semejanza de Dios. La concepción del cuerpo y la debilidad humana como signo continuo de pecado, más propio de la antropología

⁷³ Cf. Fernández-Ardanaz, “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre”, 308.

⁷⁴ Cf. Sand, “σάρξ, σαρκός, ἦ”, 1364.

⁷⁵ Cf. Rm 7,5.18.25; 8,5-8. El mismo Sand considera que «la carne no caracteriza al pecador, al hombre como sujeto al poder del pecado (...) sino que expresa que la comprensión de las palabras de Jesús es posible únicamente en el Espíritu», “σάρξ, σαρκός, ἦ”, 1370. Quizá porque la concepción de σάρξ en Jn es más veterotestamentaria que la de Pablo, cf. Horst Seebass, “Carne (σάρξ)” en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento I*, ed. por Lothar Coenen, Enrich Beyreuther y Hans Bietenhard (Salamanca: Sígueme, 1980), 227-233, aquí 232.

⁷⁶ Cf. Fernández-Ardanaz, “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre”, 309.

⁷⁷ Thomas Holsinger-Friesen, *Irenaeus and Genesis. A Study of Competition in Early Christian Hermeneutics* (Indiana: Eisenbrauns, 2009), 103.

hebrea del final, es conocida por Ireneo pero no integrada en su visión teológica o al menos matizada por la primera:

«Si el primer humanismo hebreo culminaba en la descripción del *basar* como amorosamente plasmado en las manos de Yahvé, hasta marcarlo con la imagen misma del Creador, el segundo humanismo hebreo olvida este arranque divino de la dimensión corporal (los textos del Génesis se quedan como aislados y enquistados)»⁷⁸.

Desde esta perspectiva, *bāsār* estaría directamente relacionada con *nepeš*: expresan el yo humano desde dos perspectivas y las dos abiertas dinámicamente a la relación, al vínculo con otro, a la comunicación. *Bāsār* permite al ser humano vincularse con los demás, con la creación, con todo lo creado; esto puede hacerlo en continua relación con la vida que es Yahvé, desde la *nepeš* o puede encerrarse en sí mismo y en su propia vulnerabilidad caduca. *Ruah* sería la respuesta de Dios a ese anhelo e indigencia del ser humano⁷⁹. Y podríamos añadir que «la presencia de la divina ruah en el hombre indica que este último está necesitado de relación con Dios para continuar siendo él mismo»⁸⁰.

Si lo expresamos con la plasticidad semítica, el ser humano es una garganta viva (*nepeš*) débil y caduca (*bāsār*) que vive en la medida que acoge en sí -respira- el aliento de Dios (*ruah*): «si el hombre retiene el respiro de Yhwh, muere. Ahora bien, cada vez que el hombre devuelve el aliento a Dios hace un acto de confianza (...) La identidad humana está hecha para albergar este movimiento de recepción-donación; la persona está teologalmente referenciada a Dios»⁸¹.

⁷⁸ Fernández-Ardanaz, “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre”, 284.

⁷⁹ Wolff habla de *nepeš* como el *hombre necesitado*, *basar* como el *hombre efímero*; *ruah* como el hombre fortalecido y *lēb* como el hombre razonante (cf. *Antropología del Antiguo Testamento*, ver índice).

⁸⁰ José Granados, *Teología de la carne. El cuerpo en la historia de su salvación* (Burgos: Monte Carmelo, 2012), 43.

⁸¹ Marta García Fernández, “Oírás detrás de ti estas palabras: *éste es el camino, id por él*”, *Surge* 72, 685-686 (Septiembre-Diciembre 2014): 573-590, aquí 577-578.

1.2 Ser humano, ser creado en relación

Si algo queda claro de la lectura diacrónica que hemos hecho a través de los conceptos fundamentales de la antropología bíblica es que el ser humano es creado y es un ser en relación; la apertura al otro en un continuo dar y recibir son indicador de vida en él, ya sea con *lo otro*, *los otros* o *el Otro Yahvé*⁸².

Quizá no siempre somos conscientes de la confesión de fe que supone hablar de «creación» y no de azar o de naturaleza. Es un salto cualitativo en las explicaciones de los orígenes que todas las culturas han intentado dar, en cuanto supone hablar de un Creador no creado, como ya vimos al hablar del concepto de Dios en el capítulo anterior.

Antes de entrar de lleno en los textos de Ireneo, aportamos un matiz interpretativo más: si el relato creacional de Génesis, en lo que respecta al ser humano, «es anterior al AT»⁸³, comparte las intuiciones centrales con la tradición mesopotámica, tan cercana culturalmente a Ireneo.

Partiendo de un relato primigenio muy distinto al bíblico, la tradición mesopotámica ofrece claves antropológicas presentes en Gn 1 y Gn 2 y, además, también en la teología ireneana. Se habla de la creación del ser humano como *šiprum*, una labor artesanal y manual que es mezcla (*balālum*) de arcilla con la carne y la sangre de Dios o con su aliento divino (*tēmum*)⁸⁴. Si la arcilla le mantiene siempre en contacto con lo que la persona es, el aliento divino le dota de una capacidad tal que le hace semejante a Dios. Quizá el concepto de *mezcla* (con sus variaciones) es lo que confirma en la antropología bíblica que «es el hombre entero quien ha sido creado a imagen y semejanza de Dios»⁸⁵. Algo que no nos resultará extraño después de haber recorrido los principales conceptos bíblicos. En cierta forma, las tradiciones mesopotámicas y sumerias comparten con la semita el dinamismo inserto en cada persona,

⁸² Esta forma de concebir al ser humano enlaza con la perspectiva de la filosofía personalista y dialógica en autores como Ferdinand Ebner, Martin Buber, Emmanuel Mounier o Levinas, cf. Granados, *Teología de la carne*, 52-60.

⁸³ Provocadora expresión de Marta García Fernández en “La tierra le esperaba. Trabajo y vocación humana”, en *Esperamos porque confiamos. En el 50 aniversario de la Facultad de Teología Vitoria-Gasteiz*, ed. José Antonio Badiola (Vitoria Gasteiz: ESET, 2017), 369-394, aquí 371.

⁸⁴ Para conocer la narración mesopotámica y su relación con el relato bíblico, cf. José Antonio Castro Lodeiro, *Venid y trabajad. ¡Es tiempo de alabar!: la vocación del hombre en los relatos de creación mesopotámicos y bíblicos* (Estella: EVD, 2020), 89-127.

⁸⁵ Gerhard von Rad, *El libro del Génesis* (Salamanca: Sígueme, 1977), 69. Pone en relación directa el significado de ser creados a imagen y semejanza de Gn con la convicción generalizada en todo Oriente de que lo creado «debe corresponder al modo original, semejante a él».

siempre por hacer y siempre en relación con su Hacedor⁸⁶. Se refleja así, que entre los diversos modelos antropogónicos el más rico piensa al ser humano «como producto de una actividad manual de los dioses (...) Hay algo divino en el hombre»⁸⁷.

Interesa para nuestro propósito conocer la convicción antropológica de fondo en la cultura mesopotámica. Los *Igigu* trabajaban para los dioses con extrema dureza, hasta el punto de rebelarse contra ellos. Enki propone a la asamblea una solución: crear al hombre. Enki no solo crea la idea en su interior, sino que lo modela con ayuda de su madre. El resultado es una obra perfecta, completa, sin fallo alguno y llena de sentido. La alegría que expresa la asamblea de los dioses ante el nacimiento es la que expresa Gn 1,28 cuando Dios bendice al ser humano, pues no solo es una obra buena (como el resto de la Creación), sino «muy buena» (Gn 1,31).

Esta misma alegría de Dios se repite con cada nuevo nacimiento y «el ritual (que se debe seguir cada vez que una mujer dé a luz) hace memoria de esta acción; por lo cual, el creyente mesopotámico reconoce la formación en el vientre de cada hombre como un trabajo de los dioses»⁸⁸. Es la misma confesión de Jeremías: «antes de plasmarte en el vientre, te conocí» (1,5). No es difícil recordar aquí esta misma convicción cuando Ireneo comenta el milagro del ciego de nacimiento (cf. AH V 15,2).

Además, la alegría divina según el relato mesopotámico, ilumina el rostro de Dios; el ser humano viene acompañado de una luz que lo envuelve como signo de su energía vital. Y a la vez, la fuente de esa luz es la mirada divina que se regocija y complace ante la nueva criatura⁸⁹:

⁸⁶ Esta es una de las cinco interpretaciones que según Jean Louis Ska pueden darse a la expresión «a imagen y semejanza», indicando que el hombre está en proceso de creación, justamente, a través de la relación con Dios, cf. *Il libro sigillato e il libro aperto* (Bologna: EDB, 2005), 217-223.

⁸⁷ Jesús García Recio, “Anotaciones a la antropología del *Inuma Ilu Awilum*”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* (enero 1, 1995): 77-95, aquí 79.87. Cf. Id., “El hombre en perspectiva mesopotámica” en *Lógos hellenikós. Homenaje al profesor Gaspar Morochó Gayo*, coord. Jesús M. Nieto Ibáñez (León: Univ. León, 2003), 479-509.

⁸⁸ Castro Lodeiro, *Venid y trabajad*, 100. También la tradición judeocristiana: «Yo soy porque Dios es; soy así porque Dios también lo es. El drama para el hombre ¿no es creer que él es un horror o un error? Aquí se nos afirma que no lo es, ya que es querido por un Dios que hace así gesto de sentirse feliz. “Yo me elevo bajo tu mano que crea, Dios mío, pues eres tú el que me has escrito de arriba abajo y yo soy legible” -dice Claudel-, Adolphe Gesché, *El hombre. Dios para pensar II*, 2ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2010), 160.

⁸⁹ «En este sentido el hombre es el fruto de un consentimiento. La humanidad nacía con la marca de la bendición divina. No habríamos podido tener un comienzo mejor. Este sí de toda la asamblea [de los dioses mesopotámicos] se concentra en el primer capítulo de Génesis: “y los bendijo Dios” (Gn 1,28a). El “así fue” (Gn 1,30) refuerza el asentimiento de Dios al hombre», Castro Lodeiro, *Venid y trabajad*, 123.

«El nacimiento del hombre provoca en la diosa [Nintu] un rostro iluminado. El hombre viene acompañado así de una luz divina. En la tradición mesopotámica y bíblica la luz, como un rayo, emana del ojo o del rostro. La alegría se expresa por medio de este resplandor que anuncia un destino favorable para la creatura nacida. La luz que envuelve a cada persona como una *aureola*, *nawārum*, *zagal* en sumerio, es signo de su energía vital. La fuente de esta luz será siempre la mirada de la divinidad»⁹⁰.

Así, también, Dios mira la creación en Gn 1,31, pues la luz surge en su primera acción creadora, reflejo de su divinidad. Dios es luz (Is 60,19-20) y dar vida es «dar a luz» (Job 3,20)⁹¹. Una vez más, aparece la clave de la relación entre Dios y la creatura como signo de vida, de luz y alegría⁹². Cuando esta relación se deteriora, los rostros no se encuentran: «¿Por qué, Señor, me ocultas tu rostro?» (Sal 88,15); «Es tu rostro, Señor, lo que yo busco; no me ocultes tu rostro» (Sal 27,8). Quizá, por eso, diversos autores relacionan esta analogía de los rostros humano-divino en Mesopotamia con el ser imagen y semejanza del Génesis:

«La imagen de Dios en el hombre es más bien semejante a la imagen de un rostro que se forma sobre la superficie pulida de un espejo o del agua: si el rostro se vuelve, la imagen desaparece. Así el hombre es imagen de Dios porque el Creador no deja de mirarse en su criatura: sin Dios volvería a la nada (...) Ser imagen de Dios es ser *capax Dei*: esto significa que la capacidad de conocer y amar a Dios está inscrita en nuestro mismo ser y que Dios no nos es extraño, *somos de su estirpe* (Hch 17,28)»⁹³.

El arte del hombre creado en la tradición sumeria se debe al buen hacer «de las manos» divinas, que «no se desatendían de su creatura una vez finalizado el proceso de formación»⁹⁴. Nueva similitud con uno de los rasgos más centrales de la teología ireneana: «Adán jamás escapó de las manos de Dios» (AH V 1,2). Y un detalle más: es el dios Wê (que tiene *tēmum*) quien se sacrifica para crear al hombre:

«El sacrificio del dios Wê con su *tēmum* explica que haya en la nueva creatura un (*w*)*e-temmum*, “espíritu” (...) El *eṭemmum* del dios, presente en su carne, tiene por objeto

⁹⁰ Castro Lodeiro, *Venid y trabajad*, 124-125.

⁹¹ Así lo ve reflejado también J. A. Castro Lodeiro en Mt 2,10, cuando la estrella de Oriente brilla sobre el recién nacido y los magos se llenan de alegría; o en la versión de Lc 2,9-10, los pastores, cf. *Venid y trabajad*, 125.

⁹² Hasta el punto de ver en el relato mesopotámico cómo «la alegría del nacimiento humano seca las lágrimas de los dioses que lloraban amargamente en el trabajo», Castro Lodeiro, *Venid y trabajad*, 125.

⁹³ Y. de Andía, *Homo Viator*, 53-54. Aunque la autora presenta aquí ligado lo que Ireneo distingue como imagen y semejanza, expresa con belleza dos aspectos fundamentales para nosotros: por un lado, que la imagen de Dios en nosotros no se pierde por nuestro desvarío, puesto que es Dios quien mantiene la mirada; y por otro, que conlleva una capacidad de Dios que necesariamente tendrá que ser progresiva, desarrollable, como lo es la herencia que recibimos de nuestra estirpe (semejanza). Cf. Jesús García Recio, “De cara a Dios y al hermano”, *ISIMU II* (1999): 127-141, aquí 134.

⁹⁴ Castro Lodeiro, *Venid y trabajad*, 100. Cf. Jer 18,6; Is 64,7; Sal 95,5; Job 34,19...

mostrar al hombre su signo de “viviente”, *baḷtum*; es decir, asegurarle que una vez vuelto a la arcilla, continuará existiendo sin caer en el olvido (...) En este mundo el hombre llevará la marca del dios Wê, por lo que recibirá el nombre de (a)-Wê-lum» o *awilum*. Una vez muerto, permanecerá el *ṭēmum* de Wê, por lo que nos convertiremos en *eṭemum*»⁹⁵.

Señalemos ahora algunos matices propios de la fe bíblica. Cuando se elige el verbo *bārāh*, en hebreo se está queriendo decir: separar/hacer conjuntamente. Lo cual implica diferencias: el ser humano creado es distinto de Dios, con una autonomía propia que le confiere libertad creadora y cuya unidad básica guarda una diversidad interior que lo distingue de cualquier cosa acabada, monolítica, sin dinamismo abierto⁹⁶.

El mismo Ireneo rebatiendo a los gnósticos afirma la importancia de esta voluntad libre y creadora de Dios. Existimos por puro y libre deseo del Creador, no por necesidad (AH II 1,1): «no es el Zeus de Homero que, sometido a la necesidad, exclama irritado en el libro cuarto de la *Iliada*: “Te lo he concedido como si quisiera, aunque mi ánimo no quiera”» (AH II 5,4)⁹⁷.

El ser humano en la mentalidad hebrea es primicia, está constituido por Dios mismo, está formado *por-lo-de-Dios*. Si en el relato mesopotámico el hombre es mezcla de la tierra

⁹⁵ Castro Lodeiro, *Venid y trabajad*, 110. Aclara en la nota 71, citando a Jean Bottéro y Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne* (Paris: Gallimard, 1993), 582: «El cuneiforme expresa de forma genial el carácter divino de la nueva creatura, ya que cada vez que se escriba “hombre”, *awilum*, se deberá emplear el signo que representa al dios Wê. Nuestro nombre recordará siempre nuestra condición divina».

⁹⁶ «Hacer y separar no son ya dos momentos distintos, sino concomitantes (...) Consecuencias de este vocabulario: 1. Crear (hacer y separar a la vez) es ante todo constituir algo distinto de Dios. La creación no es ni una emanación de lo divino, como en Plotino, ni un combate de los dioses o de los elementos primordiales, como en las teogonías y cosmogonías, ni una sombra de las realidades inteligibles, como en Platón (...) El relato hebreo de la creación es la afirmación de una realidad querida totalmente otra, diferente (separada), autónoma... 2. Crear-*bara* es también hacer algo enteramente separado y distinto de lo anterior. Éste es uno de los sentidos del ex nihilo: la realidad creada no va precedida de un modelo del que ella sería o debería ser la copia, pero una vez más sin consistencia propia. La creación no se hace al dictado, en el que nosotros no seríamos sino repetidores, condenados a la *mimesis* (...) 3. Crear-separar es además establecer la separación, esta vez en el interior mismo de la creación (no ya solamente con respecto a Dios y a un mundo ideal preexistente)», Gesché, *El hombre*, 75-77.

⁹⁷ Cf. AH II 1,5; II 2,4; II 10,2; II 11, 1; II 5,4; II 30,9; IV 38,3. Así lo expresa Orígenes: «Debe bastar la voluntad del Padre para que subsista aquello que quiere el Padre, no queriendo valerse de otro camino, sino de la voluntad que surge en la decisión», *Sobre los principios*, I.2.6 (Madrid: Ciudad Nueva, 2015, FuP 27), 183. En la misma línea, lo describe bellamente Clemente de Alejandría: «Porque Dios no es bueno sin querer, a la manera como el fuego es abrasador. Otorga los bienes por voluntad (ἐκούσιος), aunque se adelante a la petición: porque no se salvará a la fuerza quien se salve, dotado como está de alma (racional y libre), sino que con toda espontaneidad y deliberación se dará prisa a la salud. Por eso también acogió el hombre los mandamientos, como quien de sí propio se lanza a lo que se le ofrece apetecible o reusable. No beneficia pues Dios a la fuerza, sino que libremente (κατὰ προαίρεσιν) favorece a quienes, espontáneamente, se convierten a Él», Id., *Stromata* VII, 7,42,4 (PG 9,457), tal como lo cita Orbe, *Introducción* I, 177. Se trata de integrar la libertad frente a la sola naturaleza como distintivo de la creación judeocristiana, cf. Gesché, *El hombre*, 63-74.

(fragilidad, mortalidad) con sangre, carne y saliva divina, en Gn 2,7 la mezcla se realiza con el aliento de vida insuflado por Dios.

Por eso, en el relato bíblico, la relación entre la criatura y el Creador no es tanto física o consanguínea, sino de modelación y respiración, pero a su vez *algo* de Dios es mezclado con el barro para ser propiamente humano⁹⁸. Curiosamente, eso no hace de la criatura alguien que recibe el mandato de imitar o vivir sometido al Creador, sino de ser «creado creador» también «respecto a sí mismo», pues es imagen y semejanza de Dios⁹⁹. Tal desempeño sólo puede llevarse a cabo si el ser humano cuenta con diversos elementos dinámicos que le constituyen como tal. Ni somos mera unidad ni somos mera diversidad¹⁰⁰.

Para algunos será una relación dicotómica, para otros tricotómica, como veremos. Para algunos la unidad de cada persona se jugará en la ψύχή (casi siempre traducida por alma), para otros en el πνεῦμα (ya se considere humano o divino) y para muy pocos en la σάρξ o σῶμα (como Ireneo). En todo caso, desde la primera teología patristica, ser creados a imagen y semejanza es el sello y el dinamismo divino que marca la antropología bíblica.

Es práctica habitual desde los primeros siglos referir la imagen al Hijo y la semejanza al Espíritu Santo, aun cuando algunos autores no hacen especial distinción entre ellas. No es el caso de Ireneo al que se reconoce como el primer autor que establece «una distinción neta» entre ambas y con fuerte sentido teológico¹⁰¹.

Como veremos enseguida, no compartimos la interpretación de que Ireneo considere posible perder totalmente la semejanza (la imagen es imperdible), puesto que es la huella pneumatológica del ser humano que crece hacia Dios¹⁰². Puede deteriorarse, puede

⁹⁸ Cf. George David Byers, *Genesis 2,4-3,24. Two Generations in One Day* (Roma: Pont. Universitatem S. Thomae, 2007), 49-56. Curiosamente, Plotino, uno de los primeros filósofos cristianos, desde una mentalidad dualista muy distinta a Ireneo, también invoca esta respiración que nos crea y que a la vez nos capacita para crecer libremente: «Somos movidos por una respiración más potente que la nuestra. “No dejes, pues, de construir tu propia estatua” (*Primera Enéada* IX, 1-25)», cit. por Gesché, *El hombre*, 99. Ni que decir tiene que esta presencia de Dios en cada ser humano nada tiene que ver con una fusión que terminará en el aniquilamiento panteísta ni una emanación divina al estilo gnóstico, cf. Gesché, *El hombre*, 113-114.

⁹⁹ Tomo la expresión «creado creador respecto a sí mismo» de Gesché, *El hombre*, 88.

¹⁰⁰ Esta dimensión de unidad y de diversidad interna sería también la base teológica donde Agustín fundamenta las llamadas analogías trinitarias en su tratado *De Trinitate*: Dios ha creado al hombre a su imagen, es decir, a la vez como unidad y como trinidad, cf. de Andia, *Homo Viator*, 52.

¹⁰¹ De Andia, *Homo viator*, 56. La misma afirmación en Jean Daniélou, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, 385. Para muchos, no sólo es el primero en distinguirlo con claridad, sino en dar un sentido teológico a tal diferencia, cf. Simone, “Note di antropologia ireneana (AH V 6,1)”, 193; Jacques Fantino, *La théologie d'Irénee*, 216-218; Carmelo Granado, *El Espíritu Santo en los Santos Padres* (Madrid: San Pablo, 2012), 42 ss.

¹⁰² Cf. AH V 1,2; 12,2.

debilitarse, pero nunca desaparecer del todo pues entonces el ser humano en cuanto tal dejaría de existir¹⁰³.

Desde este marco podemos adentrarnos con mejores herramientas para interpretar adecuadamente o, al menos, de un modo plausible, la antropología de Ireneo y, especialmente, el lugar que el Espíritu Santo ocupa en el dinamismo humano.

2. SER HUMANO, PLASMA DEI

Entre la complejidad gnóstica que proponía diversos tipos de hombre y la definición filosófica que excluía cualquier dimensión trascendente, los eclesiásticos intentan integrar la dimensión creatural ligada a Dios con la capacidad racional y vital¹⁰⁴. Así, el cuerpo y el alma son comunes a todos ellos; añaden un *plus* que llaman inmortalidad, imagen y semejanza de Dios, Espíritu, o simplemente, partícipe de lo divino¹⁰⁵.

En el caso de Ireneo, no hay una postura común frente a la constitución dicotómica (alma-cuerpo) o tricotómica (espíritu) del ser humano, sin negar la unidad indivisible que lo define. Como afirma A. Briggman, se ha escrito tanto sobre la presencia y la acción del Espíritu Santo en el ser humano según Ireneo que o no fue muy claro o es un tema muy complejo... o las dos cosas¹⁰⁶. Tal complejidad e incluso aparente ambigüedad en algunos casos puede deberse a la visión holística de Ireneo y al lugar central que el Espíritu y lo humano (la carne) ocupan en su teología. De hecho, atraviesan como una nervadura de bóveda todos los grandes núcleos teológicos: su antropología, soteriología, cristología y tratado trinitario.

¹⁰³ «La progresión espiritual del hombre, su camino espiritual, se hace de la imagen [por la encarnación del Verbo hecho carne] a la semejanza [por el don del Espíritu] (...) La imagen es sin nosotros, la semejanza no puede darse sino con nosotros, dice Diádoco de Fódice. La semejanza con Dios depende de la libertad del hombre», de Andia, *Homo viator*, 56-57.

¹⁰⁴ Cf. Orbe, “Definición del hombre en la teología del siglo II”, *Gr* 48 (1967): 522-576; Arróniz, “El hombre imagen y semejanza de Dios”, 275-302; Miyako Namikawa, “La paciencia del crecimiento”, 51-85.

¹⁰⁵ Cf. Jean Daniélou, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, 373-384.

¹⁰⁶ Cf. A. Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 148.

Quizá por eso coincidimos con Wingren¹⁰⁷, Rousseau¹⁰⁸ o Behr¹⁰⁹, cuando consideran que la pregunta por un modelo dicotómico o tricotómico de ser humano no ayuda a entender la mentalidad de Ireneo, en diálogo con las principales corrientes filosóficas e intentando rebatir las premisas gnósticas.

Mientras que Wingren prefiere pensar al Espíritu creciendo junto a cada ser humano, Rousseau distingue a la persona genérica, histórica -cuerpo y alma- y, por otro lado, desde el punto de vista existencial, habla del ser humano invitado a ser *más* de lo que es, hasta una realización plena. Es en ese momento de total apertura a Dios y su dinamismo, cuando alcanzada la plenitud, podríamos hablar de ser humano constituido en cuerpo, alma y Espíritu¹¹⁰. Cercano a esta postura estaría Modesto García Grimaldos, que interpreta en Ireneo un hombre dicotómico al hablar del hombre natural y uno tricotómico cuando se refiere al realmente existente, imagen y semejanza de Dios. Para nosotros es la opción más desafortunada, ya que rompe la unidad y unicidad de lo humano y parece acercarse más a las tipologías gnósticas que al dinamismo ireneano¹¹¹.

Nuestra visión está más cerca de Behr, concibiendo al Espíritu como una presencia nutriente continua en la persona, aunque no llegue a considerarlo propiamente parte del ser humano¹¹².

Decantarnos por una estructura dicotómica o tricotómica no es tan simple y con frecuencia hacerlo es más un límite que una posibilidad. Ni siquiera los autores que coinciden en cada opción, lo interpretan de la misma manera. Siguiendo el minucioso resumen de A. Briggman sobre esta cuestión, vemos que la mayoría de autores se han inclinado por el modelo dicotómico¹¹³. Desde Klebba (1894) que ya defendió que el Espíritu Santo sería sólo un elemento añadido al alma y cuerpo que es lo que propiamente forma al ser humano, hasta Koch (1925), Slomkowski (1928), Jenkins (1962), Fantino (1986), de Andia (1986) y el mismo

¹⁰⁷ Cf. Gustaf Wingren, *Man and the Incarnation: A Study in the Biblical Theology of Irenaeus* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1959), 153-158.

¹⁰⁸ Cf. Rousseau, *Démonstration de la prédication apostolique* (SC 406), 357-364.

¹⁰⁹ Cf. Behr, *Ascetism*, 97-100.

¹¹⁰ Cf. Rousseau, *Démonstration de la prédication apostolique* (SC 406), 350.

¹¹¹ Cf. Grimaldos, *El nuevo impulso de San Agustín a la antropología cristiana* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2005), 92.

¹¹² Cf. Behr, *Ascetism*, 99.

¹¹³ Cf. Id., *The Theology of the Holy Spirit*, 149-150, especialmente nota 4.

Briggman. Parece que solo consideran una estructura claramente tricotómica Zöckler y de Lubac¹¹⁴.

Por último, un tercer grupo en el análisis hecho por Briggman, son quienes, a pesar de hablar de cuerpo y alma como únicas partes del ser humano, otorgan al espíritu (ya sea humano o divino) una acción específica y constante¹¹⁵. En la actualidad sería la postura de Behr, como acabamos de ver. Pero ya Orbe (1969) afirmando que el Espíritu no es parte del ser humano, consideraba que en Dem 11 Ireneo está hablando del Espíritu Santo mezclado con el barro inicial. Lo llama «*anima mundi*»¹¹⁶.

D'Alès (1926) reconoce un espíritu humano que es regalo que la gracia deposita en cada uno. Con un argumento similar, Jaschke (1976) relee a Ireneo desde la Escolástica y distingue el espíritu humano como *donum creatum* y el Espíritu divino propiamente como *causa increata*. Donovan (1988) ve la distinción nítida entre espíritu humano y divino a partir de AH V 8,2, traduciendo πνεῦμα por *anima*.

Ciertamente, tanto Ireneo como los valentinianos beben de la tricotomía paulina de 1Ts 5,23:

«El Dios de la paz os santifique y haga perfectos, y que todo vuestro ser, Espíritu, alma y cuerpo, permanezcan sin mancha hasta la venida del Señor Jesucristo (Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὅλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη)»¹¹⁷.

La diferencia importante es que la mentalidad gnóstica convierte a cada elemento en un tipo de hombre y para Ireneo sólo hay un único ser humano. Apoyándose en el mismo texto, lo que para los gnósticos son tipos de hombres, en Ireneo son elementos o dinamismos insertos en cada ser humano¹¹⁸. Las posibles diferencias no son por creación, sino fruto de la libre obediencia que cada cual haya ido ejerciendo en su vida al dejarse hacer por el

¹¹⁴ Cf. Otto Zöckler, *Die Lehre vom Urzustand des Menschen* (Güterlosh, 1879), 115. Fue rebatido por Klebba en 1894. Ambos citados por Briggman en dicha síntesis. Por otro lado, Henry de Lubac, *Théologie dans l'histoire*, I (Paris: DDB, 1990), 129-34. Según Briggman, Rousseau mostró que sus conclusiones eran incompletas y erróneas, cf. Id., *Démonstration de la prédication apostolique*, 357-364.

¹¹⁵ Cf. Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 149-150.

¹¹⁶ Orbe, *Antropología*, 59-61.

¹¹⁷ Versión griega BNT, según BibleWorks 10.

¹¹⁸ Cf. Daniélou, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, 384; Orbe, *Antropología*, 72 ss.

Espíritu¹¹⁹. Libertad para crecer que sólo es concedida a los seres humanos y los define, pues ni los animales ni los ángeles están llamados a este progreso continuo desde la *plasis* primera.

Sería una tentación hablar de todos los temas a la vez, pues todos afectan de algún modo a la concepción del ser humano. Intentaremos separarlos pedagógicamente aun sabiendo que todo se entrelaza en un pensamiento unitario. Comenzaremos por la visión ireneana del ser humano como unidad moldeada por Dios, a imagen y semejanza divina. Y desde esta «unidad y mezcla» (AH V 6,1) veremos cómo el Espíritu Santo lo dinamiza hasta la comunión final con Dios. En la medida que comprendemos al ser humano «bajo la perspectiva dinámica propia de la antropología de Ireneo», la posible tensión entre una constitución cuerpo-alma o cuerpo-alma-espíritu, se diluyen¹²⁰.

2.1 Dem 11: La unidad de la *plasis*

Frente al complejo entramado gnóstico¹²¹ Ireneo repite una y otra vez la unidad y unicidad, no sólo de Dios sino también del ser humano porque solo hay un Dios, solo una creación y una única historia de salvación¹²².

Por eso, un criterio ireneano para comprender su antropología es también la unidad¹²³. Quizá una huella de esta unidad (no monolítica) que nos configura y que recibimos del mismo Dios, sea el desasosiego que la fragmentación produce en el ser humano de todas las épocas

¹¹⁹ Cf. Behr, *Ascetism*, 108; Orbe, *Antropología*, 66.

¹²⁰ Así lo afirma José Manuel Arróniz, “El hombre imagen y semejanza de Dios”, 277. Puesto que «la relación del hombre al Espíritu es indeclinable en el hombre histórico y sólo en el hombre espiritual queda cumplido lo que racionalidad y libertad están llamadas a ser», *Ibid.*, 280. Por eso, podemos deducir de la teología de Ireneo que «el concepto de imagen y semejanza en su perfección completa es una realidad escatológica que ocurre por primera vez en el cuerpo de Cristo resucitado, primicias de la resurrección de los demás miembros de Cristo», *Ibid.*, 295.

¹²¹ Cf. J. A. Caballero, “El Evangelio de Judas. Gnosis, san Ireneo y el canon”, *Veritas*, 17 (2017): 387-406, aquí 394-401. Para conocer con detalle el universo gnóstico cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica*, 2 vol, (Madrid: BAC, 1976); Einar Thomassen, *The Spiritual Seed: The Church of the 'Valentinians'* (Leiden: Brill, 2008); Michael Allen Williams, *Rethinking "Gnosticism"*; Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature & History of Gnosticism* (Edinburgh: T&T Clark, 1984 / San Francisco: Harper & Row, 1987). Más breve J. Mambrino, “Les deux mains de Dieu”, 355-370. Otra buena síntesis relacionada con Ireneo en H. U. von Balthasar, *Gloria II*, 35-46. También el mismo Orbe presenta sucintamente el gnosticismo junto a las principales corrientes de los primeros siglos en su introducción a *Il Cristo*, IX-XCV.

¹²² Cf AH III 11,1; III 12,11; 16,6-9; III 23,2; IV 20,6.

¹²³ Cf Dem 2; 31-33; 38; AH III 19,3; III 21,10; IV 31,2; IV 33,2; IV 36,6; IV 37,2; V 6,1; V 9,1; V 36,3; J. Behr, *Ascetism*, 86; de Andia, *Homo vivens*, 75-76, nota 120.

y culturas, incluida la nuestra. Esa necesidad de un principio integrador, de algo que nos dé unidad y armonía dentro y fuera de nosotros mismos, tal como lo plantea Gisbert Greshake¹²⁴.

En coherencia con la tradición asiática, más cerca también de la mentalidad bíblica, nuestro obispo concibe al ser humano como una unidad inseparable (*plasis / πλάσις*) modelada y cuidada por Dios desde el principio y a la que nunca abandona por mucho que se aleje o niegue a su Creador¹²⁵. Es otra señal más de la opción que Ireneo hizo por articular su teología desde el pensamiento bíblico (*homo=caro*), dejando a un lado la concepción antropológica platónica (*homo=anima*) y la gnóstica (*homo=spiritus*)¹²⁶. J. Behr condensa en una sugerente frase la peculiaridad antropológica de Ireneo: «Human beings are, for Irenaeus, essentially and profoundly fleshy or earthy: they are skilfully fashioned mud»¹²⁷. A lo que nosotros añadiríamos: ¿acaso es posible modelar tierra sin una *humedad* que la reblandezca?, ¿acaso es posible modelar barro si solo tuviéramos pura tierra fina y árida?

Por eso, tanto esta unidad modelada como su ser creatural definen al ser humano¹²⁸. En línea con Justino y Teófilo, la única humanidad creada es la plasmada: la *ποίησις* de Gn 1,26 y la *πλάσις* de Gn 2,7 son una única creación¹²⁹. Recordemos que no todos optaron por esta unidad dentro de la Iglesia. 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», racional o espiritual (*ποιηθείς*) de Gn 1,26 con las cualidades platónicas del *noûs* y las paulinas del hombre espiritual y el hombre nuevo¹³⁰. Por otro lado, está el «plasmado» o «modelado» (*πλασθείς*) de Gn 2,7 que es sensible, corpóreo, material, unido al hombre animal, terreno y hombre viejo de Pablo¹³¹. 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

¹²⁴ Id., *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad* (Barcelona: Herder, 2011), 521-533.

¹²⁵ Cf. Dem 16; AH III 18,7; III 23,1; V 1,3; V 5,2; V 15,4.

¹²⁶ Cf. A. Orbe, *Teología de San Ireneo I*, 267; R. Amo, *El principio vital del ser humano*, 21-36. 37-57; Ramón Lucas, *El hombre espíritu encarnado. Compendio de filosofía del hombre* (Madrid: Atenas, 1995), especialmente 29-48. Respecto a la sinonimia ireneana de *σάρξ*, *πλάσις* y *σῶμα*, cf. Isidro M. Sans, *La envidia primigenia*, 56. 60; A. Orbe, *Teología de San Ireneo I*, 408, nota 1.

¹²⁷ Id., *Ascetism*, 38.

¹²⁸ Cf. Mauricio A. Bueno, “Salvación del ser humano como proceso histórico de plasmación en Ireneo de Lyon”, *Cuestiones Teológicas* 45, 104 (2018): 357-381.

¹²⁹ Cf. Behr, *Ascetism*, 78, nota 137. 87; Id., “The Glory of Good: A living human being” en *Saint Irénée et l’humanité illumine*, 93-116, aquí 97; Orbe, *Antropología*, 47ss.; Id., *Teología de San Ireneo III* (Madrid: BAC, 1985), 192; Id., *Introducción I*, 191-193. 212ss; Granado, “Actividad del Espíritu Santo”, 29; Sans, *La envidia primigenia*, 56; Namikawa, “La paciencia del crecimiento”, 54; Castro Lodeiro, *Venid y trabajar*, 70-72.

¹³⁰ Cf. 1Cor 2,15; Ef 3,16; 4,24.

¹³¹ Cf. Ef 4,22; Rm 7,24.

teología. Aunque la valore como instrumento para elevarse y llegar a Dios, siempre estará ligada a la caída primigenia de la que hay que liberarse¹³².

¿Qué es esta *plasis* (πλάσις) o «conjunto» inicial para Ireneo? Acabamos de ver que desde la antropología bíblica es habitual utilizar indistintamente «carne» (*caro*, σάρξ) o «cuerpo» (*corpus*, σῶμα) para referirse a la persona completa, como en sinécdoque¹³³. Pero la *plasis* ireneana es otro concepto y, tal como lo interpretemos, estaremos concibiendo una relación distinta del Espíritu con el ser humano. Intentaremos responder partiendo de dos textos paradigmático: Dem 11, uno de los pasajes donde mejor refleja su visión unitaria creacional; y AH V 6,1, donde completa esta visión antropológica y deja entrever el dinamismo que la constituye.

- **Dem 11**

«Al ser humano lo plasmó Dios con sus propias manos, tomando el polvo más puro y más fino de la tierra y mezclándolo en medida justa con su fuerza (*Hominem autem propriis plasmavit* [πλάσσω] *manibus, (id quod) purissimum (est) et tenuissimum-et-delicatissimum* [λεπτός] *de terra sumens, ad mensuram in-unum-miscens* [συγκεράννυμι] *suam virtutem* [δύναμις] *cum terra*)¹³⁴.

Dio a aquel plasma su propia fisonomía, de modo que el hombre, aun en lo visible, fuera imagen de Dios. Porque el hombre fue puesto en la tierra plasmado a imagen de Dios (*Etenim plasmati* [πλάσμα] (*quidem*) *proprias circumposuit* [περιτίθημι] *caracteres, ut et quod videretur deiforme* [θεοειδής] *esset -ad imaginem enim Dei super terram positus est plasmatus homo*).

Y a fin de que pudiera vivir, “sopló Dios en su rostro un hálito vital”, de manera que tanto en el soplo 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 cosmos (*Ut autem vivens fieret, “insufflavit in faciem eius spiraculum vitae”, ita ut et secundum insufflationem et secundum plasma similis fieret homo Deo. Igitur erat liber* [ἐλεύθερος] *et suae potestatis* [αὐτεξούσιος], *in hoc factus a Deo ut eorum quae super terram essent omnium dominaretur*)».

¹³² Cf. Orígenes, *De Principiis* II.9.2 en Id., *Sobre los principios* (FuP 27) 470-473; *Contra Celso* I, 32 y 33 (SC 132), 162-167. Cit. por A. Orbe, *Antropología*, 26.

¹³³ Cf. Dem 71. 30. 97; AH III 10,3; IV 13,2; IV 31,2; V 1,1; V 2,2; V 6,2; V 7,1; V 15,2-3; V 18,1. Sobre el significado teológico de hablar de *plasma* en la creación del ser humano, cf. Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 114-115.

¹³⁴ Romero Pose traduce *virtus* por virtud. Nosotros hemos optado por «fuerza» queriendo expresar el dinamismo o poder que esta palabra entraña, significado bastante alejado, al menos en español, de virtud.

El hombre perfecto o, dicho de otro modo, el único ser humano que hay llamado a la perfección, antes y después de la caída, es «mezcla y unión» de tierra y dinamismo de Dios. Tal como lo narra Ireneo, en el proceso de creación ya aparecen los elementos irrenunciables de todo ser humano y nada en su argumentación nos hace pensar que el ser humano cambie sustancialmente lo que es en sí mismo tras el pecado, coincidiendo con de Andia¹³⁵. Cambia su capacidad y actitud, cambia su disposición, cambia sobre todo su relación con Dios, con los otros y con el mundo. Pero si dijéramos que el pecado altera la constitución creacional del ser humano estaríamos diciendo que nuestro pecado es mayor que la obra creadora de Dios. Para Ireneo no es así, entre otras cosas porque, recordemos una vez más, para él no hay múltiples tipos de hombre ni de creaciones.

Por eso no compartimos el análisis de Orbe que distingue cuatro elementos en la creación del ser humano: la materia *ex qua* del cuerpo humano, la *mixis* de la potencia divina con la tierra o materia *ex qua*, el diseño de sus propias formas (divinas) en la carne o plasma, la infusión del hálito de vida¹³⁶. O Sans que llega a definir hasta cinco: la materia a moldear, el «instrumento» utilizado (las Manos), el modelado del cuerpo, la inspiración del alma y el modelo elegido¹³⁷. Concebir las Manos como un instrumento separado del modelaje, ¿no tiene más carga antropomorfa que ireneana?

Para nosotros, según Dem 11, un primer elemento constitutivo de lo humano es el fino polvo de la tierra que en otras ocasiones llamará «tierra árida» (AH III 21,10 y AH III 18,7). Es un matiz importante para ver la diferencia con el pensamiento gnóstico y origeniano reacio a admitir la simple tierra como *querible* por Dios. No en vano, «para Orígenes, la primera y verdadera Tierra es la de Gn 1,1 y no la árida de Gn 1,10»¹³⁸. El segundo elemento es la mezcla de esta tierra con la *virtus* o poder de Dios, con su dinamismo (δύναμις), plasmada con sus propias manos dándole la forma y modo que quiere (cf. AH V 15,2). Otro modo de reforzar el contraste de las dos modalidades creativas, una por la Palabra y otra por la personalísima acción de Dios reservada exclusivamente al ser humano, que le confiere una especial

¹³⁵ Cf. Id., *Homo vivens*, 75.

¹³⁶ Id., *Antropología*, 58ss. Son los mismos que recoge Romero Pose en *Demostración*, 80, nota 11.1.

¹³⁷ Cf. Id., *La envidia primigenia*, 56ss.

¹³⁸ Orbe, *Antropología*, 57.

prevalencia sobre el resto de lo creado¹³⁹. Y, finalmente, en tercer lugar, para que el ser humano viva, Dios insufla aliento de vida en él.

La creación-plasmación del ser humano no es comparable a ningún otro ser, incluidos los mismos ángeles; una grandeza que no se mide en términos de poder y menos aún de superioridad contra otros. Es más bien una grandeza «de destino», una particularidad vocacional y, por tanto, escatológica, inserta en el ser humano¹⁴⁰. Y esto, no de un modo abstracto o espiritual, sino en su propia *plasis*, en lo más visible y limitado del hombre.

Ahora bien, aún esta *plasis* no tenía vida. Necesitó del hálito o soplo vital (*insufflavit in faciem eius spiraculum vitae*), para que tanto en el mismo soplo como en la carne modelada fuera semejante a Dios. Pero ¿qué es este soplo?, ¿acaso podemos identificarlo con lo que llamamos alma o *psique*?, ¿o estaría más cercano a la vida física que se recibe y se pierde a diferencia del Espíritu que no nos abandona nunca? (cf AH V 12,2).

Creemos que el soplo de vida o hálito no aparece identificado con el alma (*anima / psique*) en ningún texto, aunque suele relacionarse con ella o con el Espíritu¹⁴¹. Es decir, el alma en Ireneo no es fuente de vida por sí misma, aunque participe de ella como lo hace el cuerpo¹⁴². Es fruto del poder creador de Dios e Ireneo lo explicita:

«Así como el cuerpo animado no es él mismo el alma, sino que participa del alma mientras Dios lo quiera, así también el alma no es la vida misma, sino que participa de la vida que Dios ha querido concederle (*Sicut autem corpus animae ipsum quidem non est anima, participatur autem animam quoadusque Deus vult, sic et anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam*).

Por eso la palabra profética dice acerca del primer hombre plasmado: “Fue hecho alma viviente” (*Factus est in animam vivam*) (Gn 2,7). Con esto nos enseñó que el alma vive al participar de la vida, de modo que una cosa se entiende por alma y otra por vida (*Docens*

¹³⁹ Cf. Sans, *La envidia primigenia*, 58-59. Coincidiría así con otros Padres que resaltan esta primacía del ser humano sobre el resto de lo creado, como Teófilo de Antioquía, Clemente de Alejandría o el mismo Orígenes, cf. *Ibid.*, nota 42; Orbe, *Antropología*, 39-42.

¹⁴⁰ Expresión de Gesché, «Dios nos propone una antropología de destino, de destino divino: el mismo que Dios (...) Esto equivale a hablar aquí de una antropología teologal», *El hombre*, 120. En palabras de Steenberg, «Irenaeus' insistence that God himself, and he alone, created man takes on a particular potency (...) The human, a handwork of the divine, can be conceived of only in terms of right correlation to its a divine maker», *Of God and Man*, 26.

¹⁴¹ Coincidimos en este punto con Behr, *Ascetism*, 91-92. En contra de lo que defiende Orbe, *Antropología*, 67ss. Otra alternativa en R. Amo: «El soplo vital es una capacidad-cualidad del alma para dar vida al cuerpo, pero que luego se pierde y ese principio vital es sustituido por el Espíritu», *El principio vital*, 57.

¹⁴² Cf. AH V 7,1; V 4,1. Según Behr, Ireneo coincidiría en este punto con Justino, a diferencia de Rousseau que percibe dos significados diferentes de *vida* en cada uno de ellos: para Ireneo es «la vida del Espíritu» y para Justino «la vida natural del alma», *Ascetism*, 92, nota 30; 94. Cf. de Andia, *Homo vivens*, 271-273.

nos quoniam secundum participationem vitae vivens facta est anima, ita ut separatim quidem anima intellegatur, separatim autem quae erga eam est vita). Es, pues, Dios quien otorga la vida y la duración perpetua» (AH II 34,4).

Coincidimos de nuevo con Behr cuando afirma que «Irenaeus does not speak at all of the soul and its role in the formation of man. Irenaeus is not interested so much in the soul itself, as a principle of interiority, as in its animation of the flesh (...) Irenaeus describes it (the soul) as the intellect of man (AH II 29,3)»¹⁴³.

Debemos hacer un breve inciso por la relevancia que tiene para nuestro tema cómo distingue Ireneo soplo o aliento vital, alma y espíritu. Recordemos la comparativa de Gn 2,7 en el texto hebreo, griego y latín.

<p>WTT: וַיִּצְרֶה יְהוָה אֱלֹהִים: אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה וַיִּפֹּחַ בָּאָפִי נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה:</p>	<p>BGT: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν</p>	<p>VULG: Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ et factus est homo in animam viventem.</p>
---	---	---

Como vimos en la antropología bíblica, es uno de esos textos donde *n^ešāmāh* expresa la posible antropologización de *ru^ah*, traducida en griego por πνοή y en latín por *spiraculum vitae*. *Nepeš hayya* es el resultado en el ser humano de tal acción divina, pero no es el soplo en sí. Este es el sentido que creemos asume también Ireneo. Detengámonos un momento en las líneas previas al texto citado:

«El cuerpo, en efecto, no es más sólido que el alma, pues de ella recibe el soplo, la vida y el desarrollo y el mantenerse unido; sino que el alma posee y gobierna el cuerpo (...) Cada uno de nosotros, así como por el arte de Dios ha recibido su cuerpo, así también de Él ha recibido su alma. Porque Dios no es tan pobre e indigente que sea incapaz de dar a cada cuerpo su alma, así como sus caracteres distintivos. Y así (...) resucitarán con su propio cuerpo y alma y con el propio espíritu con los cuales agradaron a Dios. En cambio, los que merecieron el castigo irán a él, con el alma y el cuerpo con los cuales se alejaron de la bondad divina» (AH II 33,4-5).

Niega categóricamente la transmigración de las almas. Por mucho que tras la muerte haya una separación con el cuerpo (cf. AH V 7,1), Dios crea modelando una mezcla personal e indivisible entre el cuerpo y el alma que especifica quién es cada persona para siempre:

¹⁴³ Id., *Ascetism*, 91.

«El Señor enseñó que las almas siguen viviendo, no que pasan de cuerpo a cuerpo y que retienen su personalidad humana a tal punto que pueden ser reconocidas (...) Sepan que sólo Dios, el Señor de todas las cosas, no tiene principio ni fin (...) Todas las cosas que de Él provienen, que ha creado y sigue creando, tienen un principio y generación y por este motivo son inferiores a aquel que las ha creado, porque no son increadas, sino que duran y permanecen en el tiempo según la voluntad del Dios Creador (...) No se engañará quien se fije en las almas, los espíritus y todas las demás cosas y vea que, habiendo sido hechas y por eso tienen un comienzo, duran mientras Dios lo quiera (...) Porque la vida no nos viene por naturaleza sino por la gracia de Dios» (AH II 34,1-3).

El alma es material por ser creada, en contraposición con lo que es espiritual (en cuanto no humano) y a la vez su duración es perpetua, si así lo quiere Dios¹⁴⁴. Insiste de nuevo en que la única fuente de vida es Dios y su gracia.

Será en el libro V donde, en diversos momentos, vuelva a poner en relación este soplo vital con el alma y la presencia del Espíritu en el ser humano:

«Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos dará vida también a vuestros cuerpos mortales» (Rm 8,11). ¿Cuáles son estos cuerpos mortales? ¿Acaso las almas? Pero las almas son incorpóreas, en comparación con nuestros cuerpos mortales: en el hombre Dios sopló sobre su cara el soplo de vida y el hombre se convirtió en ser viviente (Gn 2,7) (*Quae sunt ergo mortalia corpora? Numquidnam animae? Sed incorporales animae, quantum ad comparationem mortalium corporum: insufflavit enim in faciem hominis Deus flatum vitae, et factus est homo in animam viventem* / Τίνα οὖν τὰ θνητὰ σώματα ; Μήτι γε αἱ ψυχαί ; Ἄλλ' ἄσώματοι αἱ ψυχαί, ὡς πρὸς σύγχρισιν τῶν θνητῶν σωμάτων. Ἐνεφύσησεν γὰρ εἰς τὸ πρόσωπον τοῦ ἀνθρώπου ὁ Θεὸς πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν).

Este es el soplo de la vida no corpórea. Ni siquiera ellos pueden tachar de mortal al alma, que es el soplo de vida (*flatus autem vitae incorporalis. Sed ne mortalem quidem possunt dicere ipsum, flatus vitae existentem* / ἡ δὲ πνοὴ τῆς ζωῆς ἄσώματος. Ἄλλ' οὐδὲ θνητὴν δύνανται λέγειν αὐτήν, πνοὴν ζωῆς ὑπάρχουσαν) (...)

El plasma o sea la carne (...) es la que muere y se deshace, no el alma ni el Espíritu¹⁴⁵ (*Nisi plasma, hoc est caro (...) est quae moritur et solvitur, sed non anima neque Spiritus* / ἄλλ' ἢ τὸ πλάσμα (...) ὅπερ ἐστὶν ἡ σὰρξ αὕτη γὰρ ἡ ἀποθνήσκουσα καὶ λυομένη, ἀλλ' οὐχὶ ἡ ψυχὴ οὐδὲ τὸ Πνεῦμα).

¹⁴⁴ cf AH II 7,6; II 19,6; II 34,1. De acuerdo con Briggman que la única vez en que Ireneo dice que el alma es incorpórea, está comparándola con la materialidad de la carne en cuanto compuesto humano (AH V 7,1) pero no lo afirma cuando habla del alma en sí ni al compararla con lo espiritual (cf. AH II 33,1), cf. Id., *God and Christ*, 158-162. Para Ireneo no hay duda de que el alma es creada y material, con figura o forma (AH II 7,6).

¹⁴⁵ Mantenemos aquí la mayúscula tal como hace Rousseau en su traducción. Optan por la minúscula Orbe y C. I. González.

Porque morir consiste en perder la respiración y la fuerza vital y convertirse en un ser inmóvil e inanimado para retornar a aquellos elementos de los cuales al inicio sacó su substancia. Esto no puede sucederle al alma, que es el soplo de vida; ni al Espíritu, que no es compuesto sino simple y así no puede disolverse, sino que por el contrario es él la vida de aquellos que de él participan (*Mori enim est vitalem amittere habilitatem et sine spiramine in posterum et inanimalem et immobilem fieri et deperire in illa ex quibus et initium substantiae habuit. Hoc autem neque animae evenit, flatus est enim vitae, neque spiritui, incompositus est enim et simplex spiritus qui resolvi non potest et ipse vita est eorum qui percipiunt illum* / Τὸ γὰρ ἀποθνήσκειν ἐστὶ τὴν ζωτικὴν ἀποβάλλειν ἕξιν καὶ ἄπνουν εἰς τὸ μετέπειτα καὶ ἄψυχον καὶ ἀκίνητον γίνεσθαι καὶ ἀναλύεσθαι εἰς ἐκεῖνα ὅθεν καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως ἔσχεν. Τοῦτο δὲ οὔτε ψυχῇ συμβαίνει, πνοὴ γάρ ἐστι ζωῆς, οὔτε Πνεύματι, ἀσύνθετον γὰρ καὶ ἀπλοῦν τὸ Πνεῦμα, μὴ ἀναλύεσθαι δυνάμενον καὶ αὐτὸ ζωῇ ὑπάρχον τῶν μετεχόντων αὐτοῦ)» (AH V 7,1).

En cuanto a la incorporeidad del alma no representa gran problema puesto que Ireneo mismo dice que lo está comparando con la materialidad del cuerpo¹⁴⁶. Sí resulta más cuestionante la identificación del alma como soplo de vida, más aún cuando en otros lugares ha explicitado lo contrario¹⁴⁷. Podía tratarse de evolución del pensamiento ireneano (del libro II al V sería comprensible); sin embargo, ni siquiera los autores más dicotómicos, como Briggman, consideran que podamos entender el alma como fuente de vida, puesto que estaríamos haciéndola divina¹⁴⁸. De nuevo, recordar los elementos clave de Ireneo en su concepto de Dios nos ayuda a poner criterios en la interpretación de los textos. Sólo del Espíritu dice que es simple, indisoluble y dador de vida. Él sí es dador de vida, no el alma. ¿Podría ser tan sencillo como ampliar el sentido de *anima* y no traducirlo como *alma* sino como el resultado del aliento vital divino, ese ser animado y unido a Dios como la garganta a la respiración?

En cuanto al Espíritu, comentando 1Cor 15 y cómo lo corporal resucita como un grano de trigo en la tierra, Ireneo añade:

«Este discurso no se refiere al alma o al Espíritu, sino a los cuerpos muertos. Estos son cuerpos animales, esto es, que participan del alma, pero cuando la pierden, mueren; luego, resucitados por el Espíritu, se tornan cuerpos espirituales para tener la vida por el Espíritu que siempre permanece» (AH V 7,2).

¹⁴⁶ «Irenaeus does not think of the incorporeality of the soul absolutely but relatively», Briggman, *God and Christ*, 160.

¹⁴⁷ Retomaremos el significado que Ireneo da a este soplo vital, ya sea ligado al *pneuma* o a la *psique*, cuando analicemos AH V 12,2.

¹⁴⁸ Cf. AH V 1,3; Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 167-173; Id., *God and Christ*, 160, nota 88.

Un texto más en que no parece ser un problema el reconocer como constitutivo del ser humano un elemento claramente diferente del alma y el cuerpo, increado, y permanente¹⁴⁹. De hecho, acaba de hablar del Espíritu como algo del ser humano que no perece como el cuerpo, puesto que «no es compuesto sino simple y así no puede disolverse, sino que por el contrario es él la vida de aquellos que de él participan» (AH V 7,1).

Volviendo a Dem 11, interpretamos la *virtus* como Espíritu Santo, ya que nos parece la opción más coherente con el conjunto del pensamiento ireneano, «pues todo aquello que participa de la sabiduría (*Sofía*) de Dios, también tiene parte en su poder (*virtus* / δύνναμις)» (AH V 3,2)¹⁵⁰. Además, si esta *virtus* se refiriera al soplo vital, habría dos principios vitales actuando simultáneamente, ya que justo después habla de soplo vital o vivificador.

Por otro lado, responde a una de las imágenes pneumatológicas más claras de Ireneo, vista en el capítulo anterior: es la lluvia (AH III 17,1-2), el rocío (AH III 17,2.3) o la humedad (AH IV 39,2) que hace moldeable lo que por sí mismo solo sería tierra seca o fino polvo. Es una potencia divina, sin duda, porque no es creada sino procedente de Dios. De hecho, es uno de estos textos la base principal para los autores que confirman esta *virtus* de Dem 11 como Espíritu Santo¹⁵¹.

Tanto Behr como Briggman niegan tal identificación. El primero porque opta por confrontar Dem 11 con AH V 3,1-3 y no con AH III 17,2. De aquí concluye que no hay ser humano que no participe del poder y sabiduría de Dios, pero no por eso podemos leer la presencia del Espíritu Santo *personal*¹⁵². El segundo asume el mismo razonamiento (todo lo creado y en particular el ser humano plasmado, participa del poder y del arte de Dios) y añade uno más: puesto que acaba de hablar de las manos de Dios, no tendría sentido que fuera lo mismo el instrumento que modela (Espíritu Santo) y lo que se modela (la *virtus* con tierra)¹⁵³. Tal explicación nos parece excesivamente fisicista. Recordemos el modo en que Ireneo tiene de narrar y comparar esta honda dinámica teológica con diversas imágenes. Su interés está

¹⁴⁹ Seguimos el mismo razonamiento de Briggman, aunque a él le lleve a concluir que para Ireneo el ser humano es dicotómico, compuesto solo de alma y cuerpo, cf. *God and Christ*, 160-161.

¹⁵⁰ Cf. Antonio Orbe, “*Gloria Dei vivens homo* (Análisis de Ireneo, AH IV 20, 1-7)”, *Gr* 73, 2 (1992): 205-268, aquí 212.

¹⁵¹ También Orbe lo une con la *superna voluntaria pluvia* de AH III 17,2, cf. *Antropología*, 59. 65; Jacques Fantino, *L’homme, image de Dieu, chez saint Irénée de Lyon* (Paris: Cerf, 1986), 157.

¹⁵² Cf. Behr, *Ascetism*, 88-89.

¹⁵³ Cf. Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 162, nota 50.

en resaltar la presencia activa en la creación-modelación del Hijo y el Espíritu como manos del Padre; y, además, expresar claramente que sólo hay ser humano cuando la tierra es mezclada con el dinamismo propio de Dios. No se duplica el instrumento que mezcla y la materia a mezclar; simplemente, el poder mismo de esa mano que moldea queda inscrito y activo en la mezcla. Puede que nos sintamos más cómodos hablando de participación en el Espíritu de Dios y no de mezcla del Espíritu con la tierra árida, pero en el lenguaje ireneano no podemos apreciar tan distinción¹⁵⁴.

Otro texto paradigmático de Ireneo que añadiría coherencia cristológica a nuestra interpretación es el del ciego de nacimiento. Lo transcribimos completo a pesar de su extensión:

«(El Señor) mostró que los sufrimientos habían sobrevenido al hombre por el pecado de desobediencia. Mas al ciego de nacimiento le devolvió la vista no por medio de su palabra, sino por una obra. No lo hizo en vano ni al acaso, sino para mostrar la mano de Dios, la misma que al principio creó al hombre (*sed ut ostenderet manum Dei, eam quae ab initio plasmavit hominem* / ἄλλ' ἵνα δείξῃ τὴν χεῖρα τοῦ Θεοῦ τὴν ἀπ' ἀρχῆς πεπλακυῖαν τὸν ἄνθρωπον).

Por eso, cuando los discípulos le preguntaron por qué motivo el hombre había nacido ciego, si por culpa suya o de sus padres, respondió: «Este no pecó, ni sus padres; sino para que se manifieste en él la acción de Dios» (Jn 9,3). La obra de Dios es la plasmación del ser humano (*Opera autem Dei plasmatio est hominis* / Ἔργα δὲ Θεοῦ ἡ πλάσις ἐστὶ τοῦ ἀνθρώπου).

Y esto lo llevó a cabo como una obra suya, según dice la Escritura: “Y Dios tomó barro de la tierra, y plasmó al hombre” (Gen 2,7). Por eso el Señor escupió en tierra, hizo lodo y le ungió con él los ojos, para mostrar cómo había hecho la antigua plasmación, y para manifestar la mano de Dios a quienes puedan entender, por medio de la cual el hombre fue plasmado de la tierra (*Quapropter et Dominus exspuit in terram et fecit lutum et superlinivit illud oculis, ostendens antiquam plasmationem quemadmodum facta est, et manum Dei manifestans his qui intellegere possint, per quam e limo plasmatus est homo* / Διὸ καὶ ὁ Κύριος ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν καὶ ἐπέχρισεν αὐτον ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς, τὴν ἀρχαίαν δείξας πλάσιν ὡς ἐγένετο καὶ τὴν χεῖρα τοῦ Θεοῦ φανερώσας τοῖς συνίειν δυναμένοις δι' ἧς ἐκ τοῦ χοῦ ἐπλάσθη ὁ ἄνθρωπος).

Aquello que el Verbo artífice había dejado de plasmar en el vientre, lo completó en público (*Quod enim in ventre plasmare praetermisit artifex Verbum, hoc in manifesto adimplevit* / Ὅπερ γὰρ ἐν κοιλίᾳ πλάσαι παρήκεν ὁ τεχνίτης Λόγος, τοῦτο ἐν φανερωῶ ἀνεπλήρωσεν), “para que en él se manifiesten las obras de Dios” (Jn 9,3) y no fuéramos a buscar otra Mano fuera de aquella que plasmó al ser humano, ni otro Padre.

¹⁵⁴ Con otras explicaciones, identifican también al Espíritu Santo en esta *virtus*, de Andia, *Homo vivens*, 75-76 y Mambrino, “Les deux mains de Dieu”, 355-370.

A saber, que la Mano de Dios que nos plasmó al principio y nos plasma en el vientre, ella misma nos buscó en los últimos días, viéndonos perdidos (Lc 19,10), recobrando la oveja perdida y asumiéndola sobre sus hombros, lleno de alegría, llevarla de nuevo al rebaño de la vida (*nec jam alteram requireremus manum per quam plasmatus est homo neque alterum Patrem, scientes quoniam quae plasmavit nos initio et plasmavit in ventre manus Dei, haec in novissimis temporibus perditos exquisivit nos, suam lucrificans et super humeros assumens ovem perditam et cum gratulatione in cohortem restituens vitae* / καὶ μηκέτι ἄλλην ζητῶμεν χεῖρα δι' ἧς ἐπλάσθη ὁ ἄνθρωπος μηδὲ ἕτερον Πατέρα, εἰδότες ὅτι ἡ πλάσασα ἡμᾶς ἀπ' ἀρχῆς καὶ πλάσσοισα ἐν κοιλίᾳ χεῖρ τοῦ Θεοῦ, αὕτη, ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν τοὺς ἀπολωλότας ἀνεζήτησεν ἡμᾶς, τὸ ἑαυτοῦ κομισάμενος καὶ ἐπὶ τοὺς ὄμους ἀναλαβὼν πρόβατον τὸ ἀπολωλὸς καὶ μετὰ χαρᾶς εἰς τὴν ποίμνην ἀποκαταστήσας τῆς ζωῆς)» (AH V 15,2).

Los paralelos de esta curación con la creación de Adán son varios. Ya en el inicio, Ireneo aclara que Jesús cura con sus manos, no solo con su palabra (revocando una supuesta doble creación que ampare la imposibilidad de que Dios se rebaje a crear manual y materialmente). Y por si quedara alguna duda, lo dice expresamente: lo hizo para mostrar que es la misma mano de Dios, la que al principio creó al hombre, la que inicia nuestra modelación en el vientre materno para completarla abiertamente y la que cura en Jesús¹⁵⁵. Incluso cita expresamente Gn 2, 7 recordando que Dios crea mezclando algo de sí con la tierra seca. La *virtus* de Dem 11 es aquí la saliva de Cristo: ¿diríamos que este elemento forma parte constituyente del barro modelado?, ¿habría contradicción al afirmar que no hay barro sin la saliva de Cristo (que lo constituye) y a la vez decir que Cristo mismo no está en ese barro evitando caer en panteísmo? De un modo similar consideramos nosotros la presencia constitutiva del Espíritu Santo en el ser humano.

Convendrá recordar este texto más adelante, cuando en el capítulo V intentemos rastrear los signos de la acción del Espíritu Santo en Jesús: las curaciones (como la expulsión de demonios) no violentan la naturaleza creada ni rehacen una creación malograda por el pecado humano. Más bien forman parte de la creación continua y permanente, del cuidado de Dios Padre que con sus propias manos no sólo nos modela personalmente al ser engendrados, sino que va completando visiblemente tal modelación hasta llevarla a su plenitud.

La curación del ciego de nacimiento también nos ayuda a adentrarnos en una cuestión que afecta a nuestro tema: ¿si el Espíritu se recibe por creación, ya lo recibieron Adán y Eva?,

¹⁵⁵ «Porque el Verbo de Dios nos plasma en el vientre, dice Jeremías» (AH V 15,3).

¿si es así, lo perdieron tras la caída?, ¿y qué relevancia tendría Cristo y su encarnación si así fuera?

- **El don del Espíritu y el pecado**

Aunque no entremos de lleno en esta cuestión, no lo podemos pasar por alto sin posicionarnos, puesto que es un asunto íntimamente ligado al dinamismo de semejanza y a la interpretación que hagamos de la presencia (prelapsaria) del Espíritu Santo en el ser humano. De hecho, los autores que no conciben la presencia del Espíritu por creación en todo ser humano interpretan que antes de la caída Adán y Eva no tenían en ellos el Espíritu; simplemente gozaban de la cercanía de la relación Dios Padre, con el Hijo y con el Espíritu, paseando por el jardín (AH III 23,5)¹⁵⁶. Y al revés: la lógica nos dice que autores que mantienen una presencia del Espíritu estable aunque con mayor o menor fuerza, también interpretan que estaba presente por creación en Adán y Eva¹⁵⁷.

En primer lugar, a pesar de las críticas recibidas, no creemos que Ireneo minusvalore la fuerza del pecado¹⁵⁸. Autores como Oscar Cullman o Benoit pueden haberlo minimizado tanto que finalmente se empobrece la soteriología ireneana¹⁵⁹. La relación del ser humano con Dios fue alterada por el pecado, algo que no ocurre sólo «fuera» de la persona sino que ésta queda dañada en sí misma: está ciego. Ahora bien, ciego como está no queda incapacitado para seguir buscando a Dios, para seguir creciendo hacia Él. En el encuentro con Cristo nuestro plasma (todo nuestro ser) se rehabilita y sana pero no sólo de una manera genérica (como humanidad), sino en el nacimiento mismo de cada ser humano: el querer del Padre y el Hijo y el Espíritu -sus manos- siguen actuando en cada uno de nosotros.

«[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,

¹⁵⁶ Así, Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 161-163

¹⁵⁷ Cf. Behr, *Ascetism*, 112. 115.

¹⁵⁸ Cf. AH III 20,1; 18,5,7; III 23,1. En la misma línea de J. Vives, "Pecado original y evolución humana en Ireneo", *EE* 43 (1968): 561-589, aquí, 562-568; Orbe, "«Ipse tuum calcabit caput». San Ireneo y Gn 3,15", *Gr* 52 (1971): 95-150. 215-271; J. Fantino, "El hombre verdadero según San Ireneo", *Estudios Trinitarios* 23-24 (1989-1990): 3-30; R. Ruiz Aragoneses, "Cuando crecer salva", 445-449.

¹⁵⁹ Cullmann, *Cristo y el tiempo* (Barcelona: Estela, 1968), 44, nota 10. André Benoit, *Saint Irénée. Introduction a l'étude de sa Théologie* (Paris: Société d'Études Latines de Bruxelles, 1960), 227 ss.

para que, dejando alguna vez el hombre de vivir al pecado y muriendo a él, comenzase a vivir para Dios» (AH III 23,6).

Ireneo no minimiza el mal, ni el pecado, ni sus consecuencias. Simplemente, el poder de Dios (su amor) y su proyecto salvífico es mayor: no permite que el ser humano permanezca en una continua transgresión ni que el pecado quede como última palabra en su vida.

¿No habría que entender de modo similar la pérdida del Espíritu tras la trasgresión?¹⁶⁰ Por su desobediencia, Adán se aleja de Dios, pierde «el vestido de santidad que recibió del Espíritu» (AH III 23,5), o «soplo de vida» que les permitía vivir en «estado de integridad, conservando su propia naturaleza» (Dem 14). Tal «soplo» no puede ser aquí el hálito vital de Dem 11, puesto que Ireneo añade: «mientras dura y persevera aquel soplo, en su orden y con su vigor, no es posible entender y concebir cosas abyectas». Es evidente que utiliza la misma palabra para expresar realidades distintas en diversos textos: aquí no se refiere a la pura vida física temporal (respiración) sino a una vida en Dios o según Dios. En todo caso, esta gradación según *orden* y *vigor* puede ser una de las claves para entender adecuadamente la presencia del Espíritu y el peso del pecado según Ireneo.

El vigor y fuerza del Espíritu en el plasma no se pierde por completo. Aunque disminuya su vigor. Guarda mayor coherencia con todo el sistema teológico de Ireneo pensar que mantuvo una cierta semejanza imperfecta, pecadora incluso, pero lo suficiente como para poder seguir creciendo y progresando débilmente hasta Dios. Una cosa es quedar debilitada y deteriorada la semejanza que inicialmente Dios había puesto en nosotros (nuestra relación con Él) y otra, bien distinta, afirmar que Adán y Eva carecen en absoluto de Espíritu tras el pecado. La deificación del hombre sigue adelante. De lo contrario la debilidad humana tendría más poder que el mismo Dios, impidiendo llevar a término la obra que Él mismo ha comenzado¹⁶¹:

«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 (*Homo Verbum Dei factum est, semetipsum homini et hominem sibimetipsi assimilans, ut per eam quae est ad Filium similitudinem pretiosus homo fiat Patri*

¹⁶⁰ «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 eclesiásticos como la Gnosis heterodoxa», Arróniz, «El hombre imagen y semejanza de Dios», 278-279.

¹⁶¹ Cf. AH III 23,1; V 5,2.

/ ἄνθρωπος ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἐγένετο, ἑαυτὸν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ τὸν ἄνθρωπον ἑαυτῷ ἔξομοίωσας, ἵνα διὰ τῆς πρὸς τὸν Υἱὸν ὁμοιώσεως τίμιος ὁ ἄνθρωπος γένηται τῷ Πατρὶ).

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 (*In praeteritis enim temporibus, dicebatur quidem secundum imaginem Dei factum esse hominem, non autem ostendebatur: adhuc enim invisibile erat Verbum, cujus secundum imaginem homo factus fuerat; propter hoc autem et similitudinem facile amisit* / Ἐν τοῖς γὰρ πρόσθεν χρόνοις ἐγένετο μὲν κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδείκνυτο δὲ ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ Λόγος, οὗ κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει · διὰ τοῦτο δὲ καὶ τὴν ὁμοίωσιν ῥαδίως ἀπέβαλεν).

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 visible (*Quando autem caro Verbum Dei factum est, utraque confirmavit: et imaginem enim ostendit veram, ipse hoc fiens quod erat imago ejus, et similitudinem firmans restituit, consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum* / Ὅποτε δὲ σὰρξ ἐγένετο ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, τὰ ἀμφοτέρα ἐπεκύρωσεν · καὶ γὰρ καὶ τὴν εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς, αὐτὸς τοῦτο γενόμενος ὅπερ ἦν ἡ εἰκὼν αὐτοῦ, καὶ τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως ἀποκατέστησεν, συνεξομοίωσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ Πατρὶ διὰ τοῦ βλεπομένου Λόγου)» (AH V 16,2).

Si leyéramos este texto interpretando que la semejanza se pierde totalmente por el pecado y que solo en Cristo podemos recuperarla, estaríamos muy cerca de decir, como los gnósticos, que hay dos tipos de seres humanos y casi dos creaciones: al principio solo somos alma viviente y después de Cristo algunos recibimos el Espíritu vivificante (cf. AH V 1,3; V 12,2). De nuevo creemos que tal explicación no se ajusta al pensamiento ireneano ni tampoco al bíblico. Para Ireneo, somos imagen y semejanza de Dios «antes» de que Jesús se encarnara; otra cosa es que no fuera visible para nosotros tal cosa y solo a partir de Cristo se nos revele y se haya consumado (τέλειος) como primicia de toda la humanidad. Este juego de visibilidad-confirmación o restablecimiento no supone en Ireneo *volver* a un estado perdido, sino avanzar en el plan salvador de Dios de una manera nueva y definitiva, hasta la perfección final¹⁶².

¹⁶² Arróniz, “El hombre *imagen y semejanza de Dios*”, 292. «El proyecto inicial de Dios expresado en Gn 1,26 en modo alguno quedó invalidado por el pecado de Adán. El Padre pretendía elevar el hombre al nivel de su propia inmortalidad. Y este plan sigue en pie lo mismo antes que después del pecado de Adán. El Verbo se hubiera encarnado aun cuando Adán no hubiera pecado, porque sólo hay una manera de llevar a cabo el plan de Dios: la unión del Verbo incorruptible con la carne corruptible (AH III 18,7). El pecado de Adán matizará el plan divino haciendo que la salvación sea simultáneamente redención, pero en cualquier caso -con o sin pecado de Adán-, el hombre (género humano) hubiera debido caminar progresivamente bajo la acción de Dios hacia su perfección», *Ibid.*, 297-298.

La imagen paulina del olivo y el injerto (Rm 11, 17-24, cf. AH V 10,1) invita a no obviar el pecado como parte de este proceso. ¿Podría haber sido de otro modo según los planes de Dios? La realidad es que esta humanidad -la única que existe, recordemos- no puede entenderse sin el deterioro que en ella produce el pecado. Es la *plasis* libre, naturalmente capacitada para acrecentar o rechazar el Espíritu que recibió desde el principio.

Si recibimos esa *virtus* de Dios por creación (cf Dem11), desde la plasmación inicial, ¿cómo explicar que nos sea constitutivo y a la vez podamos perderlo? ¿Podemos afirmar esta acción continua del Espíritu en el ser humano sin caer en panteísmos o pseudo emanaciones gnósticas? Creemos que sí.

Por tanto, creemos que Dem 11 es uno de los textos donde con más claridad afirma Ireneo la presencia del Espíritu en el ser humano por creación, es decir, previo a la caída, siempre que entendamos como Espíritu esa *virtus* o poder que Dios mezcla con el barro inicial. Para nosotros, la unidad se torna, de nuevo, un principio hermenéutico para leer a Ireneo, pues si solo hay una humanidad y el Verbo se hizo hombre verdadero, nuestra carne es la suya.

2.2 AH V 6,1: a imagen y semejanza suya

Si Dem 11 nos ayudó a profundizar en la unidad creatural del ser humano, ahora nos apoyaremos en otro texto de vital importancia para nuestro tema, AH V 6,1, que nos permitirá abordar dicha unidad desde el dinamismo inserto en cada ser humano, creado a imagen y semejanza de su Creador.

Aunque, como defiende Arróniz, Ireneo sólo distinguiera expresamente imagen y semejanza en AH V 6,1 y V 16,2¹⁶³, toda su antropología está marcada por este dinamismo de crecimiento o perfeccionamiento (teleiótico, podríamos decir), ya lo llamemos deificación, asemejación o divinización¹⁶⁴. Dinamismo claramente relacional, indispensable para entender no solo al ser humano del que nos habla Ireneo, sino también por qué no le interesa poner el

¹⁶³ Cf. Arróniz, “El hombre *imagen y semejanza de Dios*”, 287-288. De los dos textos, acabamos de comentar AH V 16,2 y nos detendremos enseguida en V 6,1.

¹⁶⁴ P. Evdokimov, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental* (Madrid: Ed. Paulinas, 1969), 40 ss. Cf. Marie-Laure Chaieb, “*En la chair de nostre Seigneur a fait irruption la lumière du Père...* Proposition de lecture anthropologique de l’Adversus Haereses IV 20,2 d’Irénée de Lyon”, en *Saint Irénée et l’humanité illumine*, 49-75, aquí 57.

foco en el alma, ni siquiera en la carne o el Espíritu, sino en la persona completa que recibe la vida de Dios y a Él se dirige.

Nos parece sugerente el modo en que Steenberg lo expresa hablando de una «*relational lens*», una lente o prisma relacional como marco de referencia indispensable en la antropología ireneana:

«Irenaeus' anthropology is thus fundamentally one of dynamic relationship between the created being and its creator. Human life is defined as much by "being God" -that is, by receiving the life of the Father in the Son, through the Spirit- as it is by "being dust" (...) The human person is only rightly comprehended as a mystery of the material creation wrought into communion with the divine life of God, through the incarnational activity of the Son with the Spirit. Human nature is interwoven with the divine (...) The human person is ever a changing being (...) an accustomization that is the working in humanity of the Holy Spirit (...) And says Irenaeus, this dynamic of growth and maturation is not limited to the present historical economy: the perfection of the human being is to become an individual who grows perfectly, who matures always into the unapproachable splendour of the infinite God (...) for "humanity will always have something to learn from God" (AH II 28,3)»¹⁶⁵.

Tal relación íntima, creacional y dinámica no es otra, a nuestro entender, que la imagen y semejanza impresa en todo ser humano, su continua progresión hacia Dios.

- **Adversus Haereses V 6,1**

«Dios será glorificado en su plasmación, conforme a aquel y según vaya logrando igualarse a su hijo¹⁶⁶ (*Glorificabitur autem Deus in suo plasmate, conforme illud et consequens suo puero adaptans* / Δοξασθήσεται δὲ ὁ Θεὸς ἐν τῷ ἰδίῳ πλάσματι, σύμμορφον αὐτὸ καὶ ἀκόλουθον τῷ ἰδίῳ Παιδί καταρτίσας).

Por medio de las manos de Dios, esto es, por el Hijo y el Espíritu, el hombre y no sólo una parte del hombre, fue hecho semejante a Dios. Pues el alma y el Espíritu pueden ser partes del hombre, pero no todo el hombre¹⁶⁷; sino que el hombre perfecto es la mezcla y unión

¹⁶⁵ Id., *Of God and Man*, 52.

¹⁶⁶ Ni el latín ni el griego hablan aquí de imagen propiamente ni de semejanza (como traduce González: «Dios será glorificado en su criatura que por su bondad ha hecho semejante a Él y conforme a la imagen de su hijo») aunque se esté refiriendo a ello. Por eso nos parece que merece la pena respetar términos como plasmación en lugar de criatura, aunque estéticamente no brillen tanto.

¹⁶⁷ Elegimos la versión de Rousseau que mantiene el Espíritu con mayúscula tanto en el texto latino, como en el griego y el francés, cf. *Contre les Hérésies. Livre V* (SC 153), 72-73. El mismo camino toma C. I. González. Sin embargo, Orbe opta por la minúscula al decir: «*anima autem et spiritus pars hominis esse possunt*», tanto en el texto latino como en la traducción española. Curiosamente, si lo escribe con mayúscula cuando comenta dicha frase, cf. Id., *Teología de San Ireneo I*, 275. Y concluye: «El Espíritu venido de Dios constituye una parte física ("*qualitas Spiritus*") del individuo humano. No por yuxtaposición con el alma, sino por infusión e inhesión en ella», *Ibid.*, 278.

del alma que recibe al Espíritu del Padre, y mezclada con la carne, que ha sido plasmada según la imagen de Dios (*Per manus enim Patris, hoc est per Filium et Spiritum, fit homo secundum similitudinem Dei, sed non pars hominis. Anima autem et Spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam: perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumptis Spiritum Patris et admixtae ei carni quae plasmata secundum imaginem Dei* / Διὰ γὰρ τῶν χειρῶν τοῦ Πατρὸς, τουτέστιν Υἱοῦ καὶ Πνεύματος, γίνεται ὁ ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ, ἀλλ' οὐχὶ μέρος τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ δὲ ψυχὴ καὶ τὸ Πνεῦμα μέρος τοῦ ἀνθρώπου δύνανται εἶναι, ἄνθρωπος δὲ οὐδαμῶς · ὁ δὲ τέλειος ἄνθρωπος σύγκρασις καὶ ἔνωσις ἐστὶ ψυχῆς τῆς ἐπιδεξαμένης τὸ Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς καὶ συγκραθείσης τῇ κατ' εἰκόνα Θεοῦ πεπλασμένη σαρκί).

(...) No es que la sola carne plasmada sea por sí misma el hombre perfecto, sino que es el cuerpo del hombre y una parte suya (*Neque enim plasmatio carnis ipsa secundum se homo perfectus est, sed corpus hominis et pars hominis* / Οὔτε γὰρ ἡ πλάσις τῆς σαρκὸς αὐτῆ καθ' ἑαυτὴν ἄνθρωπος τέλειος, ἀλλὰ σῶμα ἀνθρώπου καὶ μέρος ἀνθρώπου).

Tampoco el alma por sí misma es el hombre; sino que es sólo el alma del hombre y una parte del hombre (*neque [enim et] anima ipsa secundum se homo, sed anima hominis et pars hominis* / οὔτε ἡ ψυχὴ αὐτῆ καθ' ἑαυτὴν ἄνθρωπος, ἀλλὰ ψυχὴ ἀνθρώπου καὶ μέρος ἀνθρώπου).

Ni el Espíritu es hombre pues se le llama Espíritu y no hombre (*neque Spiritus homo, Spiritus enim et non homo vocatur* / οὔτε τὸ Πνεῦμα ἄνθρωπος, Πνεῦμα γὰρ καὶ οὐχὶ ἄνθρωπος καλεῖται).

Sino que la unión y mezcla de todos éstos es lo que hace al hombre perfecto (*Commixtio autem et unitio horum omnium perfectum hominem efficit* / ἡ δὲ σύγκρασις καὶ ἔνωσις τούτων ἀπάντων τὸν τέλειον ἄνθρωπον ἀπειργάσατο)

¿Y qué otro motivo tenía para suplicar [el Apóstol Pablo en 1Ts 5,23] que hasta la venida del Señor perseverasen íntegros y perfectos estos tres, o sea el alma, el cuerpo y el Espíritu, si no supiese que era única y la misma, la salvación de todos los tres íntegros y unidos? (*Et quam utique causam habebat his tribus, hoc est animae et corpori et Spiritui, integram et perfectam perseverationem precari in adventu Domini, nisi redintegrationem et adunitioem trium et unam et eandem ipsorum sciebat salutem?* / Καὶ μὴν τίνα αἰτίαν εἶχε τοῖς τρισὶ τούτοις, τουτέστι ψυχῇ καὶ σώματι καὶ Πνεύματι, τὴν ὁλόκληρον παραμονὴν ἐπεύξασθαι ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου, εἰ μὴ τὴν τε ἀποκατάστασιν καὶ ἔνωσιν τῶν τριῶν καὶ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν αὐτῶν ἦδει σωτηρίαν;)

Por eso llama perfectos a quienes muestran al Señor estos tres elementos sin mancha (*Propter quod et perfectos ait eos qui tria sine querela exhibent Domino* / Διὸ καὶ ὀλοτελεῖς φησι τοὺς τὰ τρία ἄμειπτα παριστάνοντας τῷ Κυρίῳ).

Son, pues, perfectos quienes tuviesen en sí de modo permanente al Espíritu de Dios, conservando sin mancha el cuerpo y el alma (*Perfecti igitur qui et Spiritum semper perseverantem habent Dei et animas et corpora sine querela servaverint* / Τέλειοι οὖν οἱ καὶ τὸ Πνεῦμα αἰεὶ προσμένον ἔχοντες τοῦ Θεοῦ καὶ τὰς τε ψυχὰς καὶ τὰ σώματα ἄμειπτοι ἐστῶτες).

Al decir «de Dios», se refiere a los que conservan la fe en Dios, y mantienen la justicia respecto a su prójimo» (AH V 6,1)¹⁶⁸.

El ser humano no es sólo criatura de Dios; es su plasmación. Y es esta plasmación (mezcla y unión) y no una parte de él, quien recibe la capacidad y la misión de ser imagen y semejanza de Dios. Si leemos desde aquí *perfectum hominem* (τέλειον ἄνθρωπον), uniendo el dinamismo creacional y la misión-capacitación recibida, quedaría resuelta la controversia sobre si aquí solo se describe a un supuesto ser humano perfecto que no es el que existe en la única historia que conocemos. Es decir, si entendemos *perfectum* como acabado, logrado, completo y rebajamos la carga de valoración moral que en ocasiones se le otorga, el texto se vuelve mucho más claro. Esta es la constitución del hombre perfecto, es decir, la de todo ser humano que libremente lleva a plenitud lo que ha recibido en potencia: ser imagen y semejanza de Dios plena, lograda.

El camino concreto que cada uno decida recorrer y el modo en que cada cual se abra o se niegue a tal posibilidad no invalida su constitución creacional: ser «mezcla y unión» del alma con la carne y el Espíritu del Padre. Posiblemente es uno de los textos tricotómicos más claros. ¿Cómo integrar, entonces, otros textos duales? Por ejemplo:

«Y como el hombre es un ser viviente compuesto de alma y cuerpo (*Quoniam autem compositum animal [ζῷον] est homo ex anima et corpore*), así es necesario y conveniente que exista en virtud de tales dos elementos; y puesto que del uno y del otro, de los dos, emanan las caídas, la pureza del cuerpo está en abstenerse y rehuir toda cosa inverecunda y toda acción injusta, y la pureza del alma está en conservar intacta la fe en Dios, sin agregar ni quitar nada de ella (...) se mantendrá en su belleza y en su justa proporción cuando la verdad habita constantemente en el alma y la santidad en el cuerpo (...) Ambos (cuerpo y alma), pues, se alegran de estar juntos, están aliados y luchan mano a mano para llevar al hombre a la presencia de Dios (*Congrulantur enim ad invicem haec et consociantur et commilitant [συμμάχομαι] ut hominem exhibeant [παρίστημι] Deo*)» (Dem 2).

Aquí se presenta al ser humano como compuesto que existe «en virtud de dos elementos»: alma (ψυχή) y cuerpo (σῶμα). Importa la frase final: unidos alma y cuerpo (en su justa proporción) van llevando al hombre a Dios. El dinamismo creacional está fuera de toda duda y bien podríamos detectar en este ser llevado, la dinámica del Espíritu y la semejanza. No es extraño que Ireneo escriba queriendo resaltar o poner de manifiesto un

¹⁶⁸ Traducción propia a partir de Orbe y González. Una vez más, Rousseau mantiene *Spiritus* con mayúscula en el texto latino y griego, pero no Orbe, que opta por la minúscula aunque en el comentario retoma la mayúscula: «*neque spiritus homo, spiritus enim et non homo vocatur*» (...) *Spiritus* aquí retiene una doble connotación...», Id., *Teología de San Ireneo I*, 303.

aspecto concreto en cada momento, sin preocuparse de la precisión con que surgen otros términos que ya ha explicitado en otros lugares. Aun así, esta ambivalencia entre el alma y el espíritu también se da en la teología gnóstica¹⁶⁹.

Tanto en unos textos como en otros (dicotómicos o tricotómicos), creemos que la fuerza está en la *commixtio et adunitio* y en la *virtus*. Volviendo a AH V 6,1 decir que es solo el alma quien recibe el Espíritu es más una afirmación gnóstica que ireneana. Es decir, conviene no confundir el alma, «la *psyque* [que] da unidad y vida al compuesto humano» con el alma como [única] receptora del Espíritu. Puesto que «mientras [el alma] anima al cuerpo u hombre exterior, es divinamente vitalizada por el Espíritu»¹⁷⁰. Y esto solo es posible vivirlo en la carne o, mejor dicho, en el compuesto plasmado por Dios. De esta manera, los textos dicotómicos de Ireneo son, en realidad, otra modalidad tricotómica, al ligar *psyque* y *Pneuma*. O, simplemente, son textos donde Ireneo quiere resaltar la relación entre alma y cuerpo defendiendo la capacidad de la carne de ser resucitada. Es una contradicción solo aparente¹⁷¹.

Sin *Spiritus* no hay criatura humana; pero tampoco la hay si falta la carne o el alma. Esta *plasis*, en «*commixtio et adunitio*» (σύνκρασις καὶ ἔνωσις) de cuerpo (o carne), alma y Espíritu y no la sola virtualidad de cada uno de ellos, es la única humanidad que existe. Mantener esta unicidad nos alerta contra posibles duplicidades en el ser humano, por sutiles que sean, ya sean de grado, ya sea distinguiendo entre composición y actualización o ser en acto y en potencia¹⁷². El lenguaje de sustancia-cualidad no parece que sea lo más apropiado para entender el pensamiento de Ireneo y puede llevarnos a decir cosas que él no dijo, aunque respondan a su misma intuición¹⁷³.

Quizá Ireneo quiso evitar así confusiones gnósticas reservando cierta peculiaridad al *Spiritus* más allá de ser «parte» del ser humano, puesto que de hecho es un elemento divino - increado- configurando lo humano. De hecho, Ireneo reserva cierta singularidad para

¹⁶⁹ Cf. Rudolph, *Gnosis*, 89-92.

¹⁷⁰ Orbe, *Antropología*, 69.

¹⁷¹ Cf. AH V 20,1; II 28,4; II 13,3; IV pref.,4; V 8,2. Behr, *Ascetism*, 98; Orbe, *Teología de San Ireneo I*, 273-275; Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 120; Fantino, *L'homme*, 118-121.

¹⁷² Por ejemplo, Steenberg: «The human person in two parts in composition (body and soul), yet three in actualization (body, soul and Spirit)», *Of God and Man*, 40.

¹⁷³ Por ejemplo, Orbe, *Teología de San Ireneo I*, 420: «Llama Ireneo espirituales a los hombres por su participación cualitativa “*secundum carnem*” en el Espíritu. Lo que en Dios es sustancia, en el hombre es cualidad (“*qualitas spiritus*”)».

referirse al Espíritu en el ser humano: no es propiamente *pars hominis* como el alma y la carne, pero sin Espíritu no hay ser humano:

«The Spirit itself is not a man, nor even a part of a man, but is itself given to man in such a manner that it can be legitimately described as his Spirit (...) So the Spirit is vital to a proper appreciation of Irenaeus's understanding of man. There is no "complete" or "perfect" man without participating in life»¹⁷⁴.

Compartiendo el mismo análisis de Behr, nos preguntamos qué diferencia hay entre decir que algo es constitutivo de una realidad o decir que sin ese elemento tal realidad no existiría. Es decir, ¿no nos estaremos dejando llevar por una especie de temor panteísta al constatar que Ireneo no advierte problema en concebir al Espíritu Santo como constitutivo del ser humano, siguiendo Gn 2,7?

Si reducimos el Espíritu Santo a espíritu humano, no podríamos mantener algunas de las atribuciones que Ireneo afirma explícitamente cuando actúa en cada persona. No creemos que sea la opción de Ireneo. El mismo Orígenes, con una teología tan diferente en este punto, expresa muy bien lo que supondría definir un espíritu sustancialmente humano cuando interpreta 1Tes 5,23:

«Este espíritu no es el Espíritu Santo, sino una parte del humano compuesto (τοῦτο τὸ πνεῦμα οὐκ ἔστιν τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἀλλὰ μέρος τῆς τοῦ ἀνθρώπου συστάσεως) (...) Así, pues, nuestro Salvador y Señor, queriendo salvar al hombre como (en realidad) quiso salvarlo, quiso salvar de manera el cuerpo (σῶμα) como quiso también salvar el alma (ψυχήν) (y) quiso asimismo salvar el resto del hombre, el espíritu (τὸ πνεῦμα). No se salvaría, en efecto, el hombre todo si no asumiera al hombre entero (...) Al querer (el Señor) salvar el espíritu del hombre, sobre que dijo esto el Apóstol, asumió también el espíritu del hombre (ἀθετοῦσι τὴν σωτηρίαν τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος περὶ οὗ λέγει ὁ ἀπόστολος · Οὐδεὶς οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ)»¹⁷⁵.

Para Ireneo es justamente el Espíritu (el Santo, el único) el que moviliza y acompaña al ser humano hacia Dios desde dentro, en la primera mezcla, para que así la carne y el alma,

¹⁷⁴ Behr, *Ascetism*, 100-101. También Orbe: «La identidad entre el *spiritus Dei* y el *spiritus hominis* la indica suficientemente el propio Santo (...) El *spiritus* de V 6,1; 7,1; 7,2... es siempre divino, venido de Dios al hombre, y hecho en éste "*pars hominis divina*"», *Teología de San Ireneo I*, 274.; cf. 293-294.

¹⁷⁵ Orígenes, *Dial* 6-7. El texto griego en su edición crítica está tomado de *Entretien d'Origène avec Héraclide*, ed. Jean Scherer (Paris: Cerf, 1960), 70-71. La traducción española es de Orbe (*Teología de San Ireneo I*, 408) aunque no coincide la paginación citada con la edición crítica. En todo caso, según Orbe, no es este el pensamiento habitual de Orígenes, pues su antropología tiende más a entender el ser humano como cuerpo y alma e incluso «sobre todo alma» (μάλιστα τὴν ψυχήν) que retiene en sí el νοῦς o la γνώμη, lo que identifica fácilmente con el πνεῦμα, cf. *Teología de San Ireneo I*, 307.

en *comuni3n* (cf. AH V 6,1), vayan dejándose transformar libremente por el Esp3ritu que las salva y conforma, en la medida que cada cual va personaliz3ndolo, haci3ndolo suyo.

El Verbo imprime en nosotros su imagen y el Esp3ritu nos otorga el dinamismo de la semejanza (3μοι3σις), don divino que recibimos al ser creados y que es habitual identificar con la presencia actuante del Esp3ritu Santo en el ser humano, pues como dec3a Plotino, para la semejanza se requiere «un elemento id3ntico en los seres semejantes»¹⁷⁶. Del mismo modo que el Verbo se encarna para mostrarnos que esa imagen impresa en nuestra carne est3 capacitada para la semejanza plena con la imagen de Dios, el Esp3ritu nos va llevando y aconsejando para que crezcamos en semejanza y as3 nos configuremos plenamente con el Hijo, 3nica imagen verdadera de Dios.

Es justamente esa unidad interna progresiva la que nos ir3 haciendo perfectos en cuanto acabados, completos, cumplida nuestra misi3n y realizado el don recibido germinalmente. Y en la medida en que guardemos (elijamos) con perseverancia el Esp3ritu en nosotros, creceremos tambi3n en *perfecci3n* humana, verdadera humanidad. Veremos en la 3ltima parte de este trabajo c3mo tambi3n tal expresi3n de plenitud de la carne abrazada por el Esp3ritu act3a en Jes3s de manera extraordinaria, haciendo el bien hasta dar la vida.

El ser humano es creado «a semejanza», no ya semejante; se dirige hacia ella por un asemejamiento progresivo, gracias al germen o «*virtus*» (Dem 11) que ha recibido. Tal don, tal dinamismo inserto en nuestra carne, nos dispone a vivir como «imitadores de Dios» (AH III 20,2), de modo que cuanto mayor sea nuestro asemejamiento, mayor ser3 la semejanza adquirida. En otras palabras: la semejanza inicial que recibimos en nuestra imperfecci3n humana, no s3lo 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 Dios¹⁷⁷.

Ahora bien, en contra de lo que defend3an los gn3sticos, estar hechos a semejanza de Dios no nos hace consustanciales a 3l (como tampoco lo hace el que el Esp3ritu Santo nos constituya creacionalmente). 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 diferente naturaleza sino que la diviniza en sus

¹⁷⁶ Cit. por Orbe, *Teolog3a de San Ireneo* I, 271.

¹⁷⁷ Cf. AH V 16,2; 9,5.

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 Dios¹⁷⁸.

Con Daniélou, quisiéramos resaltar la importancia de este aparente pequeño matiz ireneano, contrario a la mentalidad que le rodeaba: el paso del tiempo no separa al ser humano de Dios, ni siquiera lo aleja de una perfección original sublime. Al contrario: el paso del tiempo y la paciente maduración del crecimiento son la oportunidad que Dios ofrece para perfeccionarnos, para llegar hasta Él, para desplegar toda la capacidad que recibimos potencialmente en semilla. Y el modo de hacer coherente esta afirmación teológica con la realidad del pecado y la libertad humana, que no pocas veces lleva al deterioro y al mal, es comprender al ser humano con un dinamismo divino que le es propio por creación. Para nosotros el Espíritu Santo:

«El hombre natural es bueno y no pide otra cosa que ser superado. Será preciso medir lo que ese paso implica de extraordinario (...) Para el pensamiento antiguo, la perfección se sitúa en los orígenes y el paso del tiempo implica siempre una degradación. Esta manera de concebir las cosas pesará en la orientación subsiguiente de la teología cristiana antigua. Un Orígenes no acertará a desprenderse de ella por completo (...) Ireneo parece sin embargo haber sido el primero en trasponer esta idea a la historia de la humanidad»¹⁷⁹.

Este crecimiento y camino hacia la comunión plena con el Padre no se juega fuera del ser humano sino en el proceso interno de humanización plena (τέλειος). No se trata de ir añadiendo gracias divinas a nuestro barro sino dejar que nuestro barro se vaya agraciando para llegar a ser lo mejor de sí. Y esta vocación creatural es posible porque se nos otorga el Espíritu de Dios que no deja de actuar en nosotros como un principio activo permanente de vida en Dios. Vida del Espíritu que nosotros estamos llamados a conservar activamente, dejando que crezca tal don en la unidad con el cuerpo y el alma.

De no ser así, no podría pedir Pablo que cuidemos unidos en nosotros el alma, el cuerpo y el Espíritu para presentarlos a Dios al final de nuestra vida (cf. 1Tes 5,23). Y frente a los que, justamente basados en este pasaje, defienden que Ireneo habla de un espíritu

¹⁷⁸ Nos puede recordar la bella fórmula de san León Magno previa a Calcedonia (451): «*humana augens, divina non minuens*», *Tomus ad Flavianum*, DH 293. En Josepho Alberigo ed., *Conciliorum oecumenicorum decreta* (Bologna: Istituto per le scienze religiose, 1973), 77-82.

¹⁷⁹ Daniélou, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, 389. 387.

humano, nuestro autor añade: «Son perfectos quienes tuviesen en sí de modo permanente al Espíritu de Dios, conservando sin mancha el cuerpo y el alma» (AH V 6,1)¹⁸⁰.

Así, la mezcla que constituye al ser humano como cuerpo, alma y Espíritu no implica en modo alguno un peligro de panteísmo o divinización gnóstica por la presencia del único Espíritu en nosotros. Por esa razón, coincidiendo con Behr y Briggman en la mayoría de su análisis, nos distanciamos en dos puntos relevantes:

- No vemos problema en afirmar que la presencia activa del Espíritu (y no solo su acción o dimensión instrumental) es constitutiva de lo humano, a diferencia de Behr.
- El Espíritu Santo actúa en cierto grado y potencia, por mínimo que sea, en cada ser humano y no sólo en los creyentes, en contra de Briggman.

- **La virtud del Espíritu Santo, constitutiva de todo ser humano**

En palabras de Behr, Ireneo comprende al ser humano en un dinamismo de crecimiento que transita de la vivificación por el alma a la vivificación del Espíritu, pero nunca entendida como dos tipos de vida sino como graduaciones cualitativas de la única vida. Este es su principal argumento para distanciarse de Briggman al afirmar que en Ireneo todo ser humano cuenta con la presencia nutriente del Espíritu Santo y no solo los cristianos¹⁸¹.

Según Briggman, «Irenaeus always limits the presence of the Spirit to the followers of God»¹⁸². De hecho, para él, de los cinco textos en que Behr se apoya, ninguno estaría hablando del ser humano por creación: dos no hablan de la presencia del Espíritu Santo en todas las personas (AH V 1,3 y V 28,4), otro es problemático por las diferencias entre la versión latina y la griega (AH IV 33,7) y los otros dos se refieren exclusivamente a los creyentes (AH IV 33,1 y 33,15)¹⁸³.

¹⁸⁰ «El Apóstol recomienda a los tesalonicenses una conducta intachable; que merezcan conservar siempre en su interior al Espíritu venido a ellos mediante la gracia de la fe. El Espíritu, como tal, no pierde su entereza. La pierde para el hombre», Orbe, *Teología de San Ireneo* I, 306.

¹⁸¹ Iremos confrontando la propuesta de Behr, desarrollada en *Ascetism*, 86-115. También está en esta línea más universal Nonna Verna Harrison: «Irenaeus show that each human person, made in God's image, is saved as part of the whole cosmos and as member of a human community», *God's Many-Splendored Image*, 44.

¹⁸² Id., *Theology of the Holy Spirit*, 151.

¹⁸³ Cf. Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 153ss. Está respondiendo a la argumentación de Behr, *Ascetism*, 98ss.

Veamos brevemente cada uno de sus razonamientos, ya que afectan al núcleo de nuestro trabajo:

(Texto 1). «Porque Adán jamás escapó de las manos de Dios (...) Por el beneplácito del Padre, sus manos llevaron a plenitud al hombre viviente, para que se haga conforme a la imagen y semejanza de Dios» (AH V 1,3).

Ya hemos comentado la claridad con que Ireneo afirma esta presencia activa del Espíritu, como *creación continua*, puesto que no depende del ser humano sino de la voluntad amorosa de Dios. Aun así, Briggman no cree que de la modelación inicial pueda derivarse una continua presencia del Espíritu, sino simplemente una acción puntual, algo que nos parece en contradicción con el pensamiento ireneano.

(Texto 2). «En todo tiempo, el hombre plasmado al inicio por las manos de Dios, o sea el Hijo y el Espíritu, sigue naciendo según la imagen y semejanza de Dios (*Et propter hoc in omni tempore, plasmatus in initio homo per manus Dei / Καὶ διὰ τοῦτο ἐν παντί τοῦτω τῷ χρόνῳ πλασθεὶς ἐν ἀρχῇ ὁ ἄνθρωπος διὰ τῶν χειρῶν τοῦ Θεοῦ*)» (AH V 28,4).

Mientras que Behr, Fantino y Orbe interpretan “*in omni tempore*” como continuidad en el tiempo¹⁸⁴, Briggman considera que hay que leerlo como «directed toward» y no como «throughout all time»¹⁸⁵, es decir, quedaría restringido a Adán y no afectaría a todo ser humano. No vemos ningún motivo para adoptar tal interpretación.

(Texto 3). «El discípulo verdaderamente espiritual, que acoge al Espíritu de Dios -el cual desde el principio se hizo presente a los seres humanos en todas las economías de Dios-» (AH IV 33,1).

Briggman entiende que no se está refiriendo a toda la raza humana sino sólo a algunos elegidos, apoyándose en los textos anteriores que comparan la economía del AT y del NT¹⁸⁶. Sin embargo, está hablando del discípulo espiritual y, aun así, hace el inciso del Espíritu Santo presente desde el inicio para todos. Ireneo continúa con el mismo tema:

(Texto 4). «El hombre espiritual (...) reconocerá a un solo Dios, siempre admitirá al mismo Verbo de Dios, aunque sólo ahora se nos haya manifestado, y en todos los tiempos hallará al mismo Espíritu de Dios, aunque sólo en los últimos tiempos se haya derramado de manera nueva sobre nosotros. Así mismo encontrará un solo y mismo género humano desde la creación del mundo hasta el final» (AH IV 33,15).

¹⁸⁴ Cf. Fantino, *L'homme*, 101; Behr, *Ascetism*, 78; Orbe, *Teología de San Ireneo III*, 191. También la traducción de J. Garitaonandia Churruca, 109.

¹⁸⁵ Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 156. 123-124.

¹⁸⁶ Cf. Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 153.

Briggman considera que sólo habla de los creyentes, pues Ireneo no afirma que el Espíritu esté en toda la raza humana, sino que la persona verdaderamente espiritual siempre reconocerá al único Espíritu de Dios, por cierto, expresado trinitariamente. Sin embargo, parece claro que tampoco Ireneo está haciendo distinciones entre unos seres humanos y otros (lo afirma explícitamente) y añade que la novedad de los últimos tiempos está en el modo en que se derrama el don, no en el don mismo.

Por último (texto 5), AH IV 33,7 nos ha llegado con diferencias sustanciales entre las versiones latina y griega. De ellas, solo la primera permitiría deducir la presencia o inhabitación del Espíritu en todo ser humano, según Briggman¹⁸⁷. En todo caso, una vez más, al no contar con el texto original, nos parece que es entrar en una discusión interesante pero estéril para nuestro objetivo y por eso nos limitamos a remitir al análisis de Briggman.

Pero quisiéramos completar este punto con otro de los textos de Ireneo donde más claramente integra el Espíritu Santo como constitutivo del ser humano, lo que también ha dado lugar a que algunos críticos distingan un espíritu humano y otro divino:

«No ven (los herejes) que *son tres los elementos* de los cuales, como hemos dicho, consta el hombre perfecto: carne, alma y espíritu (*perfectus homo constat, carne, anima et Spiritu / ὁ τέλειος ἄνθρωπος συνέστηκεν, σαρκός τε καὶ ψυχῆς καὶ Πνεύματος*).

Uno es el que salva y configura, esto es, el Espíritu; otro, la carne, que es unida y formada y el que está entre los dos, el alma, que, cuando sigue al Espíritu es elevada a él y cuando consiente a la carne, elige concupiscencias terrenas (*et altero quidem salvante et figurante, qui est Spiritus, altero quod salvatur et formatur, quod est caro, altero quod inter haec est duo, quod est anima: quae aliquando quidem subsequens Spiritum, elevatur ab eo; aliquando autem consentiens carni, decidit in terrenas concupiscentias / καὶ τοῦ μὲν σώζοντος καὶ μορφοῦντος, ὃ ἐστὶ τὸ Πνεῦμα, τοῦ δὲ σωζομένου καὶ μορφουμένου, ὃ ἐστὶν τὸ Πνεῦμα, τοῦ δὲ σωζομένου καὶ μορφουμένου, ὃ ἐστὶν ἡ σὰρξ, τοῦ δὲ μεταξύ τούτων ὑπάρχοντος, ὃ ἐστὶν ἡ ψυχή, ποτὲ μὲν ταύτης τῷ Πνεύματι ἀκολουθούσης καὶ ἀνιπταμένης ὑπ' αὐτοῦ, ποτὲ δὲ συμπειθομένης τῇ σαρκὶ καὶ καταπιπτούσης εἰς γεώδεις ἐπιθυμίας*)¹⁸⁸.

Quienes carecen de aquello que da la salvación, forma y unidad, con razón se les llama “carne y sangre”; porque no tienen en sí el Espíritu de Dios (*Quotquot ergo id quod salvat et unitatem non habent, hi consequenter erunt et vocabuntur caro et sanguis, quippe qui non*

¹⁸⁷ Cf. Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 154-155.

¹⁸⁸ Un modo habitual de expresar tal distinción en las ediciones críticas es un espíritu humano es transcribir con mayúscula o con minúscula, según se interprete el sentido. Aquí hemos optado por la versión de Orbe al poner con mayúscula ambos *Spiritus* en el texto latino, aunque él los distingue -primero minúscula, segundo mayúscula- en las notas explicativas (cf. A. Orbe, *Teología de San Ireneo I*, 406-407). Rousseau, sin embargo, presenta la transcripción latina con el primer *spiritu* en minúscula, no así en el griego ni en la traducción francesa que mantiene las dos mayúsculas, cf. A. Rousseau, *Contre les hérésies Livre V* (SC 153, 106-107). La cursiva es nuestra.

habent Spiritum Dei in se / Οἱ οὖν τὸ σφῶζον καὶ μορφοῦν εἰς ζωὴν μὴ ἔχοντες, οὗτοι εἰκότως εἰσὶ καὶ κληθήσονται αἷμα καὶ σὰρξ, ἅτε μὴ ἔχοντες τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ἐν αὐτοῖς)

(...) No tienen el Espíritu que vivifica al hombre (cf Jn 6,63) (*quoniam non habent Spiritum qui vivificat hominem / διὰ τὸ μὴ ἔχειν αὐτοῦς τὸ Πνεῦμα τὸ ζωοποιοῦν τὸν ἄνθρωπον*)» (AH V 9,1)¹⁸⁹.

Respecto a AH V 6,1 Ireneo añade aquí una nueva funcionalidad o acción propia de cada elemento integrador: el Espíritu salva y configura, la carne es unida y formada y el alma media entre ambos¹⁹⁰. Pareciera fuera de toda duda que, dado que lo propio de este Espíritu es salvar y conformar, se está refiriendo al Espíritu Santo. Pero no es así para todos los autores. En el fondo, las diferencias surgen del concepto que manejamos de Espíritu Santo, de alma y de ser humano como unidad¹⁹¹.

Entre las diferentes propuestas, destacan quienes perciben en el ser humano, según san Ireneo, un espíritu creado, ya sea don del Espíritu Santo, ya sea el alma. Si tomamos la opción primera, tendríamos que concluir que el Espíritu propiamente no constituye al ser humano aunque actúe sobre él. Si tomamos la segunda, tampoco, y además concluiríamos que la antropología ireneana es claramente dicotómica.

Arróniz es uno de los autores que con mayor claridad identifican el alma como «espíritu del hombre» (y, por tanto, distinto del Espíritu de Dios) en los textos ireneanos. Se basa principalmente en AH V 6,1, texto donde ya hemos dicho no vemos base alguna para afirmar que Ireneo haga dicha asociación¹⁹².

La teología de Orígenes puede ser la gran representante de esta corriente. Aunque también está presente en autores más cercanos a Ireneo, como Taciano, discípulo de Justino, con fuerte influencia platónica:

¹⁸⁹ Traducción propia a partir de C. I. González y Orbe. Tomamos las variantes de Orbe frente a Rousseau. Éste prefiere: «*Quotquot ergo id quod salvat et format in vitam non habent*» *Contre les hérésies Livre V* (SC 153, 108). Sin embargo, optamos por el texto de Rousseau cuando prefiere «*quoniam non habent Spiritum qui vivificat hominem*», en presente (un acto actual) frente al subjuntivo «*vivificet*» de Orbe, expresando posibilidad o deseo, cf. *Teología de San Ireneo I*, 414.

¹⁹⁰ Orbe lo expresa desde la semejanza: el elemento asemejante, el asemejado y el órgano por el cual se da este proceso en cuanto sede volitiva y libre, cf. *Antropología*, 131.

¹⁹¹ Rousseau prefiere hablar del Espíritu Santo, cf. *Contre les Hérésies V* (SC 153, 249). También Orbe, *Teología de San Ireneo I*, 294 y García Grimaldos, *El nuevo impulso de San Agustín*, 97, aunque ellos no consideran que forme parte del ser humano sino que es sólo una especie de cualidad infundida en la naturaleza humana. En la misma línea estaría Behr: «The Spirit is given to each in a manner that makes the Spirit “their Spirit”», *Ascetism*, 101.

¹⁹² Cf. Arróniz, “El hombre *imagen y semejanza de Dios*”, 289.

«Sabemos que hay dos especies de espíritu (πνεῦμα): uno se llama alma (ψυχή) y el otro es superior al alma; este es la imagen y semejanza de Dios. Uno y otro se daban en los primeros hombres, de modo que eran en parte materiales y en parte superiores a la materia»¹⁹³.

El dualismo de Taciano no es tanto cuerpo-alma como hombre espiritual o no espiritual, es decir, a imagen y semejanza de Dios (*Pneuma*) o sin el Espíritu que otorga la semejanza. Según Daniélou, tanto la tradición del ser humano como niño pequeño, ya presente en Teófilo de Antioquía, como esta visión de dos principios espirituales conformando al ser humano, son deudoras de la tradición judía de la que, sin duda, también ha bebido Ireneo en cierta manera. La diferencia radical entre ambos es, una vez más, la visión conjunta y las diferentes conclusiones a las que Ireneo llega partiendo de algunos principios comunes.

Por ejemplo, como para Taciano lo que diferencia al ser humano del resto de criaturas es su ser hecho a imagen y semejanza de Dios afirma: «Llamo hombre, no al que cumple acciones semejantes a los animales, sino que, yendo más allá de la humanidad, llega hasta el mismo Dios»¹⁹⁴. Afirmación que difícilmente saldría de la pluma de Ireneo: para ser verdadero hombre has de acercarte a Dios hasta unirse a Él, sin dejar de ser humano. Es decir, cuanto más humano seas, más completa será en ti la imagen y semejanza de Dios.

Entre los que distinguen un espíritu humano (componente físico del hombre) del Espíritu divino (ajeno a su constitución), resalta Rousseau¹⁹⁵. Orbe critica tal postura, ya que «no hay vestigio en Ireneo de un *pneûma* natural, componente de la estricta *physis* humana, en oposición al Espíritu de Dios. Un mismo espíritu de Dios, imparticipado en Él (resp. en las tres personas) es indivisamente participado y comunicado al hombre, como *qualitas spiritus* para hacerle perfecto»¹⁹⁶. Sería una postura cercana a Briggman en este punto (aunque parezcan muy alejados), puesto que él defiende la instrumentalidad del Espíritu en el ser humano y no su presencia, pues ésta quedaría reservada únicamente a los creyentes¹⁹⁷. Lo

¹⁹³ Taciano, *Disc. 12*, citado por Jean Daniélou, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, 376.

¹⁹⁴ *Discurso sobre los griegos XV*, en Daniel Ruiz Bueno, *Padres apologetas griegos*, s. II, 2ª ed (Madrid: BAC, 1979), 593. No disponemos de edición crítica en castellano.

¹⁹⁵ Cf. A. Rousseau, *Contre les hérésies Livre V* (SC 152, 249. 252).

¹⁹⁶ Orbe, *Teología de San Ireneo I*, 407.

¹⁹⁷ Cf. Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 166ss.

que para uno se convierte en cualidad espiritual del ser humano, para el otro es consecuencia instrumental del Espíritu.

Aun así, no vemos claro que en el texto citado Rousseau plantee este espíritu humano como «contrapuesto» al Espíritu Santo vivificador y salvífico, tal como dice Orbe. Nos parece más ajustada la explicación de Behr y dejamos constancia de ambas posturas¹⁹⁸.

En cuanto a entender el alma como espíritu humano, ya clarificamos que aplicando los principios lógicos iniciales de Ireneo (creador-criatura, atemporal-temporal, simple-compuesto...) es imposible confundir ambas realidades.

Por nuestra parte, habrá que buscar la mejor forma de expresarlo, pero no nos cabe duda de que Ireneo habla de un único y mismo Espíritu Santo (Espíritu de Dios actuando en el ser humano)¹⁹⁹. Cambia el *modo-de-ser* pero no el *ser-mismo* de este Espíritu.

Y cuando para negar la acción constitutiva del Espíritu en el ser humano se argumenta con textos donde Ireneo alerta de personas que sólo son «carne y sangre», sin Espíritu, en ningún caso podríamos interpretarlo como falta de vida física, sino más bien como una vida alejada de Dios (cf. AH II 33,5). La libertad humana siempre podrá elegir que el Espíritu Santo oriente la propia vida o no y Dios, gratuitamente, según san Ireneo, nunca dejará de sostener lo humano, por alejado que esté o por mínima que sea esa respiración de la gracia en nosotros.

Ahora bien, ¿es posible hablar adecuadamente de una presencia constitutiva del Espíritu de Dios en el ser humano cuando este puede ser acogido o rechazado libremente por cada uno? Creemos que la clave vuelve a estar en una mirada unitaria: esta vez, la unidad del ser humano completo (*plasis*), que es quien está llamado a salvarse. No cada elemento por separado, sino los tres íntegramente (ὅλοκλήρως), con la especificidad de cada uno. ¿Por qué habría contradicción en que el mismo Dios que nos crea a su imagen y semejanza, nos modele mezclando desde el principio el barro y su *virtus* (su Espíritu) y vivificándonos para que libremente hagamos nuestro lo que Él nos propone desde el inicio? La mezcla y unidad que

¹⁹⁸ Id., *Ascetism*, 103. R. Amo aporta una tercera lectura de A. d'Alès, que lee la contraposición πνεῦμα-ψυχή como el alma pensante y el alma sensitiva, cf. Id., *El principio vital del ser humano*, 53, nota 62; Id., «La carne habituada a portar vida» (Adv. Haer. V, 3, 3). Aclaraciones al uso de ζωή en la obra de San Ireneo”, *EE* 83 (2008): 425-455, aquí 444, nota 79.

¹⁹⁹ Cf. Dem 42; 99; AH V 4,1; V 6,1; V 8,1.2; V 3,2.3; V 15, 1.3; III 17,3.

es el ser humano es inédita; ni mucho menos podemos reducirla a la suma de los tres elementos implicados²⁰⁰.

¿Conlleva esta libertad humana el poder para desalojar al Espíritu que por creación fue mezclado y modelado con tierra (Dem 11)? Creemos que no y no hay ningún texto de Ireneo donde se afirme expresamente tal cosa. Elegimos vivir según tal *virtus*, según el Espíritu o no.

En definitiva, coincidimos con Orbe cuando afirma un único «*Pneuma* de Dios y también del hombre (que) delata dos cosas: su procedencia de Dios (...) y su inhabitación en el hombre»²⁰¹. Aunque después nos separaremos de algunas de sus afirmaciones antropológicas. Creemos que se puede decir algo más: la dinámica del Espíritu (y no sólo de lo espiritual-divino) configura al ser humano en sí, hace que un ser viviente sea propiamente ser humano y exista como tal. Es el soplo de la respiración bíblica como vínculo vital pero sobre todo como vínculo de identidad y relación, que distingue al ser humano de cualquier otro ser creado. En ese sentido creemos plausible y más coherente con la teología de Ireneo entender la acción del Espíritu Santo constituyente de lo humano y, por tanto, imperdible en cuanto don creacional, con toda su fuerza germinal²⁰².

Desde otro sistema teológico tan dispar como el de Aristóteles (del que beberá Santo Tomás de Aquino), podríamos encontrar un eco de esta propuesta ireneana en la distinción aristotélica entre potencia activa (la que depende de la acción que emprenda el ser en sí) y

²⁰⁰ «La carne, por su índole, no es libre; se encamina a la corrupción y muerte. Tampoco el Espíritu, por su índole, es libre para la incorrupción y vida. Sólo el alma, físicamente intermedia entre ambos, puede -como libre- inclinarse con el Espíritu hacia la incorrupción y con la carne hacia la corruptela», Orbe, *Teología de San Ireneo* I, 411.

²⁰¹ Orbe, *Teología de San Ireneo* I, 407.

²⁰² Por eso, «la *caro hominis* recibió el Espíritu de Dios como principio dinámico, para -en su naturaleza corpórea y material- encumbrarse al nivel del Altísimo (...) Si el Hijo, Imagen de Dios, imprimió en el barro de Adán su propia Forma -la del futuro Verbo encarnado-, asimismo el Espíritu, Similitud perfecta de Dios, infundió en él un germen de sí, para asimilarlo al *Pneuma* del Padre; de modo que, sin dejar de ser sustancialmente barro (y materia corruptible), revistiera con el tiempo la forma y propiedades dinámicas del Espíritu», Orbe, *Teología de San Ireneo* I, 272. A diferencia de Ireneo, autores cercanos como Tertuliano y otros Padres relacionan también el Espíritu con la semejanza pero consideran que ésta se pierde por el pecado: «De este modo, el hombre, que en el pasado había sido hecho imagen de Dios, es devuelto a su semejanza (la imagen se pone en la figura, la semejanza, en lo eterno): en efecto, el hombre recibe aquel espíritu de Dios que entonces había recibido de su inspiración, pero que luego había perdido a causa del pecado», Tertuliano, *De Baptismo*, V, 7 (CCL 1,282), tomado de *El bautismo* (Madrid: Ciudad Nueva, FuP 18, 2006), 121-122. De manera similar lo dirá Cirilo de Alejandría, cf. *In Io* II,1, citado por Hernández Peludo, *Cristo y el Espíritu*, 67-68.

pasiva (la que solo puede ser recibida por el sujeto)²⁰³. Aristóteles habla de «potencia» (*virtus* / δύναις) como el conjunto de capacidades o posibilidades de cada realidad, ya que nada se agota en lo que es en el momento actual. Es decir, las posibilidades que cada cual encierra forman parte de lo que eso «ya» es, aunque sólo sea en potencia. Se nos da la presencia pasiva del Espíritu por creación y ésta se va transformando en activa cuando nuestra libertad hace suyo su dinamismo.

Con otras palabras: es constitutivo del ser humano (y en este sentido forma parte de él) no sólo la capacidad de acoger *efectivamente* el Espíritu de Dios, sino la dinámica potencialmente transformante que éste imprime en la persona al ser creada. Sin esto, no hay ser humano.

Si redujéramos la presencia del Espíritu a un grupo particularmente maduro, fiel a Jesús o en mayor comunión con Dios²⁰⁴, Ireneo sólo consideraría una antropología tricotómica para «hombres puros y espirituales que viven en Dios» (AH V 9,2). La acción del Espíritu Santo ya no sería constitutiva por creación, sino por haber acogido la fe en el Resucitado. Lo que, finalmente, sería un pseudopelagianismo por méritos propios o un reparto caprichoso de la gracia por parte de Dios.

No nos parece que encaje bien con el pensamiento global de unidad y unicidad ireneana. Lejos de rebajar lo más mínimo la aportación crucial de la resurrección de Jesús y su gracia en los creyentes, quizá podamos descubrir un sentido nuevo si nos situamos desde el dinamismo antropológico y la progresión espiritual como telón de fondo. A esto dedicaremos el último apartado.

²⁰³ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Libro V, 12, 2ª ed trilingüe (Madrid: Gredos, 1990), 258-265. Recordemos que la filosofía aristotélica no es desconocida para Ireneo, cf. John Behr, *The Mystery of Christ. Life in death* (New York: St Vladimir's Seminary Press, 2006), 55-59.

²⁰⁴ Es una interpretación frecuente que, sin duda, podría apoyarse en algunos textos irenenanos: Dem 89; AH IV 18,5; IV 38,2; V 1,1; V 2,3; V 6,1; V 8,1; V 10,1; V 12,3.

3. DINAMISMO ESPIRITUAL HUMANO: APRENDIENDO A PORTAR A DIOS (AH V 8,1)

Para Ireneo, toda la economía divina, toda la historia de salvación puede expresarse como un continuo de la vida física a la vida espiritual, de la imperfección a la perfección, de la corruptibilidad a la incorrupción o inmortalidad²⁰⁵.

Nos hemos acercado al concepto de vida que maneja Ireneo, especialmente al analizar la relación que establece entre soplo o aliento vital, alma y espíritu. Pero quizá sea también útil conocer el modo en que su entorno entendía el término ζωή (vida).

Desde Aristóteles hasta, al menos, el siglo XVII, el concepto de vida está ligado al movimiento: «es la capacidad de autosustentación, de crecimiento y de corrupción»²⁰⁶. Así parece entenderla también nuestro autor: «Si están muertos, ¿cómo es que se mueven y hablan y hacen las demás obras, todas de vivos y no de muertos?» (AH V 3,3).

No es la primera vez que constatamos este influjo aristotélico en Ireneo, junto a otras escuelas filosóficas (estoicos, Platón...). Curiosamente, tal definición de vida se centra en tres rasgos que tienen una gran importancia en la antropología ireneana y que, una vez más, él toma con toda libertad y los reinterpreta desde la fe y la tradición bíblica:

- Autosustentación, que se convierte en ser creatural y por tanto en relación libre y continua con el Creador que la sostiene.
- Crecimiento, como rasgo y vocación de todo ser humano desde el inicio hasta el fin.
- Corrupción, que responde al no ser divino sino creado, temporal, corruptible y por voluntad de Dios, llamado a la incorruptibilidad del Espíritu.

Por si fuera poco, Aristóteles añade: «el movimiento (de una cosa que vive) implica la nutrición y el crecimiento o corrupción»²⁰⁷. Las conexiones entre la vida de Aristóteles y la acción de Dios en el ser humano, según Ireneo, son claras, pues es el Espíritu «el que nutre y

²⁰⁵ «There is a direct continuity between the life which human beings (even the Gnostics) presently live and the eternal life which will vivify them in the resurrection. The only distinction made between the two is that of “weaker” and “stronger”, with their correlates “temporal” and “eternal”», Behr, *Ascetism*, 96. Cf. Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 148-181.

²⁰⁶ Aristóteles, *De anima*, II, 1, 412 a, cit. por R. Amo, *El principio vital del ser humano*, 20. 37.

²⁰⁷ Aristóteles, *De anima*, II, 1, 413 a, cit. por R. Amo, *El principio vital del ser humano*, 21.

da el crecimiento» (AH IV 38,3) y sólo en la medida que la carne se une a Dios, lo corruptible alcanzará la incorruptibilidad (cf. AH III 19,1). No en vano, Ireneo utiliza el término ζωή tanto para hablar de la vida «física» como de la salvación de Dios²⁰⁸, lo que ha llevado a algunos autores a percibir en él dos tipos de vida: la física-biológica y la sobrenatural²⁰⁹.

Si aplicamos el criterio de unidad y unicidad que hemos defendido desde el principio, nos parece inadecuada tal duplicidad. Como defiende Wingren, para Ireneo toda vida viene de Dios, es el resultado de estar en relación con Él; por tanto, la vida tras la resurrección no puede ser un añadido a la vida humana, sino esa misma vida plenificada en la incorruptibilidad de Dios²¹⁰:

«The fact that we live testifies to two things: first, that God the Creator *wills to give* us life (for He gives us what is real), and second, that we *are able to receive* life (for we have in fact life in our bodies). Life comes from the Creator and is within us (...) Life is something different from ourselves, something which is given to us, and which can therefore also be taken away from us. But when we receive it, the gift is not something which exists apart from us but is one with us -*we live*. In this simple fact of our being alive there are two completely different processes involved -*God gives*, and *man receives*- (...) The resurrection life means essentially the same thing: God gives and we receive»²¹¹.

Es otro modo de expresar la vida como una continua fecunda relación con Dios (como por respiración). Veamos, entonces, en qué consiste esta relación vivificante y espiritual y cómo afecta a nuestro objetivo: clarificar la presencia progresiva del Espíritu Santo en cada ser humano.

²⁰⁸ «Por tanto, la carne sin Espíritu de Dios está muerta; al no tener vida (ζωήν), no puede poseer el Reino» (AH V 9,2,3). Cf. Arróniz, “La inmortalidad como deificación del hombre en San Ireneo”, *ScrVict* 8 (1961): 262-287, aquí 270; González Faus, *Carne de Dios*, 71.

²⁰⁹ Destacan en esta postura Klebba, Vernet, d'Alès, Bonwetsch, Jaschke, Rousseau, de Andia, Donovan. Cf. Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 149-150, nota 5.

²¹⁰ «God is life; the Devil is death. Irenaeus regards all life as being in the hand of God, and death as a lost connexion with God, a lost contact with the source of life, and captivity to the enemy of God. He therefore held together in his understanding natural life and the Spirit, Creation and the Sacraments, and man's body and his communion with God», G. Wingren, *Man and the Incarnation*, 14. Con variaciones, defienden también una única vida Briggman, Behr, Fantino.

²¹¹ G. Wingren, *Man and the Incarnation*, 108. Cursiva del autor.

3.1 AH V 12,2: Del hombre vivo (*afflatus vitae*) al hombre espiritual (*Spiritus vivificans*)

Hemos confirmado la premisa de unidad y unicidad ireneana al hablar del Espíritu Santo. Pero también hemos tropezado repetidas veces con ciertas preguntas: ¿acaso no habla Ireneo de dos tipos de personas, quienes acogen el Espíritu y quienes lo rechazan, quienes creen en el Resucitado y quienes no han recibido el Espíritu? Ya adelantamos que esta duplicidad nos parece contraria a los fundamentos teológicos ireneanos, pero ¿cómo explicar entonces los textos donde se expresa la diferencia entre los que viven según el Espíritu y los que no?, ¿cómo mantener la presencia del Espíritu en todo ser humano y a la vez no minusvalorar el Espíritu como don del Resucitado?

Partiremos de AH V 12,2 como texto clave y que por su importancia transcribimos a pesar de su extensión. Nos permitirá retomar la unidad antropológica dinámica, tal como acabamos de ver, añadiendo un elemento crucial: tal dinamismo es un proceso con inicio y final donde el ser humano se juega su vocación, su crecimiento (maduración) y su destino hasta Dios:

«Uno es el soplo de vida que hace al hombre un ser animado y otro es el Espíritu vivificante que lo hace espiritual (*Aliud enim est afflatus vitae, qui et animale efficit hominem, et aliud Spiritus vivificans, qui et spiritalem eum efficit* / "Ἐτερόν ἐστι πνοὴ ζωῆς ἢ καὶ ψυχικὸν ἀπεργαζομένη τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἕτερον Πνεῦμα ζωοποιοῦν τὸ καὶ πνευματικὸν αὐτὸν ἀποτελοῦν)²¹²

(...) Afirma (Is 42,5) que se le dio en general el aliento a todo el pueblo que habita sobre la tierra; mas su Espíritu a quienes pisotean las concupiscencias terrenas. Por eso Isaías, distinguiendo en otra ocasión lo que antes había dicho (Is 57,16) coloca propiamente en el orden de Dios al Espíritu que en los últimos tiempos derramó sobre el género humano (Hch 2,17) para la filiación adoptiva; en cambio expresa que concedió su aliento comúnmente a todas las cosas hechas y creadas (*Et propter hoc Esaias ait [...] afflatum quidem communiter omni qui super terram est populo dicens datum, Spiritum autem proprie his qui inculcant terrenas concupiscentias. Propter quod rursus ipse Esaias distinguens ea quae praedicta sunt ait [...] Spiritum quidem proprie in Deo adoptionem filiorum in genus humanum, afflatum autem communiter in conditione, et facturam ostendens illum / Καὶ διὰ τοῦτο Ἡσαΐας φησὶν [...] τὴν μὲν πνοὴν κοινῶς παντὶ τῷ ἐπὶ τῆς γῆς λαῷ φήσας δεδῶσθαι, τὸ δὲ Πνεῦμα ἰδίως τοῖς καταπατοῦσι τὰς γεῶδεις ἐπιθυμίας. Διὸ καὶ ἄλιν ὁ αὐτὸς Ἡσαΐας διαστῆλων τὰ προειρημένα φησὶν [...] τὸ μὲν Πνεῦμα ἰδίως ἐπὶ τοῦ Θεοῦ*

²¹² Tomamos la versión griega elegida por Rousseau y Orbe en lugar de «Ἐτερόν γάρ ἐστι πνοὴ ζωῆς».

τάξας τοῦ ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν ἐκχέοντος αὐτὸ διὰ τῆς υἰοθεσίας ἐπὶ τὴν ἀνθρωπότητα, τὴν δὲ πνοὴν κοινῶς ἐπὶ τῆς κτίσεως, καὶ ποίημα ἀναγορεύσας αὐτήν).

Pues una cosa es el que hace y otra lo hecho. El soplo es algo temporal; en cambio el Espíritu es eterno. Y el soplo puede crecer un poco, y permanece por algún tiempo, luego se retira y deja sin respiración a aquel en el que antes estuvo (*Aliud autem est quod factum est ab eo qui fecit. Afflatus igitur temporalis, Spiritus autem sempiternus. Et afflatus quidem auctus ad modicum et tempore aliquo manens deinde abit, sine spiramento relinquens illud in quo fuit ante* / Ἐτερον δὲ ἐστὶ τὸ ποιηθὲν τοῦ ποιήσαντος. Ἡ οὖν πνοὴ πρόσκαιρος, τὸ δὲ Πνεῦμα ἀένναον. Καὶ ἡ μὲν πνοὴ ἀκμάσασα πρὸς βραχὺ καὶ καιρῷ τινα παραμείναςα μετὰ τοῦτο πορεύεται, ἀπνοῦν ἐγκαταλιποῦσα ἐκεῖνο περὶ ὃ ἦν τὸ πρότερον).

Por el contrario, el Espíritu circunda al hombre por dentro y por fuera, siempre en él persevera y nunca lo abandona (*Spiritus autem circumdans intus et foris hominem, quippe semper perseverans, nunquam relinquet eum* / τὸ δὲ Πνεῦμα περιλαβὸν ἔνδοθεν καὶ ἔξωθεν τὸν ἀνθρώπον, ἄτε ἀεὶ παραμένον, οὐδέποτε ἐκλείπει αὐτόν).

“Mas no aparece primero lo espiritual”, dice el Apóstol (y lo afirma como refiriéndose a nosotros los hombres), “sino primero lo animal, luego lo espiritual” (1 Cor 15,46), como es razón. Pues era necesario que primero fuese plasmado el hombre, y una vez plasmado recibiese el alma (*anima* / ψυχὴν); y luego recibiese la comunión del Espíritu (*Oportuerat enim primo plasmari homine et plasmatum accipere animam, deinde sic communionem Spiritus recipere* / ἔδει γὰρ πρῶτον πλασθῆσαι τὸν ἀνθρώπον, καὶ πλασθέντα προσλαβεῖν ψυχὴν, εἴθ' οὕτως τὴν συγκοινωνίαν τοῦ Πνεύματος εἰσδέξασθαι).

Por ello el Señor hizo «al primer Adán alma viviente, al segundo Espíritu vivificante» (1 Cor 15,45). Así, pues, como el que ha recibido la vida por el alma, al volverse hacia lo más bajo pierde la vida; así también el que se vuelve hacia lo más alto, al recibir al Espíritu vivificante encuentra la vida (*Sicut igitur qui in animam viventem factus est devertens in pejus perdidit vitam, sic rursus idem ipse in melius recurrens <et> assumens vivificantem spiritum, inveniet vitam* / Ὡς οὖν ὁ εἰς ψυχὴν ζῶσαν γεγωνῶς ῥέψας ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀπώλεσε τὴν ζωὴν, οὕτως πάλιν ὁ αὐτὸς ἐκεῖνος ἐπὶ τὸ βέλτιον ἐπανελθὼν καὶ προσλαβόμενος τὸ ζωοποιῶν Πνεῦμα εὐρήσει τὴν ζωὴν)» (AH V 12,2)²¹³.

El texto comienza distinguiendo soplo vital (πνοὴ ζωῆς) y espíritu vivificante (πνεῦμα ζωοποιῶν). Valga como prueba de la dificultad para distinguir con claridad estos términos el comentario de H. U. von Balthasar a este pasaje de Ireneo, donde en la misma frase habla simultáneamente del hálito como *spiritus*, como alma y finalmente como *pnoe*:

«El hombre es la arcilla que las manos de Dios dan forma y en la que insufla luego el hálito, *spiritus*. El hálito, el alma humana, no es el hombre, como no lo es el Espíritu Santo de la gracia (...) El verdadero hombre es alma en cuerpo y gracia en ambos (Espíritu Santo que inhabita el cuerpo y el alma como un templo) (...) cuya participación en la vida eterna no

²¹³ Traducción propia a partir de C. I. González y A. Orbe. Cf. Orbe, *Teología de San Ireneo I*, 537ss.

es en principio más prodigiosa que su participación actual en la vida y en el Espíritu Santo (...) El hálito (*pnoe*) natural es temporal, mientras el Espíritu (*pneuma*) es eterno»²¹⁴.

Ya hemos visto al analizar Dem 11 que no hay un acuerdo entre todos los críticos: ¿este *soplo* es el alma?, ¿es la respiración física?, ¿es la capacidad racional? De hecho, la versión griega traduce aquí πνοή y no ψυχή, y, como hemos visto, desde la antropología bíblica no hay consenso al valorar si este soplo de Gn 2,7 está referido a la vida en continuidad con otros seres vivos, al alma como interioridad humana o al espíritu como relación particular con Dios.

¿Estaríamos ante un cuarto elemento de la antropología ireneana junto al alma, la carne y el Espíritu? Como hemos dicho, no nos parece necesario encerrarnos en esquemas de dos, tres o cuatro elementos para expresar lo esencial del ser humano. Pero sí parece importante reconocer una entidad propia a este *afflatus* (πνοή) «que da la vida, que pone en movimiento y que, con su ausencia, provoca la muerte»²¹⁵.

Puesto que Ireneo pone este soplo en relación tanto con ψυχή como con πνεῦμα²¹⁶, nos parece muy arriesgado identificar con excesiva rapidez el *afflatus vitae* con la *psique* y, más aún, tal como hoy se entiende el alma. La diversidad entre los autores es grande. Rousseau traduce expresamente: «le soufflé de vie, qui fait l'homme psychique»²¹⁷. R. Amo, a pesar de reconocer que no hay base suficiente en los textos ireneanos para una distinción clara, se inclina finalmente por identificar el alma con este principio vital del cuerpo, originado en Dios y distinto del Espíritu Santo²¹⁸. Con una postura cercana, también M. Steenberg identifica alma y soplo vital pero ofrece un matiz importante: «The life which the soul grants the human frame is the life of God, and more clearly the life (or Life) that is the Spirit of God the Father»²¹⁹.

²¹⁴ Id., *Gloria* II, 64.

²¹⁵ Amo, *El principio vital del ser humano*, 55. Según este autor, Ireneo sigue Gn 2,7 al hablar de πνοή o *flatum vitae* (cf. AH V 1,3; II 26,1; V 7,1), cf. *Ibid.*, 54.

²¹⁶ Cf. H. Lassiat, *Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'après Irénée de Lyon témoin de la tradition des Apôtres* (Tours: Mame, 1974), 407ss. Algunas relecturas antropológicas del alma: Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander: Sal Terrae, 1988), 20-25; Ian G. Barbour, "La naturaleza humana", en Id., *Religión y Ciencia* (Madrid: Trotta, 2004), 417-461.

²¹⁷ Id., *Contre les Hérésies, Livre V* (SC 153), 143.

²¹⁸ Cf. Id., *El principio vital*, 54-57.

²¹⁹ Id., *Of God and Man*, 340.

Orbe opta por acoger ambos sentidos (principio vital y principio espiritual) y distinguirlos en cada caso, según se refiera al *afflatus vitae* como *psique* en sí o como «vehículo» de lo divino (*pneuma*) en el ser humano:

«A veces (Ireneo) parece identificar *anima=afflatus vitae* (...) Otras veces, el *afflatus vitae* incluye dos cosas: la sustancia de la *psique* y el hálito (imperfecto) de vida (espiritual), de que la *psique* es vehículo para el hombre (...) El contraste ireneano entre el *afflatus vitae* y el *Spiritus*, ¿tiene lugar simplemente entre el *afflatus=anima*, tomando hálito simplemente por *psique*; o incluye, además, en el *afflatus vitae* aquella porción (imperfecta) del Espíritu (resp. de Vida divina) de que la *psique* es puro vehículo? En el primer caso, el contraste ireneano iría entre el alma (racional) y el Espíritu (divino). En el segundo caso, la antítesis tendría lugar entre el hálito o Espíritu (imperfecto) divino escondido en el alma de Adán (y de sus hijos) y el Espíritu divino (cabal) de Cristo (y sus hermanos)»²²⁰.

Sin embargo, no vemos fundamentada tal distinción en ningún texto. Más bien parece una interpretación de Orbe, pues si algo hay propio de Ireneo es no hacer del alma lugar exclusivo de lo divino, dando primacía expresamente a la unidad en la carne²²¹. Nuestra postura coincide con Behr cuando insiste en que es el Espíritu Santo la única fuente de vida y, por tanto, todo soplo vital sólo puede referirse a él²²².

Si nos limitamos a los textos de Ireneo, este soplo vital es la vida misma que recibimos de Dios: temporal, caduca, cambiante. No es de extrañar que Ireneo hable indistintamente de esta fuente de vida y lo una tanto al alma como al Espíritu, pero no por ello hay que concluir que son la misma cosa:

AFFLATUS (πνοή)	SPIRITUS (πνεῦμα)
Hace al hombre ser viviente (animado, psíquico)	Vivifica al hombre haciéndole espiritual
Se le dio a todo habitante de la tierra, a todas las cosas hechas y creadas	Se le dio a quienes pisotean las concupiscencias y en los últimos tiempos se derramó sobre el género humano (Hch 2,17) para la filiación adoptiva
Es temporal: crece, permanece un tiempo y se retira, dejando sin respiración	Es eterno: circunda al hombre por dentro y por fuera, permaneciendo siempre, nunca lo abandona

²²⁰ Orbe, *Teología de San Ireneo I*, 536.

²²¹ Cf. AH II 7. 19,6; V 6,1.

²²² Cf. Behr, *Ascetism*, 89. 97. También Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 167 y Wingren, *Man and the Incarnation*, 14. 54. 120.

La última parte de AH V 12,2 da un giro, puesto que deja la diferenciación entre soplo vital y espíritu para hablar de una progresión en el ser humano. Además, en estas últimas líneas el texto griego sí traduce ψυχή y no πνοή, convirtiéndose, de nuevo, en una exposición más tricotómica. Según Behr, este cambio brusco al pasar del soplo vital al alma se debe a que está comentando 1Cor 15,46²²³. ¿Estará refiriéndose Ireneo verdaderamente a momentos cronológicos o a un único proceso dinámico que nos constituye como seres humanos y nos capacita para continuar con libertad el camino hacia Dios?²²⁴.

Habla de dos movimientos:

- Apoyado en San Pablo, afirma que en nosotros, los seres humanos, primero es lo psíquico o animado y después lo espiritual.
- Lo fundamenta con el relato de la creación: Dios modeló primero el plasma, este recibió el alma (*anima* / ψυχή) y, en último lugar, la comunión del Espíritu.

Dios mismo concede la vida física al crearnos con su soplo de vida (*afflatus* / πνοή ζωής) pero también nos hace partícipes de *su* vida al donarnos el Espíritu de filiación en Cristo (*Spiritus* / Πνεῦμα ζωοποιούν). Donación que no puede ser completa ni definitiva para Ireneo: en Adán (cada ser humano) una vez vivo (*afflatus*), predomina lo animado o psíquico que, con el tiempo y la adecuada apertura al Espíritu, irá dejando espacio en él al *hombre perfecto o espiritual*, vocación a la que es llamado desde el inicio²²⁵. Ahora bien, el soplo de vida creacional, como don personal de Dios no excluye el Espíritu Santo, *virtus* divina, *Sophia*, que recibimos desde el inicio y nos regala el dinamismo del perfeccionamiento (capacidad potencial de llegar a ser imagen y semejanza). Tampoco es incompatible con recibir el Espíritu de filiación por Cristo (un mismo Espíritu, diversa donación) ni niega o anula la huella transformante del Espíritu en cada ser humano.

Adán es primero plasmado corpóreamente (mezcla de materia y la *virtus* de Dios, su Espíritu, cf. Dem 11), después insuflado de vida y finalmente vivificado por el Espíritu en un progresivo dinamismo de perfeccionamiento. Ese último paso no es completado en Adán, pero sí es iniciado en él como posibilidad de comunión para toda la humanidad.

²²³ Cf. Id., *Ascetism*, 106.

²²⁴ Cf. Orbe, *Teología de San Ireneo* I, 556.

²²⁵ Cf. Arróniz, “El hombre *imagen y semejanza de Dios*”, 277.

Ireneo no explicita en qué momento se inicia este indeleble «rodear» el Espíritu al ser humano por dentro y por fuera, como un abrazo transformador²²⁶. Orbe da por hecho que habla de Pentecostés pero, ciertamente, es sólo una interpretación, al menos cuestionable, cuando todo el contexto alude a la creación²²⁷. Ni tal progresión es cronológica ni la composición del ser humano es simple suma de elementos sobrepuestos. Es un modo de expresar la dinámica salvífica de todo ser humano.

Y así concluye AH V 12,2: el Señor hizo «al primer Adán alma viviente, al segundo Espíritu vivificante» (1Cor 15,45). Pero, curiosamente, ya no está hablando aquí del *afflatus vitae* (πνοῆ ζωῆς) sino de la *animam viventem* (ψυχὴν ζῶσαν). Igualmente, cuando habla de perder la vida no está hablando de dejar de respirar -como sí hizo al inicio- sino de encontrar la vida del *vivificantem spiritum* (ζωοποιῶν Πνεῦμα)²²⁸.

Coincidimos con Behr al considerar una única fuente de vida, que es Dios mismo²²⁹. Esa vida otorga el soplo vivificante que nos hace respirar (común a todo ser vivo) y también el dinamismo de la *Ru^ah* que recibe nuestro plasma, y lo configura a su imagen y semejanza. Nos distanciamos de Behr cuando insiste en identificar soplo y Espíritu, pues a nuestro juicio puede generar confusión. Por supuesto que es el Espíritu nuestra respiración y vínculo vital con Dios pero, como hemos visto, el mismo Ireneo dice en diversos momentos que debemos distinguir la vida del Espíritu que nunca nos abandona y la vida temporal que acaba.

Ireneo aporta una clave que puede completar nuestro argumento:

«Si alguno, pues, mezcla el ánimo del Espíritu como un estímulo, con la debilidad de la carne, necesariamente y de cualquier modo lo fuerte superará lo débil (*Si igitur hoc quod est promptum Spiritus admisceat aliquis velut stimulum infirmitati carnis, necesse est omnimodo ut id quod est forte superet infirmum* / Ἐὰν οὖν τὸ πρόθυμον τοῦ Πνεύματος μίξη τις ἐγκεντρίδος δίκην τῆ ἀσθενείᾳ τῆς σαρκός, πάντως ἀνάγκη τὸ δυνατὸν κρατῆσαι τοῦ ἀσθενοῦς ὥστε καταποθῆναι τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκός).

De manera que la fortaleza del Espíritu absorberá la debilidad de la carne; y así, el que era carnal, se convertirá en espiritual, por la comunión del Espíritu (*Ita ut absorbeatur infirmitas carnis a fortitudine Spiritus; et esse eum qui sit talis non jam carnalem, sed*

²²⁶ Cf AH IV 39,2 donde Ireneo evoca el adorno del Arca en Ex 25,11, revistiéndola (ungiendo, traduce Orbe) por dentro y por fuera de oro puro y lo aplica al ser humano.

²²⁷ Cf. Orbe, *Teología de San Ireneo* I, 550-551.

²²⁸ Cf. Behr, *Ascetism*, 86.

²²⁹ Cf. Behr, *Ascetism*, 107.

spiritalem, propter Spiritus communionem / ὑπὸ τῆς ἰσχύος τοῦ Πνεύματος καὶ εἶναι τὸν τοιοῦτον μηκέτι σαρκικὸν ἀλλὰ πνευματικὸν διὰ τὴν τοῦ Πνεύματος κοινωνίαν) (...)

Pues de ambos [carne y Espíritu] está hecho el hombre viviente: es viviente por participar del Espíritu y es hombre por participar de la substancia de la carne (*et ex utrisque factus est vivens homo, vivens quidem propter participationem Spiritus, homo autem propter substantiam carnis / καὶ ἐξ ἀμφοτέρων ἐγένετο ζῶν ἄνθρωπος, ζῶν μὲν διὰ τὴν μετάληψιν τοῦ Πνεύματος, ἄνθρωπος δὲ διὰ τὴν ὑπόστασιν τῆς σαρκός*)» (AH V 9,2)²³⁰.

Sin esta íntima comunión, la carne -la persona- está muerta. Por eso es fundamental tener presente los dos conceptos de vida (ζωή) que maneja Ireneo: «la que se adquiere por animación o por vivificación. La primera es la vida física, la segunda la del Espíritu»²³¹. Siempre que no entendamos esta donación de vida como algo puramente cronológico, pues ambas vidas no sólo se inician a la vez al crear el ser humano, sino que, además, una está orientada a la otra. Más aún, están llamadas a ser una y no por el esfuerzo de la carne sino por la fuerza del Espíritu: es Él quien absorbe, bebe, traga... a la carne. Justamente al revés de como el salmista se experimenta: tierra reseca que tiene sed de Dios (cf. Sal 62). En este proceso dinámico de ser varón, de ser mujer, como *mezcla y unión* de carne y vida del Espíritu, la iniciativa entera es de Dios. Y no lo hace desde fuera -una vez más- sino desde la persona misma creada con tal capacidad.

Y continúa diciendo:

«Por tanto, la carne sin Espíritu de Dios está muerta; al no tener vida, no puede poseer el Reino (*Igitur caro sine Spiritu Dei mortua est; non habens vitam, regnum Dei possidere non potest / Ἄνευ μὲν οὖν Πνεύματος Θεοῦ σὰρξ νεκρά, οὐκ ἔχουσα ζωήν, βασιλείαν Θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δυναμένη*).

Y 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 (*caro a Spiritu possessa, oblita quidem sui, qualitatem autem Spiritus assumens, conformis facta Verbo Dei / σὰρξ ὑπὸ Πνεύματος κληρονομουμένη, ἐπιλελησμένη μὲν ἑαυτῆς, τὴν δὲ ποιότητα τοῦ Πνεύματος προσλαβοῦσα, σύμμορφος γενομένη τῷ Λόγῳ τοῦ Θεοῦ*).

Por eso dice: “Así como llevábamos la imagen del que es de la tierra, llevemos la imagen de aquel que es del cielo” (1Cor 15,49). ¿Qué es lo terreno? La criatura (*plasma / τὸ πλάσμα*). ¿Qué es lo celeste? El Espíritu (*Spiritus / τὸ Πνεῦμα*). Por eso dice: una vez

²³⁰ Traducción propia a partir de Orbe y C. I. González.

²³¹ Amo, “La carne habituada a portar vida”, 454. Para Orbe ζωή solo se refiere a la Vida (divina o eterna), pues «en la actual economía requiere la presencia del Espíritu para que la carne (resp. el hombre) aliente la Vida a la que Dios la ordenó» (Id., *Teología de San Ireneo* I, 430). Y, ciertamente, no hay otra economía, no hay otro hombre, no hay otra historia de salvación.

vivimos sin el Espíritu celestial en la vejez de la carne, no obedeciendo a Dios; así, ahora, recibiendo el Espíritu, caminemos en la novedad de la vida (Rm 6,4), obedeciendo a Dios (*Sicut igitur, ait, sine Spiritu caelesti conversati sumus aliquando in vetustae carnis, non obaudientes Deo, sic nunc accipientes Spiritum “in novitate vitae ambulemus” obaudientes Deo / Καθὼς οὖν, φησίν, ἄνευ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἐπουρανίου ἀνεστράφημέν ποτε ἐν παλαιότητι σαρκός, οὐχ ὑπακούοντες Θεῷ, οὕτως νῦν λαβόντες τὸ Πνεῦμα “ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν” ὑπακούοντες τῷ Θεῷ*)» (AH V 9,3)²³².

Si en AH V 9,2 el *hombre viviente* era el que participaba tanto de la carne como del Espíritu, pues ambos principios activos le hacen plenamente humano, ahora, unas líneas después, es aquel que porta el Espíritu. ¿Contradicción o simple modo de escribir centrándose cada vez en aquello que quiere subrayar?

«Así, entramos en comunión con Él y de este modo los que acabamos de ser hechos, recibimos el crecimiento por obra del que es perfecto y anterior a todo lo creado (*communione habeamus cum ipso, a perfecto et eo qui est ante omnem conditionem augmentum accipiens qui nunc nuper facti sumus / κοινωνίαν ἔχωμεν μετ’ αὐτοῦ, ἀπὸ τοῦ τελείου καὶ πρὸ πάσης κτίσεως αὔξησιν λαμβάνοντες οἱ νεωστὶ γεγονότες*) (...)

El Señor nos redimió con su propia sangre dando su *alma/vida* por nuestra *alma/vida* y su carne por nuestra carne. E infundiendo el Espíritu del Padre (al ser humano) para la unidad y comunión entre Dios y los hombres, hizo descender a Dios hasta los hombres mediante el Espíritu y los hizo subir (a los hombres) hasta Dios por su encarnación, otorgándonos su inmortalidad con su venida (*parusia*) de manera firme y verdadera, mediante la comunión con Él (*Suo igitur sanguine redimente nos Domino, et dante animam suam pro nostra anima et carnem suam pro nostris carnibus, et effundente Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominum, ad homines quidem deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem, et firme et vere in adventu suo donante nobis incorruptelam per communionem quae est ad eum / Τῷ ἰδίῳ οὖν αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ Κυρίου καὶ δόντος τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀντὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν, καὶ ἐκχέαντος τὸ Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς εἰς ἔνωσιν καὶ κοινωνίαν Θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων, εἰς ἀνθρώπους μὲν καταγαγόντος τὸν Θεὸν διὰ τοῦ Πνεύματος, εἰς Θεὸν δὲ πάλιν ἀναγαγόντος τὸν ἄνθρωπον διὰ τῆς ἰδίας σαρκώσεως, καὶ βεβαίως καὶ ἀληθῶς ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ χαρισσαμένου ἡμῖν τὴν ἀφθαρσίαν διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν κοινωνίας*)» (AH V 1,1).

En definitiva, hay un 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» (AH IV 36,6). Otra cosa será acoger consciente, libre y personalmente el Espíritu Santo, tal como lo recibió la carne de Cristo en un doble asemejamiento: progresivo por el Espíritu

²³² Traducción propia a partir de Orbe y C. I. González.

mezclado con su humanidad y pleno o glorioso al recibirlo y dejarle actuar sin ninguna traba, como Verbo de Dios.

Podríamos decir que no hay propiamente ser humano (humanidad) sin la acción constante del Espíritu que Dios regala por pura gracia esperando la libre acogida del ser humano. Al menos no hay hombre perfecto sin que esa mezcla (*commixtio et adunitio*) sea movida y aupada por el Espíritu de Dios (*assumentis et admixtae*) (cf. AH V 6,1). Ya optemos por dos momentos o dos comuniones²³³, ya entendamos que es solo un modo pedagógico de hablar de una realidad atemporal, el resultado es el mismo para el tema que nos ocupa: el Espíritu no abandona nunca la *plasis* (cf. AH V 1,3)²³⁴. Y quizá un posible modo de aunar identidad y diversidad de tal don sea hablar de cierta progresión.

3.2 La progresiva donación del Espíritu

En este último punto retomaremos algunas preguntas que han ido surgiendo en nuestro particular recorrido antropológico de la mano de Ireneo y que hemos ido situando como en un mapa en función de nuestras propias interpretaciones y análisis: ¿acaso hay un Espíritu Santo y otro espíritu creado que de algún modo anima al hombre?, ¿no hay diferencia alguna entre el Espíritu que recibimos del Resucitado y el Espíritu Santo que recibimos al ser creados?

En cuanto a la posible distinción entre Espíritu Santo y espíritu humano, ya explicamos que creemos más apropiado rebajar el peso que se da al uso de mayúscula/minúscula en los textos de Ireneo. Transcribiremos las traducciones que citemos tal como se han editado, entendiendo siempre que nosotros hablamos del mismo y único Espíritu Santo, ya sea referido a sí mismo (persona divina), o a su acción sobre todo lo creado. De manera especial, su acción constitutiva en el ser humano, imagen y semejanza de Dios, siempre en proceso²³⁵.

²³³ «Una previa alma/Espíritu en la sustancia del alma; otra, la estricta humana, alma/cuerpo, en la sustancia del cuerpo. El alma, esta vez, por llevar consigo el Espíritu que se le unió de antemano, actúa de enlace entre el Espíritu y el cuerpo», Orbe, *Teología de San Ireneo* I, 280. Nosotros vemos más coherente con la teología ireneana entender que el Espíritu se imprime en el plasma, en la carne viviente, en la mezcla con el alma. Por no hablar de lo ajeno que resulta a Ireneo un lenguaje de sustancias o de elementos estrictamente humanos.

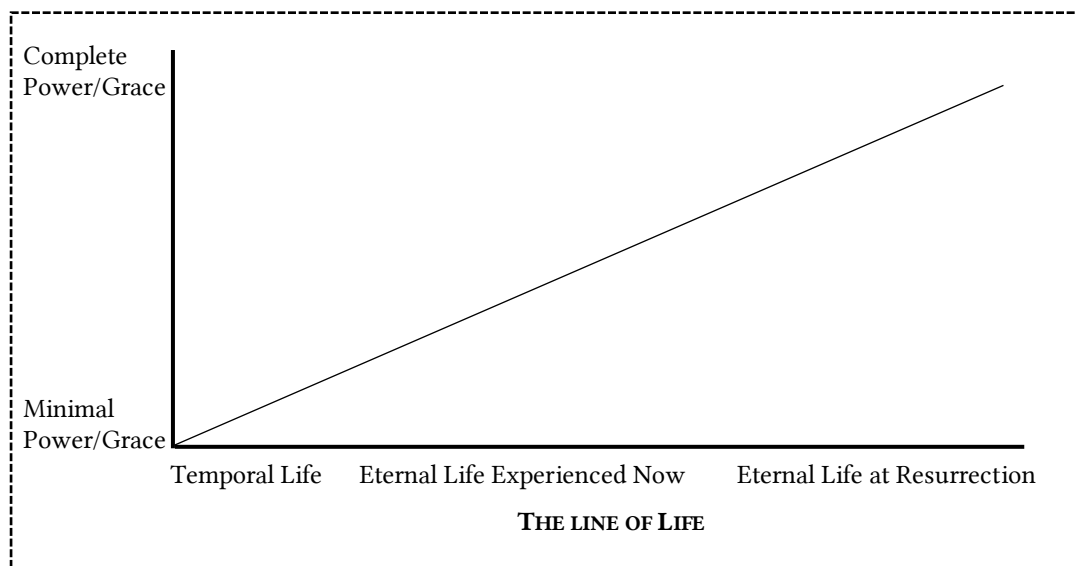
²³⁴ Cf. Orbe, *Teología de San Ireneo* I, 553-554.

²³⁵ En esta misma línea, G. de Simone, “Note di antropologia ireneana (AH V 6,1)”, 196-197.

La misma clave de maduración o crecimiento antropológico como dinamismo histórico de la salvación en Ireneo nos lleva a contemplar la graduación en los dones que Dios regala y la libertad creciente e indispensable con que cada persona los recibe. La capacidad progresiva de quien acoge es también la necesaria progresión de quien da. Así ocurriría también con la gracia:

«Si alguien no halla la causa de todas las cosas que busca, piense que el ser humano es infinitamente menor que su Creador; que ha recibido la gracia sólo en parte (1Cor 13,9.12); que no es igual o semejante a su Hacedor; y que no puede tener la experiencia o el conocimiento como Dios. El que hoy existe como un ser hecho y empezó un día a existir, siempre será más pequeño que aquel que no fue creado y que siempre permanece siendo igual a su ser (*sed in quantum minor est ab eo qui factus non est et qui semper idem est ille qui hodie factus est et initium facturae accepit*); por lo mismo tampoco puede ser igual que aquel que lo creó, en cuanto a la ciencia o a la profundización en las causas de todas las cosas. ¡Oh, ser humano! tú no eres increado, ni has existido desde siempre con Dios, como su propio Verbo; sino que, habiendo empezado a existir como su hechura, poco a poco aprenderás de su Verbo la Economía del Dios que te hizo (*Non enim infectus es, o homo, neque semper coexistebas Deo, sicut proprium eius Verbum; sed propter eminentem bonitatem eius, nunc initium facturae accipiens, sensim discis a Verbo dispositiones Dei qui te fecit*)» (AH II 25,3)²³⁶.

Nos parece claro e intuitivo el modo en que Briggman consigue relacionar la novedad del Resucitado y la continuidad del Espíritu en cada ser humano²³⁷:



²³⁶ Cf AH II 28,7.

²³⁷ «The temporal life possessed by all human beings corresponds to the minimal possession of power/grace, the eternal life experienced even now by believers correspond to a life empowered/”engraced” more than temporal life but less than eternal life experienced at the resurrection, and the eternal life at the resurrection entails the reception of the “complete grace” or full empowerment», Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 172.

Podríamos preguntarnos si la gracia -como el amor- puede darse medidamente o si, por su propia naturaleza, siempre se da desmedida. También se nos podría cuestionar si el Espíritu que recibimos del Resucitado o en la resurrección es cualitativamente el mismo y no hay más cambio que el cuantitativo de un continuo.

Para la primera cuestión, recordemos que Briggman no considera la presencia del Espíritu Santo sino su acción instrumental o transformante y es eso lo que se refleja en el gráfico²³⁸. Respecto a la segunda, puesto que para Briggman el Espíritu Santo como tal sólo se da los creyentes, no se cuestiona la posible distinción cualitativa antes y después de Cristo.

Por nuestra parte y desde nuestra posición, esta progresión de la gracia o del Espíritu sí ayuda a comprender el dinamismo intrínseco antropológico de Ireneo; no sólo desde el crecimiento o perfeccionamiento humano, sino también y a la vez, desde la unción progresiva del Espíritu en nuestra humanidad²³⁹. Y, sobre todo, no perdamos de vista el objeto último de nuestro estudio: si esto es así para todo ser humano, también lo fue para el hombre Jesús.

Esta variedad en el modo e intensidad de la gracia no implica diversidad esencial para hablar de distintos espíritus. Aunque autores como Barnes prefieren dejarlo abierto²⁴⁰, nosotros seguimos hablando del único Espíritu, que podemos conservar en mayor o menor medida, acoger o rechazar y no solo de un espíritu humano o sustancia divina común a las tres personas:

«Este Espíritu [el que descendió sobre Jesús en el Jordán] es el que David pidió para el género humano, diciendo: «Confírmame en el Espíritu generoso» (Sal 51[50],14). De este mismo Espíritu dice Lucas que descendió en Pentecostés sobre los Apóstoles, con potestad sobre todas las naciones para conducirlos a la vida y hacerles comprender el Nuevo Testamento (...) y ofrecía al Padre las primicias de todas las naciones. Para ello el Señor prometió que enviaría al Paráclito que nos acercase a Dios (Jn 15,26; 16,7)» (AH III 17,2).

²³⁸ «It is the instrumentality and not the presence of the Holy Spirit that guarantees the existence of only one Source of life, for the Spirit creates the breath of life and bestows the appropriate amounts of power of grace which correspond to the temporal and eternal life», Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 172.

²³⁹ Coincidimos aquí con Behr: «The Spirit of God, who was present with creation throughout the whole of the economy, was nevertheless bestowed in a special manner on those who have been adopted as sons of God: as sons, they can receive the Spirit from the Father. Those who have not been adopted as sons, but who remain in their created state, can receive only the Spirit as the Spirit is present throughout creation», *Ascetism*, 105.

²⁴⁰ Apoyado en Lebreton, Barnes afirma: «“Spirit” can sometimes mean the Holy Spirit and sometimes the divine nature of the Son. Ambiguities in Irenaeus’s language do exist and they impose real limits on attempts to give an account of his theology», “Irenaeus’ Trinitarian Theology”, 93.

La novedad está en el modo y manera que se nos da y en cómo actúa en nosotros (cf. Dem 6); por eso no es un Espíritu distinto sino donado «de un modo nuevo»²⁴¹. Es la misma novedad que llenará a Zacarías, a Isabel, a María (cf. AH III 10,2; III 21,5), porque prepara la novedad absoluta que es el nacimiento de Cristo para la renovación del ser humano. Es un proceso -señala Ireneo- ya iniciado desde el AT (cf. AH V 8,3). Por tanto, hay un plus cualitativo y no sólo cuantitativo en la recepción del Espíritu (la gracia) y sus dones tras la resurrección de Jesús, pero en absoluto implica necesariamente que antes el ser humano no hubiera recibido tal don²⁴². La economía divina y la Escritura misma respaldan una acción multiforme del Espíritu que nunca se agota de una sola vez. Es una donación en sinergia con la apertura de la carne, que puede ser mayor o menor tanto a lo largo de la historia (Abraham, Moisés, Elías, los profetas) como a lo largo de la vida de cada persona caminando hacia el Padre²⁴³.

Orbe prefiere explicarlo desde categorías de cualidad y sustancia que, a nuestro entender, a pesar de estar afirmando lo mismo, pueden resultar equívocas, ya que son términos cuyo significado antes de Nicea y después de la Escolástica, varían en gran medida:

«A diferencia de la *substantia Spiritus* asumida con el Logos en comunión personal por la Encarnación, la *qualitas Spiritus* es asumida en la *substantia carnis* por Cristo redivivo (*in forma Dei*) y a su ejemplo, en la resurrección de los justos, por la *substantia carnis* de todos y de cada uno de ellos. Tal participación de la naturaleza humana en la divina deja a salvo la distinción personal entre los bienaventurados y el Espíritu del Padre»²⁴⁴.

El lugar que ocupa en este proceso Cristo para Ireneo no deja lugar a dudas:

«David, clara y patentemente, se expresó de este modo a propósito del Padre y del Hijo: “Tu trono, oh Dios, permanece para siempre; tú has amado la justicia y detestado la iniquidad, por eso Dios te ha ungido con óleo de alegría más que a tus compañeros (*propterea unxit te Deus oleo exsultationis magis quam participes tui*)”. Esto significa que el Hijo, en cuanto Dios, recibe del Padre, es decir, de Dios, el trono de un reino eterno y el

²⁴¹ Cf. AH I 10,1; IV 33,1.7.15. Cf. Granado, “Actividad del Espíritu Santo”, 28-29.

²⁴² Cf. Dem 6; AH III 1,1; III 11,9; III 12,1-2.5.15; III 17,1-3; III 21,4; IV 9,2-3; IV 11,2; IV 13,3.4; IV 14,2; IV 18,6; IV 36,4; V 1,1; V 8,1; V 10,1.2; V 12,6; V 13,4.

²⁴³ Cf. Julija Vidovic, *La synergie entre la grâce divine et la volonté de l’homme* (Paris: Cerf, 2018), dedica unas páginas expresamente a san Ireneo reconociendo la influencia que tuvo en los Padres posteriores y, concretamente en Máximo Confesor, su modo de entender la divinización en clave dinámica y progresiva, aquí 53-56. Cf. Jean-Claude Larchet, *La divinization de l’homme selon saint Maxime le Confesseur* (Paris: Cerf, 1996), especialmente 25-28. Víctor Codina lo expresa de un modo quizá rudimentario, pero sumamente claro: «Pues como dicen los Padres de la Iglesia, “Dios trabaja pero el hombre suda”», Id., “Elementos para una antropología pneumática”, *RLAT* 84 (2011): 299-321, aquí 309. Desconocemos de dónde extrae dicha cita patristica. Concluirá después: «Somos humanos al abrirnos al Misterio, pero esta apertura es por el Espíritu, como Jesús es humano por abrirse totalmente al Espíritu», *Ibid.*, 315.

²⁴⁴ *Teología de San Ireneo* I, 435.

óleo de la unción más que sus compañeros (*et oleum unctionis magis quam participes eius*). El óleo de la unción es el Espíritu Santo (*oleum autem unctionis est Spiritus*), con el que es ungido y sus compañeros son los profetas, los justos, los apóstoles y todos los que participan del reino, es decir, sus discípulos» (Dem 47).

Este «más» referido a Jesús comentando el salmo 44 nos da la clave: el Espíritu es uno solo y actúa de distintos modos y en diversos grados (unción progresiva, podríamos decir) pero de un modo especial y privilegiado en relación a Cristo.

- **La doble donación del Espíritu Santo**

A este efecto, un texto paradigmático es AH V 18,2:

«El Padre sostiene al mismo tiempo toda su creación y a su Verbo; y el Verbo que el Padre sostiene, concede a todos el Espíritu, según la voluntad del Padre: a unos por creación les da el (Espíritu) de la creación, que es hechura; a otros, por adopción, el que proviene de Dios, que es linaje (*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* / ὁ γὰρ Πατήρ τὴν κτίσιν ἅμα καὶ τὸν Λόγον αὐτοῦ βαστάζει, καὶ ὁ Λόγος βασταζόμενος ὑπὸ τοῦ Πατρὸς παρέχει τὸ Πνεῦμα τοῖς πᾶσιν καθὼς βούλεται ὁ Πατήρ, τοῖς μὲν κατὰ τὴν κτίσιν τὸ τῆς κτίσεως, ὃ ἐστὶ πεποιημένον, τοῖς δὲ κατὰ τὴν υἰοθεσίαν τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς, ὃ ἐστὶ γέννημα αὐτοῦ).

Así se revela como único el Dios y Padre, que está sobre todo, a través de todas y en todas las cosas. El Padre está sobre todos los seres, y es la cabeza de Cristo (1Cor 11,3); por medio de todas las cosas obra el Verbo, que es Cabeza de la Iglesia; y en todas las cosas, porque el Espíritu está en nosotros (*in omnibus autem nobis Spiritus* / ἐν πᾶσι δὲ ἡμῖν τὸ Πνεῦμα), el cual es el agua viva que Dios otorga a quienes creen rectamente en él y lo aman, y saben que “uno sólo es el Padre, que está sobre todas las cosas, por todas y en todas”» (AH V 18,2)²⁴⁵.

Como es habitual, la traducción que elijamos estará marcando también nuestro modo de comprender la teología de Ireneo: ¿cómo entender esta *doble donación* del Espíritu?²⁴⁶ El

²⁴⁵ Cf AH V 18,3; IV 1,1; IV 20,5. Orbe traduce: «Mientras el Padre lleva por junto el peso de la creación y de su Verbo, el Verbo, sostenido por el Padre, otorga el Espíritu a todos los seres, conforme a la voluntad del Padre: a unos, por creación, el (Espíritu) de la creación, que es hechura; a otros, por adopción, el procedente de Dios, que es linaje», *Teología de San Ireneo* II, 213-215. En la misma línea traduce J. Garitaonandia: «El Verbo, sostenido por el Padre, da el Espíritu a todos tal como lo quiere el Padre: a unos, por creación, da el espíritu propio de la creación, o sea, su hechura; a otros, por adopción, da el Espíritu, procedente del Padre, que es su generación». Una vez más, podemos ver cómo el traductor transcribe el primer espíritu en minúscula y el segundo en mayúscula, algo que no podemos atribuir a Ireneo y que sólo expresa la interpretación del editor.

²⁴⁶ Ciertamente, las variaciones textuales entre el texto armenio y el latino (Ir^a e Ir^b) nos indican que no son conceptos unívocos. En este caso, nos parece suficiente tomar la opción del traductor armenio, tal como explica Orbe, cf. *Teología de San Ireneo* II, 213-214.

mismo y único Espíritu, procedente del Padre y don del Verbo (no sólo del Resucitado), es concedido de dos modos: por creación y por adopción. En palabras de Orbe, hay una donación del Espíritu *secundum conditionem* que ya se venía otorgando desde el comienzo de la creación y que «no va en sí vinculada al Verbo en cruz. 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»²⁴⁷.

En definitiva, reconocer esta doble donación no implica hablar de dos espíritus distintos, pues si uno de ellos fuera creado como tal, ya no sería divino por definición. Es la opción más cercana a Rousseau que prefiere hablar de «un double soufflé vital doné par Dieu aux hommes»²⁴⁸ o «le don d'un double Esprit par le Verbe»²⁴⁹. Identifica el primero -creado, común a todo lo creado y temporal- con el πνοή ζωής (tal como aparece en AH V 12,2) y el segundo -de adopción, divinidad y por tanto eterno- con el Πνεῦμα ζωοποιοῦν. Creemos que es una interpretación plausible pero que no está explicitada por Ireneo en ningún momento²⁵⁰.

Es decir, pareciera que Rousseau identifica la distinción de AH V 18,2 con AH V 12,2 aun reconociendo un diferente contexto en cada afirmación. Según él, para Ireneo una cosa es el soplo vital de Dios sobre lo creado y otra el Espíritu Santo; una el alma del hombre y otra distinta, el Espíritu divino²⁵¹.

Nosotros afirmamos que Ireneo distingue la donación del Espíritu (siempre Santo) previo a la encarnación del Verbo, que unge todo lo creado y lo sostiene (cf. Dem 5-6). Y si Dios unge con el Espíritu vivificador a todo lo creado, ¡cuánto más no lo hará con cada ser humano, imagen y semejanza suya!²⁵². Así, todo ser humano, en cuanto criatura, ha recibido este *Pneuma* creatural. Qué querría decir Ireneo con espíritu creado, hecho o hechura... no lo sabemos. Primero, porque median las traducciones sin el original; segundo, porque tocamos

²⁴⁷ Orbe, *Teología de San Ireneo* II, 216.

²⁴⁸ Id., *Contre les Hérésies. Livre IV* (SC 100), 218.

²⁴⁹ Id., *Contre les Hérésies. Livre V* (SC 152), 290.

²⁵⁰ Del mismo modo que Orbe prefiere hablar de una especie de «*anima mundi*» (cf. *Teología de San Ireneo* II, 214-217) para distinguir el espíritu de creación que como tal tampoco aparece en Ireneo.

²⁵¹ Cf. Id., *Contre les Hérésies. Livre V* (SC 152), 293.

²⁵² «Se perciben los ecos de Sab 1,7, el Espíritu del Señor que todo lo mantiene unido. No se trata del Espíritu de filiación adoptiva derramado en Pentecostés sino de lo que Ireneo llama Espíritu de creación (*factus, non ex Deo*), infundido e impreso en todas las realidades del cosmos según su naturaleza para conferirles el dinamismo, cohesión, unidad interna, armonía y belleza», Ayán Calvo, *La Promesa del Cosmos*, 47.

un tema trinitario y pneumatológico en un estadio teológico incipiente. ¿Acaso está Ireneo intuyendo un modo económico (tras la Encarnación) y otro inmanente (creacional) de hacerse presente y darse el Espíritu Santo aunque aún no encuentre conceptos sistemáticos o filosóficos adecuados para expresarlo?²⁵³

En cuanto al llamado Espíritu de adopción, tampoco Ireneo va más allá. El mismo Verbo cocreador otorga el Espíritu (creacional) como don del Padre que ordena, armoniza, conserva. Y de la carne ungida del Verbo por el Espíritu, le recibimos como Espíritu de adopción o filiación. Siguiendo con el trasfondo bíblico de *nepes* que ya comentamos, afirma Marta García Fernández:

«La “donación del Espíritu” es la entrega de la misma capacidad de apertura y de relación a la verdad y a la trascendencia. Es como si te dieran una “garganta” o un *nepes*. Esto es, la misma capacidad de recepción y donación del respiro de Dios, de relación, percepción y sensibilidad ante las cosas divinas. A través de la donación del *nepes* el individuo queda habilitado para percibir el movimiento interno de Dios. Es sensible para captar el dinamismo divino. Cuando Pablo en 1Cor 2,16 dice que “tenemos la misma mente de Cristo” utiliza el término griego *voũs* que significa “mente, inteligencia”. Sin embargo, el apóstol está citando Is 40,13 donde se encuentra el término hebreo *ru^aH*. Luego, más que “mente” o “inteligencia” Pablo está señalando que tenemos la misma *ru^aH* de Cristo. Esto es, la misma capacidad de recepción y donación del Hijo, de apertura a la verdad y el mismo modo de relacionarnos con Dios Padre y con los hombres nuestros hermanos. El apóstol está indicando que participamos de la misma filiación del Hijo»²⁵⁴.

Por tanto, no podemos decir que sólo tras la resurrección recibe el género humano el Espíritu de Cristo, pues a todos constituye en hijos de Dios y a todos da el don vivificador del Espíritu desde el principio, «según sus capacidades» (AH IV 22,2)²⁵⁵. De manera que «en todos los tiempos hallará (el hombre) al mismo Espíritu de Dios, aunque sólo en los últimos tiempos se haya derramado de manera *nueva* sobre nosotros» (AH IV 33,15).

²⁵³ Sin entrar en este asunto, bastaría ver cómo la teología postconciliar quiere retomar un esquema trinitario más centrado en las personas que en la común sustancia divina o, dicho de otro modo, quiere recuperar una teología trinitaria más histórica y salvífica. Cf. Gabino Urbarri, *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano* (Madrid: U. P. Comillas, 1999), 15-16; Luis Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 23-39. Y de fondo el axioma de Karl Rahner: «La Trinidad económica es la inmanente y viceversa», Id., “Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*”, en *Escritos de Teología IV* (Madrid, 1964), 105-136, aquí 117.

²⁵⁴ Id., “Oirás detrás de ti estas palabras”, 578-579. Es lo que Ireneo ha llamado «espíritu de adopción» (AH IV 18,2; cf AH V 18,3; IV 1,1; IV 20,5). Desde otra perspectiva, afirma Behr: «The difference between animation and vivification turns upon man’s receptive capacity, either as a created being or as an adopted son of God, as described in AH V 18,2», *Ascetism*, 107.

²⁵⁵ Cf. AH IV 20,6.11; IV 21,3; V 18,2.

Y quizá desde aquí entendamos mejor la centralidad que tiene para Ireneo el «*augmentum et incrementum*» (AH IV 11,1) del ser humano como finalidad y vocación esencial querida por Dios. Nuestra vida es un continuo ir haciéndonos capaces de Dios (cf. AH IV 38,2), sólo posible en la medida que libremente vamos dejando que el Espíritu unja y transforme nuestra carne en un progresivo acostumbramiento mutuo (cf. AH IV 5,4)²⁵⁶.

Esta clave de la guarda, cuidado o conservación del Espíritu Santo como tarea propia de la libertad humana que camina hacia Dios se repite en otros textos. Nos parece importante traerlo aquí pensando en la humanidad de Cristo, objeto de nuestro estudio, y la mutua relación que establece con el Espíritu Santo:

«Y si eres obra de Dios, contempla la mano de tu artífice, que hace todas las cosas en el tiempo oportuno y de igual manera obrará oportunamente en cuanto a ti respecta (*Si ergo opera Dei es, manum artificis tui exspecta opportune omnia facientem, opportune autem quantum ad te attinet qui efficeris* / Εἰ οὖν ἔργον εἶ Θεοῦ, τὴν χεῖρα τοῦ τεχνίτου σου περίμεινον εὐκαίρως τὰ πάντα ποιούσαν, εὐκαίρως δὲ ὡς πρὸς σὲ τὸν γινόμενον).

Pon en sus manos un corazón blando y moldeable, y conserva la imagen según la cual el Artista te plasmó; guarda en ti la humedad, no vaya a ser que, si te endureces, pierdas la huella de sus dedos. Conservando tu forma subirás a lo perfecto; pues el arte de Dios esconde el lodo que hay en ti (*Praesta autem ei cor tuum molle et tractabile et custodi figuram qua te figuravit artifex, habens in temetipso humorem, ne induratus amittas vestigia digitorum ejus. Custodiens autem compaginationem ascendes ad perfectum; ab artificio enim Dei absconditur quod est in te lutum* / Παράσχου δὲ αὐτῷ τὴν καρδίαν σου μαλακὴν καὶ εὐάγωγον καὶ τήρησον τὴν μορφὴν ἣν ἐμόρφωσέ σε ὁ τεχνίτης, ἔχων ἐν σεαυτῷ τὸ ὑγρὸν αὐτοῦ ἵνα μὴ σκληρυνθεὶς ἀποβάλλῃ τὰ ἴχνη τῶν δακτύλων αὐτοῦ. Τηρήσας δὲ τὴν ἄρμονίαν, ἀνελεύση πρὸς τὸ τέλειον · ὑπὸ γὰρ τῆς τέχνης τοῦ Θεοῦ ἀποκρύπτεται ὁ ἐν σοὶ πηλός).

(...) Mas si, endureciéndote, rechazas su arte y te muestras ingrato a aquel que te hizo un ser humano, al hacerte ingrato a Dios pierdes al mismo tiempo el arte con que te hizo y la vida que te dio (*Si vero statim obduratus respuas artem ejus et ingratus exsistas in eum quoniam homo factus es, ingratus Deo factus, simul et artem ejus et vitam amisisti* / Ἐὰν δὲ εὐθύς σκληρυνθεὶς ἀποπτώσῃς τὴν τέχνην αὐτοῦ καὶ ἀχαριστήσῃς πρὸς αὐτὸν ὅτι ἄνθρωπος γέγονας, ἀχάριστος τῷ Θεῷ γενόμενος ὁμοῦ τὴν τε τέχνην αὐτοῦ καὶ τὴν ζωὴν ἀπέβαλες) (...) Si le entregas lo que es tuyo, es decir tu fe y obediencia a él, entonces recibirás de él su arte, que te convertirá en obra perfecta de Dios (*Si igitur tradideris ei quod est tuum, hoc est fidem in eum et subjectionem, percipies artem ejus et eris perfectum opus Dei* / Ἐὰν μὲν παραδῶς αὐτῷ τὸ σὸν, τουτέστι τὴν πρὸς αὐτὸν πίστιν καὶ ὑποταγήν, λήψῃ τὴν τέχνην αὐτοῦ καὶ ἔσῃ τέλειον ἔργον Θεοῦ)» (AH IV 39,2) .

²⁵⁶ Cf. Miyako Namikawa, *Paciencia para madurar*. Con un lenguaje más contemporáneo, pero en la misma línea de Ireneo, von Balthasar habla de «perfectibilidad» como clave teológica central en *El todo en el fragmento*.

Desde el inicio, el ser humano «debía crecer para llegar a la madurez» (Dem 12). Y esto sólo es posible en la medida que ha recibido τὸ τέλειον, lo perfectible, no la perfección (el asemejamiento, no la semejanza). Recibió la posibilidad de crecer ya en la unidad de *plasis* o mezcla inicial²⁵⁷. Tarea, por lo demás, que el ser humano no podría alcanzar si Cristo no lo hubiera realizado en sí mismo, dejándose hacer por el Espíritu (cf. Dem 31). No bastaba sólo con que el Verbo asumiera la carne; había de vivir humanamente en libre obediencia a Dios, asemejándose en su carne.

Ya vimos cómo forma parte del campo semántico *Spiritus* esta acción de acrecentar, perfeccionar, aumentar, como parte de la dinámica teleiótica espiritual de progreso hacia Dios, inscrita en nosotros desde la Creación, de imperfecto a perfecto, de incompleto a pleno, porque «es el Espíritu el que nutre y da el crecimiento» (AH IV 38,3):

«Dios pudo dar la perfección al ser humano desde el principio, pero éste era incapaz de recibirla, pues también fue niño (*Sic et Deus ipse quidem potens fuit homini praestare ab initio perfectionem, homo autem impotens percipere illam: infans enim fuit / ὁ Θεὸς αὐτὸς μὲν οἷός τε ἦν παρασχεῖν ἀπ' ἀρχῆς τῷ ἀνθρώπῳ τὸ τέλειον, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἀδύνατος λαβεῖν αὐτό· νήπιος γὰρ ἦν*). Por eso nuestro Dios en los últimos tiempos, para recapitular todas las cosas en sí mismo, vino a nosotros, no tal como podía mostrarse, sino como nosotros éramos capaces de mirarlo. Porque podía venir a nosotros en su gloria inexpressable, pero nosotros no habiéramos resistido soportar la grandeza de su gloria» (AH IV 38,1)²⁵⁸.

Blas Pastor acuña una atinada expresión al hablar de este crecimiento humano hacia Dios, fruto de la relación con el Espíritu Santo que se nos dona:

«La creación no sale acabada de las Manos de Dios, posee tan solo el principio dinámico de su desarrollo (...) El crecimiento es esencial al hombre y a la tierra donde habita. Ireneo entiende asintóticamente la perfección de la criatura. Es una proximidad al Increado donde nunca deja de haber progreso: *avicinándose al Increado*. La comunión del hombre con Dios implica siempre un crecimiento de nuestra parte. Por lo tanto, nunca perderemos la relación con el don de Dios; esto es, con el Espíritu Santo, alimento de maduración»²⁵⁹.

Dios podría haber dado la perfección humana desde el inicio al Jesús Niño, *nuper factus*, pero el misterio de la encarnación y la tradición bíblica nos dice que no fue así²⁶⁰. Por

²⁵⁷ Cf. Arróniz, «El hombre *imagen y semejanza de Dios*», 276-279.

²⁵⁸ Cf. Dem 12. 14. 38; AH IV 38,1; V 6,1.

²⁵⁹ Id., «*Deo nutriente*». *Hermenéutica de las imágenes conviviales en la teología de Ireneo de Lyon: de la creación al milenio* (Madrid: Universidad San Dámaso, 2014), 73-74. Cursiva del autor.

²⁶⁰ «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 y su *dynamis*», Ruiz

tanto, si este proceso es vocación constitutiva de todo ser humano, también Jesús estaría llamado a hacer este camino como verdadero hombre. Y podríamos completar la lógica diciendo que quien se haga capaz de recibirlo en y por el Verbo, también llegará a recibir la capacidad para acogerlo y conservarlo. ¿Así ocurrió con la humanidad de Jesús? Por ser Verbo de Dios tenía la capacidad plena desde el inicio; por ser hombre verdadero asumió el lento proceso de ir madurando, dejando que el Espíritu abrazara su carne.

4. RECAPITULANDO

Es indudable la importancia de la antropología en el pensamiento teológico de Ireneo, no sólo por la centralidad que otorga al ser humano en su relación con Dios sino por la relación estrecha que establece con otros tratados como el trinitario, la cristología o la soteriología. Sin embargo, tal centralidad no le exime de ambigüedad, ya sea por los términos tan polisémicos que maneja como por la carga cultural de los mismos a través de los siglos.

Por eso hemos elegido la antropología bíblica como marco hermenéutico de lectura, tanto por cercanía temporal como espacial con Ireneo, compartiendo una misma *forma mentis*. Y abordamos tres términos básicos, *ru^aḥ*, *nepēš* y *bāsār*, desde una perspectiva diacrónica, advirtiendo cómo un mismo término va adquiriendo diversos significados según el contexto en que aparece. En todo caso, los tres son términos suficientemente importantes en el pensamiento hebreo como para expresar la totalidad de la persona.

Ru^aḥ presenta una curiosa evolución semántica, desde el sentido más primitivo como sonido del viento, hasta el aliento del mismo Dios, su Espíritu Santo. Y siempre, manteniendo tres *semas* esenciales: es fuerte, constante y proviene de fuera, en sentido teológico, de Dios. Ezequiel expresa muy bien la antropologización del término, como ese golpe de respiración divina que entra y sale del ser humano, constituido relacionalmente, que lo distingue de cualquier otra criatura. Si en Gn 2,7 *nēšāmāh* / πνοή es el aliento que Dios sopla sobre Adán, en la época postexílica *ru^aḥ* lo ha desplazado hasta utilizarse indistintamente. En definitiva,

Aragoneses, “Cuando crecer salva”, 457. Esta perspectiva ireneana podría enriquecer y aquilatar significativamente intentos teológicos evolucionistas, como el de G. Theissen, *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista* (Estella: EVD, 2002).

en la época más tardía del AT, *ru^aḥ* es la respuesta de Dios que dinamiza al ser humano, el aliento que respira.

También *nepeš* pasa del sentido más primitivo como garganta hasta significar respiración (aunque este sentido es más habitual en *n^ešāmāh* y *ru^aḥ*), anhelo o deseo y vida, siendo este último el más utilizado. En el judaísmo tardío y comienzos del cristianismo, *nepeš* es el ser propio de cada persona, abierto, frágil y necesitado de Dios. Con el tiempo, ya fuera por influencia helenista o por la polaridad hebrea que confronta *nepeš* / *bāsār*, termina expresando una «parte» privilegiada del ser humano en relación con Dios y superior a lo puramente material o carnal. De ahí su traducción como *anima/alma* que, ciertamente, apenas responde a su sentido profundo.

Bāsār también fue evolucionando del sentido más primitivo (la parte corporal blanda, los huesos) a significar a la persona en su dimensión visible, corporal y también frágil, caduca. Los LXX lo traducen tanto por σάρξ como por κρέας y alguna vez por σῶμα (recordemos que en hebreo no hay un término específico para el cuerpo). Es el vínculo de unión más humano (carne) y lo que más se diferencia de lo divino (espíritu). Sólo tras el exilio comienza a adquirir una carga negativa al asociarse con el pecado, algo que no tendría que distraernos de la mirada antropológica hebrea más primitiva y unitaria que no separa (y menos aún opone) lo corporal y visible (*bāsār*) con lo vital o interior (*nepeš*). Y ambas dimensiones, radical y dinámicamente abiertas a la relación con los otros, con el mundo y con la *ru^aḥ* de Dios. De hecho, este es el sentido positivo que maneja la antropología ireneana.

Esta perspectiva nos permite releer a Ireneo sin buscar términos claros e inequívocos puesto que la misma antropología bíblica no lo hace y al mismo tiempo define muy bien qué es el ser humano creado por Dios: un ser unitario en relación. Ambas dimensiones, la unitaria y la relacional, conforman su antropología y, a nuestro juicio, la definen. Coincide con intuiciones presentes en otras culturas cercanas, como la mesopotámica que ya resaltaba la relación entre Dios y la creatura como signo de vitalidad, de luz, de alegría. No en vano, en la tradición sumeria también Dios modela con sus manos al ser humano, como si de una obra de arte se tratara, poniendo parte de sí en la tierra original: hay *algo* divino *mezclado* en la creación de cada ser humano.

Las similitudes con Ireneo son claras: también Dios crea al ser humano como *plasis Dei*, mezclando tierra y su propia *virtus* (Dem 11) y esta mezcla la que al recibir el soplo de

vida se convertirá en *animam viventem*. Ya optemos por un modelo más dicotómico o tricotómico, lo esencial del pensamiento ireneano es la *commixtio et adunatio* (AH V 6,1) que mira al ser humano bajo el dinamismo de la *virtus* divina.

Frente a la duplicidad gnóstica o la definición filosófica que excluye la dimensión trascendente, el ser humano está impregnado de este dinamismo creatural, una capacidad potencial que lo define vocacionalmente: llamado a ser imagen y semejanza de Dios. Así, en Ireneo no hay dos creaciones (la *ποίησις* de Gn 1,26 y la *πλάσις* de Gn 2,7 que diferencia Orígenes, por ejemplo) ni múltiples categorías humanas (unos espirituales y otros no). Dinamismo que en Ireneo no es algo externo al ser humano sino entreverado en su propia carne, ya sea como presencia del Espíritu Santo (tal como nosotros defendemos, junto a Orbe, Fantino, de Andia o Mambrino), ya sea como consecuencia o efecto instrumental del mismo (tal como prefieren Behr o Briggman). Por eso afirmamos que para Ireneo, la semejanza donada nunca se pierde; podrá debilitarse por el pecado pero no desaparecer, pues «Adán jamás escapó de las manos de Dios» (AH V 1,3), como en una creación continua (cf. AH V 28,4).

Dentro de la ambigüedad de muchos de los textos ireneanos, ésta nos parece la opción más coherente con el conjunto de su teología, con la antropología bíblica y con el concepto de Dios que hemos estudiado en el primer capítulo. Ahora bien, tras esta mezcla primera en que Dios plasma su propia imagen, sopló un hálito vital (*spiraculum vitae*) para que el ser humano viviera y se asemejara a Dios (cf. Dem 11). ¿A qué se refiere aquí Ireneo?

Nos parece claro que este soplo no es el alma (cf. AH II 33,4-5), de acuerdo con Behr y Briggman. Sólo Dios da la vida y la sostiene; el alma no vivifica porque es tan creatura como la carne mezclada con ella (cf. AH II 34,4). Ambas, cuerpo y alma, «luchan mano a mano para llevar al ser humano a la presencia de Dios» (Dem 2). Tampoco identifica Ireneo el soplo vital (*afflatus*) con el *Spiritus* vivificante, tal como aparece en AH V 12,2, pues el primero hace viviente al ser humano y el segundo lo vivifica y perfecciona. Es decir, ambos son don de Dios, el único que da vida, y no se excluyen entre sí. De hecho, Behr opta por identificarlos aunque nos parece que conceptualmente puede generar más confusión que claridad.

Un primer resultado significativo tras esta nueva lectura de Ireneo, contrastando con las posturas de los principales autores, es que podemos afirmar la presencia constitutiva del Espíritu Santo en la creación de todo ser humano y no solo en los creyentes, en línea con

Behr o de Andia y en contra de Briggman. Por tanto, hablamos de una acción pneumatológica constituyente de lo humano y en cuanto don creacional, imperdible.

Espíritu que nos va asemejando a imagen del Verbo, con mayor o menor logro, en la medida que la libertad y el amor de cada cual se abre a su acción. No hay panteísmo; no hay aniquilación humana en lo divino; pues para Ireneo en la medida que crecemos en tal asemejamiento por el Espíritu, también crecemos en nuestra humanidad y más se enriquece nuestra *plasis*. Si redujéramos esta presencia a un *espíritu humano*, no podríamos mantener algunas de las atribuciones divinas que Ireneo otorga explícitamente al *pneûma* en cada ser humano (cf. AH V 7,1).

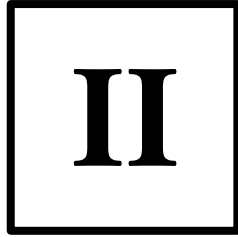
En segundo lugar, es importante distinguir los modos en que se nos dona el Espíritu (no solo gradualmente con diferencias cuantitativas sino también cualitativas, transformantes) y seguir afirmando que es uno y el mismo a lo largo de toda la historia de la salvación. Hay una graduación en la vivencia y en la donación, desde una presencia mínima (Espíritu creacional) hasta la plenitud escatológica. Y también un plus cualitativo en Cristo para todos los creyentes (Espíritu de adopción o filiación) (cf. AH V 18,2). Por eso hablamos de una doble donación del Espíritu.

Por eso, tampoco Ireneo distingue en ningún momento dos tipos de vida, según vivamos de acuerdo al Espíritu de Dios o no, sino una única vida (ζωή) capacitada para transitar del *afflatus vitae* al *vivificantem spiritum*, del ser humano vivo al espiritual, por pura gracia acogida en libertad. Esta donación continua puede ayudarnos a comprender el dinamismo antropológico y pneumatológico que define a Ireneo: un dinamismo que implica tanto el crecimiento humano como la unción progresiva del Espíritu en todo ser humano. Porque «recibimos alguna parte de su Espíritu, para perfeccionar y preparar la incorrupción, acostumbrándonos poco a poco (*paulatim assuescentes*) a comprender y a portar a Dios (...) Esto no nos sucede por la destrucción de la carne, sino por la comunión del Espíritu» (AH V 8,1).

¿Podemos decir esto mismo de la humanidad de Cristo? Si el Padre quiso que creyéramos libre y amorosamente hasta la comunión plena con Él en lugar de crearnos perfectos desde el principio, ¿por qué no iba a ser así la humanidad de su Verbo que es la nuestra?

Partiendo de estas premisas, apliquémoslas a la cristología de Ireneo para contemplar cómo actuó el Espíritu Santo en la humanidad de Cristo, carne de nuestra carne.

2. ARTE EN LAS MANOS DE DIOS: ANTROPOLOGÍA CRISTOLÓGICA TRINITARIA



LA UNCIÓN: COMUNIÓN ENTRE DIOS Y EL SER HUMANO EN CRISTO

Contenido

Capítulo 3: Jesús el Cristo: humanidad de Dios ungida

*Cap. 3. Jesús el Cristo:
humanidad de Dios
ungida*

Hasta ahora, en la primera parte, hemos intentado explicitar los fundamentos teológicos y antropológicos sobre los que descansa el pensamiento de Ireneo.

En el capítulo 1 nos centramos en el concepto ireneano de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, bajo la categoría básica de unidad y unicidad que, curiosamente, establece un marco de primera autonomía en el lugar que cada uno de ellos desempeña inmanente y económicamente. Por incipiente que sea, nos encontramos con un claro cimiento trinitario en el edificio teológico que Ireneo desarrolla que, además, nos ha permitido clarificar los atributos propios de Dios y, desde ahí, confirmar la divinidad no solo del Hijo sino también del Espíritu Santo.

Después, en el capítulo 2, hemos presentado su visión también unitaria del ser humano, imagen y semejanza divina, constituido dinámica y relacionamente como ser viviente que respira el aliento de Dios, su Espíritu Santo. Este dinamismo antropológico y pneumatológico conlleva tanto la progresiva acción del Espíritu en cada persona (por creación), como el crecimiento humano que responde desde la libertad del amor: ya sea debilitado por rechazar la gracia, ya sea acrecentado por abrirse a la acción del Espíritu en la carne.

Si es así, ¿también la humanidad asumida por el Hijo participa de este mismo dinamismo pneumatológico que constituye al ser humano? Ciertamente, creemos que para Ireneo la dinámica encarnatoria sólo puede ser trinitaria (pues procede del deseo primero de Dios al crearnos y nos conduce a la comunión plena con Él, Dios trino). Y, por lo mismo, es plenamente cristológica, pues la asemejación que pretende este dinamismo del Espíritu inserto en cada persona tiene como referencia y horizonte al Verbo, al Hijo de Dios.

Sería este un aporte al panorama teológico actual, necesitado de una cristología más antropológica (GS 22), más trinitaria y, por tanto, más dinámica¹. González Faus, entre otros, expresa así el déficit calcedoniano que arrastramos:

«Falta el dato bíblico primordial: el de la evolución en Cristo y, consiguientemente, de la Resurrección. Es difícil precisar si Calcedonia habla del Jesús prepascual o del Resucitado (...) En un mundo como el nuestro, que -con más verdad que los griegos- define al hombre

¹ Cf. G. Uríbarri, “Contemporaneidad de Cristo en la carne”, *TeCa* 141 (2018): 13-35, aquí 33; Id., “La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos. Implicaciones de la ontología trinitaria y cristológica para la antropología y la soteriología”, *Gr* 91, 2 (2010): 240-254.

precisamente en su dimensión histórica, puede resultar peligroso... Por lo mismo, la cristología de Calcedonia tampoco es pneumatológica, y así, la presencia de Dios entre nosotros como historia, como paso, como futuro, como conquista, queda en la penumbra. Dios sí estaba en Cristo como Palabra, pero, a la vez, el Espíritu trabajaba y asimilaba aquella humanidad. Esto último, tan característico en Ireneo, no halla expresión en Calcedonia»².

Esta parte II que es el capítulo 3, relea la unión personal de Cristo, Dios y hombre verdadero, desde la concepción trinitaria de Dios y la antropología dinámica de Ireneo expuesta. Esta unidad personal en Cristo y la relación con el Espíritu Santo será crucial para plantear la unción de un modo u otro, para poner en relación encarnación y bautismo y para atisbar el sentido salvífico que esto tiene para nosotros desde la visión ireneana. Así, nos acercaremos a los textos desde este prisma de lectura. Primero elaborando un marco inicial terminológico que nos permita, al menos como hipótesis, hablar de la acción del Espíritu en su humanidad como unción progresiva. Y desde ahí enfocarnos en la persona de Cristo, el Ungido, Hijo de Dios hecho Hijo de Hombre, como le gusta repetir a Ireneo³.

Coincidimos de nuevo con el planteamiento inicial de A. Briggman: se ha estudiado y valorado en gran medida la unción de Jesús por el Espíritu en el Jordán pero se ha desatendido, inexplicablemente, la unción de su humanidad a lo largo de su vida hasta la glorificación final.

Si queremos ahondar en el modo en que el Espíritu Santo actuó en la humanidad de Jesús no podemos comenzar por el Jordán, lugar privilegiado por la teología para contemplar la unción de Cristo. A nuestro parecer, siguiendo la lógica del estudio, debemos comenzar por donde comienza cualquier vida humana: la concepción, la encarnación en nuestro caso. Y seguir el proceso que Jesús mismo va haciendo como Verbo encarnado, ungido del Padre, movido por el Espíritu.

Por eso en este capítulo 3 confluyen las consecuencias de los dos primeros y desde él se desplegará lo que podamos afirmar en los dos siguientes sobre la identidad y misión de Jesús que visibiliza la acción del Espíritu en su carne. Creemos que en la teología de san Ireneo la unción entendida como la acción transformadora del Espíritu Santo en la carne puede ser un nexo de sentido. Podríamos decir que comprendiendo la unción se desplegará también su

² Id., "Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual", 352-353.

³ Cf. AH III 17,1; 18,3; 33,11.

crisología, pneumatología y soteriología⁴. Una comprensión que debe ser coherente con algunos puntos ya asentados en los capítulos previos:

- La teología de Ireneo tiene un sustento trinitario fundamental por incipiente que sea su desarrollo dogmático. Posiblemente se deba más a una intuición de fe que a una argumentación detallada (para eso habrá que esperar al siglo IV) y a la confrontación con posturas gnósticas más cercanas a entender lo divino como sustancia que como un Dios personal y trino. En todo caso, para Ireneo, Jesús fue ungido con el Espíritu Santo (Dios) y no por una fuerza divina impersonal, como hemos visto (cf AH III 18,3).
- La antropología de Ireneo es dinámica y relacional. Acogerla así es aceptar que no hay humanidad sin *mezcla* de nuestro barro y el Espíritu de Dios (*virtus*), alentado un continuo asemejamiento divino, a imagen del Hijo.
- Siendo así, toda la historia de salvación está sellada por la Trinidad o, dicho de otro modo, no hay nada en la salvación que se lleve a cabo sin el concurso del Padre, el Hijo y el Espíritu, Uno y Único Dios. Sería extraño que la encarnación, centro del plan salvador de Dios, especialmente en Ireneo, pudiera concurrir sin la presencia explícita del Espíritu Santo. Es decir, sin su unción. Lo que nos pide una mirada global para comprender la encarnación como un proceso donde se inserta toda la vida de Jesús: desde el bautismo en el Jordán, las relaciones que va estableciendo, o su misma pasión.

Necesitamos dar un paso más: si queremos adentrarnos en el misterio de Cristo, Hijo de Dios ungido de Espíritu Santo, ¿por dónde empezar?, ¿podemos comprender su humanidad sin clarificar su divinidad?, ¿es posible analizar la acción salvífica que se despliega por el Verbo encarnado sin preguntarnos en qué consiste la unión personal en Cristo, humana y divina a la vez?, ¿acaso cualquiera de estas dimensiones puede desarrollarse sin la acción salvífica del Espíritu Santo?

Así, en este tercer capítulo comenzaremos por una breve fundamentación bíblica del concepto de «unción» que nos permita, también, una primera confrontación teológica del concepto «unción progresiva», asentado en la indiscutible identidad entre Jesús y el Hijo de

⁴ Cf. Bernard Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ*, 66. Este mismo planteamiento aplicado a san Cirilo en José Miguel Odero, “La unción de Cristo, según S. Cirilo Alejandrino”, en *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, I (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1983), 203-208. Según este autor, la unción en San Cirilo relaciona bautismo, encarnación y kénosis, como nexo entre su teología trinitaria y su soteriología.

Dios preexistente en Ireneo⁵ y, la convicción trinitaria del Espíritu Santo como dinamizador de toda vida⁶.

1. UN MARCO COMPRENSIVO PARA ENTENDER LA UNCIÓN

1.1 ἄλειφω y χρίω: sentido bíblico

En el mundo antiguo ya encontramos vestigios de la unción como una práctica muy especial. En Egipto y Babilonia se entendía que el aceite penetraba los cuerpos tan profundamente que no solo podía limpiar, curar o fortalecer, sino también embellecer e incluso dar alegría. Este sentido más literal, expresado con el verbo ἄλειφω convive con otro más simbólico religioso, expresado habitualmente con χρίω.

En estas mismas se liga la unción con el nombramiento de altos cargos, de un rey o un sacerdote, con la correspondiente atribución de poderes, honor y protección para el ungido que recibía tal empeño. Incluso «mediante unciones podían los compradores y vendedores verse libres de sus obligaciones, podía una esclava quedar libre y una novia quedar en su boda emancipada de la familia paterna»⁷.

Una primera idea que destaca al comprobar estos usos básicos en culturas extra-israelitas es que, cuando el pueblo creyente de el paso de poner en Dios mismo el gesto de ungir, estará afirmando que Él se llena de gozo con la persona elegida -ungida-, la honra y tributa respeto; la embellece y cuida sanándola, fortaleciéndola y liberándola de todo mal.

⁵ Cf. Sara Puerto Martínez y Francisco José Vilariño Ruiz, "Pneumatología histórico salvífica en Justino e Ireneo", 314; Bogdan Czesc, "La continua presenza dello Spirito Santo nei tempi del Vecchio e del Nuovo Testamento secondo S. Ireneo (AH IV 13,15)", *Aug* 20 (1980): 581-585, 583 ss.

⁶ Cf. Congar, *El Espíritu Santo*, 42.

⁷ Wilhelm Brunotte, "Ungir", en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento IV*, ed. Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard (Salamanca: Sígueme, 1984), 303-307, aquí 304.

- **En el Antiguo Testamento**

El AT asume los dos usos básicos de su entorno: uno más literal (ἀλείφω) y otro más simbólico (χρίω). Cuando en los LXX se opta por ἀλείφω se están refiriendo a las unciones físicas (sus equivalentes hebreos *sûk* y *tu^ah*), ya sea para el cuidado y belleza corporal, ya sea como expresión de alegría⁸, de acogida y respeto a un huésped o incluso el blanqueamiento de la cal, significado básico en el griego profano⁹.

De las sesenta veces que en los LXX aparece χρίω, excepto en Dt 28,40 y Ez 16,9, siempre traduce el hebreo *masah*, referido a la unción cultural o simbólica, tanto en ritos de curación y exorcismos¹⁰ como en rituales de consagración¹¹. Esta raíz hebrea, *msh*, en diversas formas y expresiones aparece sesenta y nueve veces y de ellas, sólo treinta y ocho se aplican a personas¹².

Especial mención merece la unción real. De entrada, el rey era ungido por un sacerdote o profeta, expresando que «la unción provenía de Dios y suponía ser elegidos por Dios para ser instrumentos suyos (...) ser partícipe del Espíritu de Dios, como se ve en el caso de David (1Sam 16,13)»¹³. Es decir, el signo externo de la unción no sólo expresaba la vocación o identidad profunda del ungido, sino que le hacía partícipe del Espíritu capacitándole para la misión encomendada.

En el Sal 45 ya es Dios mismo el que unge, es decir, ahora Yahveh bendice la autoridad que antes daba el pueblo al ungido¹⁴. Además, propiamente sólo el rey es ungido como mesías, tanto por el poder que se le concede para desempeñar el cargo como por la responsabilidad

⁸ Cf. Prov 27,9; Ecl 9,8; Am 6,6; Sal 133,2. Y especialmente en el marco mesiánico: Is 25,6. 61,3; Sal 45,8; Hb 1,9.

⁹ Cf. S. Cipriani, “Unción de los enfermos”, en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, 1909-1912, aquí, 1911.

¹⁰ Cf. Is 1,6; Lev 14,10-32.

¹¹ Cf. Ignace de la Potterie, “Unción”, en *Vocabulario de Teología bíblica*, dir. Xavier Léon-Dufour (Barcelona: Herder, 1975), 917-920, aquí 917.

¹² Y los LXX lo traducirán por χρίω en 61 ocasiones, cf. F. Hesse, “Χρίω κτλ”, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento* XV, ed. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich (Brescia: Paideia, 1969), 856-890, aquí 858 y 870; A. S. van der Woude, “Χρίω κτλ”, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 890-895, aquí 892.

¹³ I. de la Potterie, “Unción”, 919.

¹⁴ «El ungido pertenece a Dios, y por lo tanto está bajo su protección (Sal 2,2). Pero también pertenece al pueblo (Sal 28,8). Ocupa entonces una posición mediadora, como el sacerdote o el profeta. Los pasajes que se refieren al ungido de Dios no son directamente mesiánicos o escatológicos, pero en muchos de ellos está implícita una comprensión mesiánica o escatológica», Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich and Geoffrey W. Bromiley, *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (Michigan: Libros Desafío, 2002), 1045.

que toma ante Dios¹⁵. Tal elección divina del rey se orienta a una esperanza mesiánica que gobierna históricamente la vida del pueblo, entrelaza un reinado efectivo en la tierra con el reinado escatológico de Dios. Con los sacerdotes, en el caso de haberse dado, no sería hasta la época postexílica y su función estaría más orientada al culto divino¹⁶.

El ungido o mesías de Dios no adquiere rasgos divinos en sí mismo, sino una intimidad relacional especial que de algún modo lo configura. Por eso, en el AT, tanto hijo como siervo son dos atributos que expresan la íntima relación de Dios y su ungido¹⁷. Desde otras claves, Klaus Berger afirma:

«En la Biblia, “hijo” significa la mayor cercanía, el mayor parentesco, la mayor semejanza, la más estrecha relación, que puede existir entre dos personas (...) Y dondequiera que se explique cómo deviene uno hijo de Dios, es el Espíritu Santo quien lo convierte en tal (...) En el NT, Hijo de Dios no es sólo quien está relativamente más cerca de Dios (en relación con los demás). Antes bien, el Hijo de Dios participa de la vida pujante, indestructible y eterna de Dios. Es vida que procede de manera directa de las manos del Creador»¹⁸.

Vida pujante y eterna que, en clave ireneana y con la metáfora final de las manos, fácilmente podría llevarnos a pensar en el Espíritu Santo.

Asociar al Espíritu Santo y al mesías es una temática propia de Isaías, «como un segundo David»¹⁹. Si de David se dice que el Señor ha creado un hombre según su corazón (1Sam 13,14), del siervo se predicarán numerosos atributos que expresan un modo de ser interior, una capacidad personal, no externa, que con Ezequiel llegará también a infundirse en el pueblo creyente cambiando su corazón de piedra por uno de carne (cf. Ez 36, 26-27).

¹⁵ Aunque, con menor claridad, algunos autores también incluyen al sumo sacerdote. Cf. K. H. Rengstorf, “Jesucristo”, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento II*, Lothar Coenen, Enrich Beyreuther y Hans Bietenhard, (Salamanca: Sígueme, 1980), 377-389, aquí 381; F. Hahn, “Χριστός”, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*, 2118-2142; J. A. Soggin, “Rey”, en *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento I*, eds., Ernst Jenni-Claus Westermann (Madrid: Cristiandad, 1978), 1237-1252. Sin embargo, en obras tan respetadas como el *Grande Lessico del Nuovo Testamento* se afirma que «ninguno de los pasajes del AT en los que aparece *mesiah* puede ser comprendido en sentido mesiánico. Sin embargo, es cierto que la considerada comprensión mesiánica se basa en algunos de estos enunciados», *Ibid.*, 876. Y, ciertamente, en el judaísmo tardío, más próximo a Jesús, «cuando se habla de un Mesías, se entiende un futuro salvador o redentor que en los textos es designado expresamente como “Ungido”», *Ibid.*, 892.

¹⁶ Cf. Ex 29,7; Lev 8,12. 4,5; Nm 3,3. De un modo u otro es innegable la capacitación que la unción confería al ungido: poder y cierto carácter indeleble, cf. Hesse, “Χρίω κτλ”, 868-869.

¹⁷ Cf. K. H. Rengstorf, “Jesucristo”, 379; W. Grundmann, “Χρίω κτλ”, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento XV*, eds. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich (Brescia: Paideia, 1969), 939-1092.

¹⁸ *Id.*, *Jesús* (Santander: Sal Terrae, 2009), 59-60.

¹⁹ R. Penna, “Espíritu Santo”, 561.

Ahora bien, no tenemos constancia de que los profetas fueran ungidos; en todo caso, son ellos quienes ungen, como Samuel a Saúl y a David (1Sam 10,16)²⁰.

No es el mesianismo objeto de nuestro estudio. Sólo creemos importante recordar la complejidad de este tema y la estrecha relación que la concepción mesiánica pudo tener para hablar de la unción de Jesús, especialmente en los inicios cristianos, pues si hay algo incontestable es que la espera veterotestamentaria de un Mesías se torna cumplimiento mesiánico en el NT²¹. En todo caso, especialmente después de Ciro (Is 45,1), la unción evoluciona más allá de la ritualidad y se subraya la elección de Dios y el vínculo personal por el que el ungido se convierte en su servidor.

Saúl es el último de los jueces y el primero de los reyes (1Sam 10,6-13; 11,6). Pero es comúnmente resaltado entre los exégetas el cambio significativo que se da al ungir a David: «desde aquel día en adelante, vino sobre David el espíritu de Yahveh» (1Sam 16,13). Novedad que continuará con las profecías de Natán, el tronco de Jesé y la misma genealogía de Mt y Lc²². Ahora bien, no podemos desatender que este cambio de gran significación simbólica o religiosa, «no posee valor histórico»²³.

Con David se utiliza un verbo que nunca se aplicó anteriormente a los Jueces: «irrumpió en él» (*salah*), expresando una especie de «penetración irrevocable, posesión estable desde aquel día en adelante»²⁴. Es el único caso en el AT en que tal unción real proviene expresamente del Espíritu Santo y no solo del soplo de Dios o de su fuerza. Quizá desde aquí se entiende mejor que «la unción real prometida por Yaveh confiere *kabod* (..) El

²⁰ En el caso de los profetas es más común el uso de múltiples gestos y símbolos precedidos siempre por una acción directa y explícita de Dios, como por ejemplo pasar el manto de Elías a Eliseo (1Re 19,19) o la autoproclamación de Is 61.

²¹ Cf. K. H. Rengstorf, “Jesucristo”, 378; Hesse, “Χρίω κτλ”, 880 ss. En todo caso, es un tema complejo y debatido, cf. Adela Yarbro Collins y John J. Collins, *King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2008), especialmente 123-148; John J. Collins, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (New York: Doubleday, 1995), especialmente 154-172; Herbert W. Bateman IV, Darrell L. Bock, Gordon H. Johnston, *Jesus The Messiah. Tracing the promises, expectations and coming of Israel’s King* (Grand Rapids: Kregel Publications, 2012), especialmente 211-356; Marinus de Jonge, “The Use of the Word «Anointed» in the Time of Jesus”, *Novum Testamentum*, vol. 8 (Apr.-Oct., 1966): 132-148, <https://doi.org/10.2307/1559986>.

²² Cf. Congar, *El Espíritu Santo*, 33; Jesús Magaña, “La unción de David en 1Sam 16,1-13”, *Qol* 31 (2003): 5-25.

²³ Hesse, “Χρίω κτλ”, 863.

²⁴ Penna, «Espíritu Santo», 558.

pueblo, en cierto modo, pasa de ser sujeto a objeto indirecto de la unción, desde el momento en que el rey representa al pueblo»²⁵.

- **En el Nuevo Testamento**

Como ocurría en el AT, también en el NT convive el sentido más literal de la unción y otro más simbólico y religioso²⁶.

El griego profano utilizaba *χρίω/χρίειν* para untar o extender con suavidad alguna sustancia, ya fuera aceite aromático en el cuerpo o veneno en las puntas de flecha, pero nunca aplicado a personas²⁷. Hemos de pensar, entonces, que para un oído griego, un *χριστός* no era más que alguien untado o pintado. Desde luego, sin ningún matiz honorífico, sino más bien despreciativo²⁸.

Sólo aparece *ἀλείφω* en ocho pasajes, aunque ya ligado, de alguna manera, a la fe o en el marco de la relación con Dios y la oración²⁹. En el resto de pasajes se usa *χρίω* en diversas formas, siendo la más frecuente *χριστός*³⁰.

Podemos destacar cuatro textos en que se afirma que Dios ungió a Jesús, indicando «una donación especial del Espíritu Santo y del poder de hacer milagros»³¹, vinculación que retomaremos en el capítulo 5 cuando busquemos en Ireneo signos o señales de la unción en Jesús:

- Lc 4,18 citando a Is 61,1.

²⁵ Hesse, “*Χρίω κτλ*”, 864. Y añade: también «el sumo sacerdote es considerado legítimo sucesor de la dinastía davídica y la unción a la que se somete confiere *kabod* (...) Sin embargo, más tarde, en los textos del escrito sacerdotal, de esta interpretación se deriva otra, más específica al oficio de sacerdote, según la cual la unción es separación, santificación (...) para hacerlo ritualmente puro y, por tanto, separarlo del pueblo para reservarlo al servicio de Yahveh», *Ibid.*, 866.

²⁶ Aplicado al cuidado corporal (Mt 6,17), como acogida a los huéspedes (Lc 7,38; Jn 11, 2), como honor a los muertos (Mc 16,1), como práctica exorcista en los enfermos (Mc 6,13; St 5,14)... Y con un sentido más teológico, por ejemplo: Jn 12,3; Mc 6,13; Hch 4,27; 10,38; 1 Pe 4,16...

²⁷ Cf. F. Hahn, “*Χριστός*”, 2120. 2140.

²⁸ Cf. K. H. Rengstorf, “Jesucristo”, 388. Tan despectivo como decimos en castellano de alguien: «es un *pringado*».

²⁹ Mt 6,17; Lc 7,38.46; Jn 11,2;12,3; Mc 6,13. 16,1; Sant 5,14.

³⁰ Según Grundmann, aparece 529 veces en el NT en distintas formas: 379 en Pablo; 22 en 1Pe; 7 en Mc; 12 en Lc; 25 en Hch; 17 en Mt y 19 en los escritos joánicos, cf. “*Χρίω κτλ*”, 940. No entramos en discutir las variables con otros autores, como Hahn que habla de 531 veces: 383 en el corpus paulinum, 16 en Mt, 12 en Hb, 49 en las cartas católicas y 7 en Ap, cf. Hahn, “*χριστός*”, 2122.

³¹ D. Müller, “Ungir”, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento II*, 747-751, aquí 750.

- Hch 4,27 como cumplimiento el Sal 2.
- Hch 10,38.
- Hb 1,9 citando el Sal 45,8.

Como vemos, en ninguno de estos textos se explicita relación alguna con el bautismo (aunque se pueda interpretar así). Incluso en Hb 1,9 la unción se relaciona directamente con la entronización solemne en el cielo, por lo que no vemos razón alguna para entenderlo como una alusión al bautismo, tal como defiende de la Potterie³².

En realidad, habría que decir que sólo una vez leemos que Jesús fuera «ungido por Dios con el Espíritu Santo y poder» (Hch 10,37-38), dentro del discurso de Pedro en casa de Cornelio, justo antes del llamado «Pentecostés de los gentiles» (Hch 19, 44-48):

«Vosotros sabéis lo sucedido en toda Judea, comenzando por Galilea, después que Juan predicó el bautismo; cómo Dios a Jesús de Nazaret le ungió con el Espíritu Santo y con poder, y cómo él pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el Diablo, porque Dios estaba con él («Ὑμεῖς οἴδατε, τὸ γινόμενον ῥῆμα καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας, ἀρχάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης, Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ Θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ Θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ»).

Lógicamente, Pedro centra su predicación en la vida pública de Jesús como Cristo, Señor. Y ésta comenzó «después que Juan predicó el bautismo» (Hch 10,37). No dice el texto que comience con el bautismo de Jesús (algo comprensible como rito iniciático en la época) y menos aún indica que fuera en ese momento cuando Jesús fue «ungido por Dios con Espíritu Santo y poder» (aunque, repetimos, sería una interpretación razonable, desde simples parámetros culturales y religiosos de su época). Lo que sí afirma como sustento de la propia identidad de Jesús y de su misión es que recibió el Espíritu Santo y su fuerza para hacer el bien, curar y expulsar demonios. Ciertamente, Dios estaba con Él y así lo resucitó tras ser colgado de un madero en Jerusalén (v. 40).

¿Puede ser casualidad que la única vez en que se dice en el NT que Jesús fue ungido con Espíritu Santo, sea proemio del don de este mismo Espíritu (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) a los gentiles? En esta ocasión (Hch 10,44), el verbo que se utiliza no es χρίω sino ἐπέπεσεν (caer encima). ¿Puede llamarse también unción? Pareciera que es el mismo Pedro quien otorga

³² Cf. Id., *Unción*, 920. Un razonamiento bastante frecuente a la hora de justificar bíblicamente que la única unción de Jesús fue en el Jordán, por ejemplo L. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 96.

igualdad entre esta *caída* del Espíritu sobre los gentiles y aquel «quedar llenos del Espíritu» en Jerusalén (Hch 2,4)³³.

En definitiva, en el NT hay dos usos básicos. Por un lado, la unción ritual con aceites, signo de fortaleza y alegría, incluso de elección divina y cauce para recibir la ayuda de Dios, como ocurre en St 5,14, donde el uso de ἁλείφω se integra perfectamente en el ámbito oracional y en la relación con Dios: «προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτὸν ἀλείψαντες αὐτὸν ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου».

Por otro, la unción del Espíritu Santo como acción transformadora y don gratuito de Dios a un ser humano, como en Lc 4,18, donde el uso de χρίω expresa, indudablemente, no solo elección y unción divina sino también una misión explícita para la que se capacita. Ahora bien, gran parte de los pasajes neotestamentarios aluden a la unción de los cristianos, cobrando especial importancia 2Cor 1,21-22 y 1Jn 2,20.27³⁴.

Esta temática no forma parte de nuestro estudio. Dejemos sólo indicada la asombrosa correlación que surge entre la importancia que cada autor da al bautismo cristiano como donación del Espíritu y la centralidad que haya otorgado al bautismo del Jordán como epicentro de la unción de Jesús. Es decir, el modo en que interpretemos la acción del Espíritu Santo en Jesús determina en gran parte el sentido pneumático que demos al bautismo cristiano y a la vida en el Espíritu de creyentes y no creyentes. Según Lampe, los bautizados en Cristo participan también de su misma unción mesiánica, recibida por manos de Juan en el Jordán. Evidentemente, él considera que la única unción de Cristo fue en el Jordán, con su bautismo. Y, así, cada vez que un cristiano muere y resucita sacramentalmente con Cristo en las aguas bautismales, es también ungido en el Mesías³⁵.

³³ Cf Hch 2,4. 10,47. 11,15. 15,8-9.

³⁴ Cf. D. Müller, "Ungir", 750-751; G. Schneider, "Χρῖσμα", en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*, 2115-2116; I. de la Potterie, "L'onction du Chrétien par la Foi", *Bib* 40 (1959): 12-69, especialmente 14-30; W. Grundmann, "Χρίω κτλ", 939-1092.

³⁵ Cf. G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 6. Aunque excede al objeto de nuestro estudio, es curioso que Lampe dedique un capítulo a la tradición patrística que considera el sello del Espíritu como la renovación de la imagen divina impresa en el ser humano desde la creación, distorsionada por el pecado. Ireneo no aparece citado ni una sola vez (*Ibid.*, 247-260). Es el sello de la unción que también aparece en Ef 1,13; 4,30 y que explicita la vida espiritual como un «vivir *en* Cristo», desde la teología paulina. Sin duda, esta interpretación teológica de Pablo ha quedado en el corazón de la cristología y de la vida creyente. Ahora bien, si lo analizamos sólo desde la premisa de una única unción de Jesús en el Jordán, es comprensible que reduzcamos la vida en el Espíritu o, mejor aún, la unción del Espíritu de cada creyente a la vida espiritual a la que accedemos sacramentalmente por el propio bautismo *en* Cristo. Sin embargo, a nuestro juicio, esta aproximación identifica erróneamente el comienzo de la vida cristiana en los creyentes con el inicio de la vida en el Espíritu de Jesús de Nazaret, el Cristo.

Si bien pareciera que no hay rastro en el NT de una unción de Jesús desde el seno materno, lo que sí tenemos, especialmente en el evangelio de Lucas, es la intervención explícita y protagónica del Espíritu Santo desde el inicio³⁶. Más aún: ya en el anuncio a los pastores su alegría testimonia al Ungido, al Mesías (Lc 2,11).

Busquemos con rigor testimonios bíblicos de la fe que la Iglesia profesa, intentando reconocer los límites de la teología bíblica y asumiendo que hay preguntas dogmáticas en fondo y forma que quedan fuera de lugar en los evangelios. Son parte de «los límites de la teología bíblica»:

«I would suggest that the main problem is that we are trying to answer philosophical and theological questions that these texts were never intended to answer (...) The question of how Jesus' full dependence on the Spirit relates to his essential identity as the Eternal Son of God and the Second Person of the Trinity is not addressed, since the Synoptic Evangelists are not operating from the backdrop of a Nicean or Chalcedonian Christology (...) In the end, the New Testament interpreter must admit that some questions cannot be answered through exegesis alone and that the baton must be passed to those engaged in philosophical and speculative theology»³⁷.

¿No estaría en línea con el sentido último de la unción bíblica entender toda la vida de Jesús bajo el signo de la elección, la alegría, la participación del Espíritu y la capacitación progresiva para llevar a cabo su misión salvadora? De hecho, con todas las dudas que los exégetas expresan sobre la autoconciencia mesiánica de Jesús, parece evidente que es uno de los rasgos clave con que los primeros cristianos le redescubrieron tras la pascua³⁸. Es decir, su ser ungido, su identidad marcada por la acogida del Espíritu Santo fue fundamental³⁹. Y

En el fondo, otro modo de cristomonismo que desplaza la acción dinámica y continua del Espíritu Santo por sí mismo en la vida creyente y sólo lo considera mediado por Cristo. Como el mismo de la Potterie concluye, ni la unción de 2Cor 1 ni la de 1Jn 2, se refieren a un rito o un momento puntual sino a una experiencia espiritual (*Ibid.*, 64). Otra cosa es que la unción como realidad del Espíritu en cada creyente pertenezca al vocabulario bautismal. Constata Ladaria que el intento de Lampe se reveló erróneo, cf. Id., *La Trinidad, misterio de comunión* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002), 186-189; *El Dios vivo y verdadero*, 101-102.

³⁶ Cf. Joseph A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas*, I (Madrid: Cristiandad, 1986), 382.

³⁷ Mark L. Strauss, "Jesus and the Spirit in Biblical and Theological Perspective: Messianic Empowering, Saving Wisdom and the Limits of Biblical Theology", en *The Spirit and Christ in the New Testament & Christian Theology*, dir., I. Howard Marshall, Volker Rabens and Cornelis Bennema (Cambridge: Eerdmans Publishing, 2012), 266-284, aquí 284. Sobre las claves de lectura e interpretación de la Escritura en los primeros siglos, cf. Frances Young, *Ways of Reading Scripture* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018); Id., *Exegesis and Theology in Early Christianity* (England: Ashgate, 2012).

³⁸ Cf. Fernando Millán Romeral, "La conciencia de Jesús", *MisCom* 115 (2001): 829-878.

³⁹ «Il testimoni del NT portano con sé, dalla loro storia e provenienza, l'attesa di un Messia. Grazie ad essi quel complesso concettuale che è il Messia assume un contenuto reale che si attua nella vicenda di Gesù e conferisce un'impronta nuova al modo d'intendere il Messia. Dai vangeli risulta che l'attesa messianica si è concentrata su Gesù; ma non è ben chiaro né del tutto certo che Gesù abbia designato se stesso come Messia.

esto no sólo podemos verlo en los relatos de infancia lucanos sino en la condena a muerte por su pretensión mesiánica y en el relato pascual de Emaús: «¿No era necesario que el Cristo-Ungido padeciera estas cosas y entrara así en su gloria? (Οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ)» (Lc 24, 26)⁴⁰.

• El nombre de Cristo

En el estudio bíblico que hace Enrique Fabbri sobre la unción resalta tres cualidades principales del uso del aceite o bálsamo en las unciones: fragancia, suavidad y persistencia:

«Su fragancia proviene de estar mezclado con esencias aromáticas, por eso su aroma es el símbolo de la expansión de un principio divino dispensador de vida. Su suavidad simboliza la mansa penetración de la obra de Dios en el hombre y la paz y la armonía con que lo impregna. Su persistencia figura la durable permanencia del Espíritu de vida en el Ungido»⁴¹.

Y todas ellas las identifica en la unción tal como la presenta Ireneo: «En el nombre de Cristo se encuentra, para Ireneo, todo el secreto del Señor»⁴². Aunque se nos antoja algo exagerada la afirmación, no cabe duda de que es un importante nombre para Ireneo, que claramente atribuye al Hijo, al Ungido:

«Pues en el mismo nombre de Cristo se suponen uno que ungió, el que fue ungido, y la unción misma con la que fue ungido (*In Christi enim nomine subauditur qui unxit et ipse qui unctus est et ipsa unctio in qua unctus est* / Ἐν γὰρ τῷ τοῦ Χριστοῦ ὀνόματι ὑπακούεται ὁ χρίσας καὶ ὁ χρισθεὶς καὶ ἡ χρίσις ἐν ᾗ ἐχρίσθη).

Lo ungió el Padre, fue ungido el Hijo, en el Espíritu Santo, que es la unción (*Et unxit quidem Pater, unctus est vero Filius, in Spiritu qui est unctio* / Καὶ ἔχρισε μὲν ὁ Πατήρ, ἐχρίσθη δὲ ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πνεύματι, ὃ ἐστὶν ἡ χρίσις); como dice la expresión de Isaías: “El Espíritu del Señor sobre mí, por eso me ungió” (Is 61,1).

Con estas palabras señaló al Padre como “el que unge”, al Hijo como “el ungido”, y “la unción”, que es el Espíritu (*Significans et ungentem Patrem et unctum Filium et unctionem*

Questo è il titolo che gli viene evidentemente attribuito a partire dalla Pasqua, nel nuovo aspetto che la Pasqua stessa gli ha conferito», W. Grundmann, “χρίω κτλ”, 939.

⁴⁰ Cf. Martin Hengel, *Studies in Early Christology* (Edinburg: T&T Clark, 1995), 1-72.

⁴¹ Enrique Fabbri, “El bautismo de Jesús y la Unción del Espíritu en la teología de San Ireneo”, *Ciencia y Fe* 45 (1956): 7-42, aquí 25. Creo que el primer párrafo de este estudio ya declara el sesgo con que el autor analiza a Ireneo: «En la soteriología de Ireneo los efectos del Bautismo en el hombre reciben su total explicación si se los relaciona con lo sucedido a orillas del Jordán. Toda la transformación del hombre en el bautismo es obra del Espíritu y Cristo ha recibido según Ireneo este Espíritu al ser bautizado por Juan», *Ibid.*, 7. Desde este convencimiento inicial son entendibles sus conclusiones.

⁴² Fabbri, “El bautismo de Jesús”, 30.

qui est Spiritus / σημαίνων τὸν τε χρίσαντα Πατέρα καὶ τὸν χρισθέντα Υἱὸν καὶ τὴν χρίσιν, ὃ ἔστι τὸ Πνεῦμα)» (AH III 18,3).

Este modo de expresar el misterio de la unción, del Cristo, del Mesías, es una de las declaraciones trinitarias más claras de Ireneo, «repetida casi literalmente en san Basilio y san Ambrosio, signo evidente de la gran difusión y autoridad de la que goza esta interpretación en la patrística más antigua»⁴³. Sin embargo, la lectura que Cantalamessa hace de este pasaje, le permite también afirmar que la única unción neotestamentaria es la del bautismo y que el Espíritu que recibimos «no viene a nosotros desde la eternidad, sino desde la historia: de la historia de Jesús de Nazaret»⁴⁴. Nos preguntamos si es posible mantener las dos afirmaciones sin que una de ellas quede anulada. Una vez más vemos que haber optado por una lectura de Ireneo comprendiendo al Espíritu como persona divina o como sustancia, arrastra consecuencias en diversos temas. También en la unción, lógicamente⁴⁵.

En este punto, Ireneo está comentando la doctrina cristológica paulina y alude explícitamente a la eucaristía («¿Quién es Aquel con quien entramos en comunión en forma de alimento?»), a la encarnación («¿No es más bien el Emmanuel nacido de la Virgen?») y al misterio pascual («Pablo no conoce a otro Cristo, sino sólo al que sufrió, fue sepultado y resucitó (...) el Hijo de Dios hecho Hijo del Hombre»). Este es uno de los textos de Ireneo más significativos para estudiar la unción y, una vez más, no encontramos referencias explícitas al bautismo.

Fabbri entiende que el núcleo esencial del concepto de unción es «la expresión externa de una misión confiada por Dios a un hombre y acompañada de una efusión extraordinaria del Espíritu para que la lleve a cabo»⁴⁶. En un primer momento, parecería que desde esta perspectiva la unción es puramente funcional, capacitadora para una misión. Sin embargo, Fabbri añade: «La vocación es lo esencial en el “Ungido”, pero el llamamiento pide que se le dé al ungido los medios necesarios para llevar a cabo su misión»⁴⁷.

⁴³ R. Cantalamessa, *Incarnatus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*. Cristologia e Pneumatologia nel simbolo constantinopolitano e nella patristica”, en *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia* (Vatican City: Editrice Vaticana, 1983), 101-125, aquí 120.

⁴⁴ Id., “Incarnatus de Spiritu Sancto”, 121.

⁴⁵ No leen este pasaje trinitariamente Orbe, *Introducción* II, 677; Daniel A. Smith, “The Baptism of Jesus”, 624; Fabbri, “El bautismo de Jesús”, 7-42. Leen de modo trinitario este pasaje McDonnell, *The baptism of Jesus in the Jordan: The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation* (Collegeville: Liturgical Press, 1996), 119; de Andia, *Homo vivens*, 190; Rousseau, *Contre les hérésies Livre III* (SC 210), 248; Jacques Fantino, *La théologie d'Irénée*, 380.

⁴⁶ Fabbri, “El bautismo de Jesús”, 23.

⁴⁷ Fabbri, “El bautismo de Jesús”, 24, nota 42.

Smith cree que para Ireneo este título (Cristo-Ungido) deriva únicamente del bautismo, basándose en AH III 9,3 y III 12,7⁴⁸, aunque no llega al extremo de Killiam McDonnell cuando afirma: «From the moment the Spirit descends and anoints the Lord at the Jordan, this Jesus is called “the Christ”. Before the baptism Jesus is not the Christ»⁴⁹. Nos parece insostenible esta lectura de Ireneo, aunque sólo fuera por el empeño antignostico en el que se sitúa. Pero, además, porque de hecho, el título de Ungido o Cristo lo aplica de manera global a la persona de Jesús, al Verbo encarnado (cf. AH III 16,2).

Además, esta escisión entre Jesús y Cristo tampoco estaría en concordancia con el modo en que parece se fue procesando su sentido por la comunidad cristiana primitiva de los dos primeros siglos. Es decir, el modo en que Χριστός pasó de ser un título o un predicado a convertirse en nombre propio de Jesús; es esencial en la proclamación kerygmática primera⁵⁰.

De nuevo, recurrimos brevemente al mesianismo. Χριστός es la forma griega en los LXX y en el NT del hebreo *masiah* y, a su vez, *messías* es la forma helenizada, que solo aparece dos veces, en Jn 1,41 y 4,25⁵¹. Estos dos textos muestran, de nuevo, cómo la identificación de Cristo y Mesías es un proceso que va cuajando en las comunidades cristianas del siglo I-II, hasta el punto de considerar que «la solemne expresión *Iēsoûs Christós* es la fórmula auténtica de la profesión de fe de la comunidad joanea (...) Podemos reconocer en ella la herencia cristológica de la primera época en todo su esplendor y sin ninguna limitación»⁵².

Al comenzar el siglo II, marco temporal de Ireneo, no cabe duda de que la cristología mantiene la continuidad con las raíces palestineses como expresa bien el pasaje kerigmático

⁴⁸ Cf. Smith, “The Baptism of Jesus”, 625.

⁴⁹ McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 118.

⁵⁰ Cf. Rengstorf, “Jesucristo”, 384. Recordemos que Ιησοῦς es la traducción griega que los LXX tomaron para las dos formas hebreas de dicho nombre, tanto la más antigua (Y^ehosu’a / Josué = Yhwh es quien auxilia) como la postexílica Yesu’a. Fue un nombre muy popular en Palestina y en la diáspora hasta al menos finales del siglo I, cuando los cristianos quisieron expresar un profundo respeto y no darle un uso profano. Así, se hacía necesario distinguir a la persona con otros complementos, como «hijo de José» (Lc 3,23), «hijo de María» (Mc 6,3) o el que finalmente tuvo más peso, «de Nazaret / nazareno». Algunas notas sobre las diferentes hipótesis del significado de Nazareno, cf. *Ibid.*, 767-769.

⁵¹ Cf. Frederick William Danker, Walter Bauer’s, ed, “Χριστός, οἱ”, en *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Christian Literature*, 3^o ed. (The University of Chicago Press: Chicago and London, 2000), 1091.

⁵² Rengstorf, “Jesucristo”, 385. Cf. Jn 1,17; 17,3; 20,31; 1Jn 2,22; 4,2; 5,1; 2Jn 7. Subrayamos este dato por la cercanía espacio temporal de la comunidad joánica con san Ireneo, aunque ya es característico el uso de la expresión Ιησοῦς Χριστός en las cartas paulinas, cf. Hahn, «Χριστός», 2131-2138. Según W. Grundmann, «la forma veterotestamentaria-judaica χριστός κυρίου ο αὐτοῦ se encuentra sólo en el escrito lucano. Frecuente es la forma ὁ χριστός, que no está atestiguada con seguridad en la era precristiana, solo después con el inicio del cristianismo», “Χρίω κτλ”, 939.

1Cor 15,3-5. Pasaje que incorpora la muerte en cruz de Jesús y el nombre de Cristo, Mesías, Ungido; algo que sería escandaloso y contradictorio fuera de la experiencia cristiana⁵³. El Hijo de Dios, el Mesías, no puede sufrir y menos aún morir en cruz, como ha quedado patente también en los evangelios ante el estupor de los discípulos:

«No descendió sobre Jesús el Cristo impasible; sino que, siendo él mismo Jesús Cristo, sufrió por nosotros, murió y resucitó, descendió y ascendió (Ef 4,10) (*Significans quoniam non Christus impassibilis descendit in Iesum, sed ipse Iesus, Christus cum esset, [ἄλλ' αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς, Χριστὸς ὢν] passus est pro nobis, qui decubuit et resurrexit, qui descendit et ascendit*): es el Hijo de Dios hecho Hijo de Hombre, como lo significa el nombre mismo (*Filius Dei Filius hominis factus, quemadmodum et ipsum nomen significat*)» (AH III 18,3).

Curiosamente, será también este rechazo del dolor y la muerte otro escollo que Ireneo afronta en sus refutaciones gnósticas. Lejos de ser la cruz motivo de vergüenza o descalificación, afrontar la pasión como lo hizo Jesús puede ser una de las señales de su unción, de su especial acogida del Espíritu Santo y de su divinidad como Hijo. Pues es a Él, y no a otro, a quien Dios resucita (cf. Rm 6,7; 1Tim 3,16; Flp 2,5).

Así vemos que la importancia del nombre como revelador de identidad no está sólo en los Padres prenicenos, sino también en los gnósticos y en la tradición semita⁵⁴. Ireneo subraya dos nombres principales para Jesucristo y en ninguno de los dos hay referencia al bautismo:

«... En hebreo tiene un doble nombre: Mesías-Cristo y Jesús-Salvador. Estos dos nombres indican las obras que había de realizar. En efecto, ha recibido el nombre de Cristo, porque el Padre por su medio y teniendo en cuenta su venida como hombre ha ungido y dispuesto todas las cosas, porque fue ungido por el Espíritu de Dios, su Padre, como afirma refiriéndose a Sí mismo en Isaías: *El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuenta que me ha ungido para llevar la buena noticia a los pobres* (Is 61,1) (*Nomen autem este ei duplex in hebraica lingua, Messias, (scilicet) Salvator; ambo autem nomina operum quorundam effectorum nomina sunt. Christus enim nominatus est, quia unxit et ornavit omnia per eum Pater, et in (eo qui) secundum hominem (est) adventu eius quia unctus est Dei et Patris sui Spiritu, quemadmodum et per Esaiam ipse de se dicit: "Spiritus Domini super me, propter quod unxit me ad evangelizandum pauperibus"*)

⁵³ «La muerte del Mesías no tiene en ninguna parte (del AT) significación salvífica (...) Sólo en la tradición cristiana se interpretó mesiánicamente Is 53», Hahn, «Χριστός», 2125; 2141. «There is no doubt that Second Testament texts confessed Jesus as the Messiah or Christ; that is, the promised, sent, and anointed one of God, plays a major role in Second Testament texts. The term "Christ" functions as a constant designation for Jesus, almost like a family name, whether it still retains its titular force or not», Bateman IV, Bock and Johnston, *Jesus The Messiah*, 331.

⁵⁴ Cf. Tryggve N. D. Mettinger, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia* (Córdoba: El Almendro, 1994); E. Fabbri, «El bautismo de Jesús», 34-36. 41.

Y el nombre de «Salvador» porque es causa de salvación para todos los que, desde entonces, fueron liberados por Él de toda enfermedad y de la muerte; para los que habían de creer en él después de ellos es también dador de salvación eterna (*Salvator autem (nominatus est), eo quod salutis causa factus est his qui ab eo tunc salvati sunt ab omnimodis languoribus et a morte [tunc], et his qui postea crediderunt in eum futura e et aeternae salutis effector [περιποιητικός]*)» (Dem 53).

Queda constancia, pues, de la importancia del primero de estos nombres: Mesías-Cristo-Ungido. Algo que para nuestro estudio es importante tener en cuenta por la relación directa que este nombre tiene con la acción del Espíritu Santo. El segundo nombre es Jesús-Salvador, que en Ireneo expresa dos acciones esenciales, ambas en relación con el Espíritu:

- Luchar a favor del ser humano contra todo lo que le daña liberándole de cualquier esclavitud⁵⁵.
- Fortalecer, preciosear al ser humano para que sea él mismo quien, libremente, abrace a Dios, y lo humano y lo divino lleguen a vivir en amistad plena⁵⁶.

Y ambas cosas quiso hacerlas Dios desde dentro, es decir, salvándonos Él mismo en persona (como verdadero Dios) y haciendo en su propia carne el proceso de todo ser humano como el primero de todos (como verdadero hombre). De nuevo, este segundo nombre nos lleva al misterio de la encarnación, *por obra del Espíritu Santo*, pues no *se hizo* Salvador, sino que nació ya como Salvador (cf. AH III 10,4).

Quizá por eso Ireneo identifica Salvador con *Emmanuel*, Dios-con-nosotros⁵⁷, de hondo contenido bíblico, quedando esta potencia salvífica de Dios ligada a la encarnación, retomando la profecía de Is 7,14; 66,7; 9,6⁵⁸. Y como el mismo Ireneo dice, el cumplimiento de estas profecías, es decir, ser el *Dios-con-nosotros*, significa «la unión del Verbo de Dios con su criatura, porque el Verbo de Dios se haría carne y el Hijo de Dios Hijo de Hombre» (AH III 33,11). Sin duda, otro de los núcleos esenciales de su teología: la familiaridad, la comunión entre Dios y lo humano, realizada plenamente en Cristo:

«He aquí el por qué es llamado “Salvador”. “Emmanuel” se traduce por “Dios-con-nosotros”, o como expresión de buen deseo formulada por el profeta “Dios esté con nosotros”. De este modo Él es la interpretación y la revelación de la “buena nueva” (...) Y éste, que es Dios, tiene el destino de estar con nosotros (*Ergo propter hoc (quidem) Salvator*).

⁵⁵ Cf. AH IV 13,2-3; IV 21,2-3; IV 24,1; IV 33,4; Dem 37; 40. Profundizaremos en esta cuestión como signo privilegiado de la acción del Espíritu en Jesús en el capítulo 5.

⁵⁶ Cf. AH IV 16,2; IV 33,4; III 1,8,7; III 19,1; III 21,1; V 17,1; Dem 31.

⁵⁷ Cf. Dem 54; 96-97; AH III 9,2; III 19,1; III 20,3; III 21,4; IV 33,11.

⁵⁸ Cf. Dem 36; 40; 53; 56; AH III 9,2; III 16,3; III 19,1; III 20,3; III 21,1.4.6; IV 33,11.

Emmanuel autem interpretatum est nobiscum Deus, vel sicut optativa locutio dicta a propheta par huic: Nobiscum sit Deus; secundum quod interpretatio-et-manifestatio evangelizati est (...) Et hic, Deus existens, nobiscum habet [μέλλω] fieri» (Dem 54).

1.2 ¿Es posible una unción progresiva?: sentido teológico

Tras el breve fundamento bíblico y con algunos reflejos en la propia teología ireneana, conviene esclarecer brevemente el concepto de unción en cuanto acción del Espíritu Santo ya que, tradicionalmente, se tiende a reservar para una acción concreta y puntual.

En nuestro caso, si somos consecuentes con las premisas teológicas y antropológicas expuestas en la parte I, tendremos que concluir que la acción del Espíritu en la carne (también la de Jesús) sólo puede ser progresiva. Lo que G. Uríbarri llama, refiriéndose a la humanidad de Cristo, «ir creciendo en *pneumatización*, en plenificación de la misma por el Espíritu y conformación con el Espíritu», o «la espiritualidad de Jesús», línea que, en su opinión, está muy presente en Teodoro de Mopsuestia⁵⁹.

Ahora bien, el debate mayor está al preguntarnos dónde comienza tal proceso en Cristo (¿sólo desde el Jordán?) y, seguramente también, cuáles son sus consecuencias.

Es frecuente compartir esta premisa: Cristo en su humanidad nos precede para recorrer nuestro propio camino y posibilitar que nosotros lo hagamos nuestro y lo llevemos a plenitud. Y, sin embargo, a unos esta afirmación los lleva a concluir que por tal razón «la humanidad de Jesucristo necesitaba de la gracia» de la unción recibiendo el Espíritu en el bautismo, como afirma Uríbarri, aunque éste no niegue su presencia en la encarnación⁶⁰. También Romero Pose: «A partir del bautismo en el Jordán el Espíritu irá posesionándose,

⁵⁹ Es decir, «la relación del *Pneuma* con la humanidad presente en el Verbo encarnado, dando entonces como punto de partida inicial por descontado, que a pesar de que la humanidad de Jesucristo no se da sino en unión hipostática con el Verbo, esto no implica de por sí que dicha humanidad no sea susceptible de una acción específica sobre la misma por parte del Espíritu», Id., «La espiritualidad de Jesucristo: fundamentación», 499-500. Cf. Id., «Contemporaneidad de Cristo en la carne», 13-35; Luis F. Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos*, 50-54; Santiago del Cura Elena, «Espíritu de Dios, Espíritu de Cristo», 134. La propuesta de Uríbarri se ha ido perfilando en *La mística de Jesús*, 91-122. Y más recientemente reelaborado en *El Hijo se hizo carne. Cristología Fundamental* (Salamanca: Sígueme, 2021), 269-302. También en *La plena humanidad de Jesucristo. Una discusión con J. Ratzinger* (Madrid: BAC, 2022), donde expresamente habla de la unción como dinamización de la humanidad del Verbo, 315-316.

⁶⁰ Cf. G. Uríbarri, «A vueltas con la teología ascendente» en *Teología y nueva evangelización*, ed. G. Uríbarri, (Bilbao-Madrid: DDB, 2005), 145-221, aquí 195. De hecho, cita a Orbe en la nota 116 hablando de Ireneo como referente para esta cuestión. Lo mismo afirma en «El dinamismo encarnatorio según las homilias catequéticas de Teodoro de Mopsuestia», 52.

poco a poco, de la carne de Jesús a lo largo de su vida pública, hasta hacer al Nazareno en carne perfecto Hijo de Dios»⁶¹. Y dando un paso más, dice Miguel Aparicio: «propiamente, el término “unción” no puede aplicarse a la encarnación» pues, en su opinión, una propuesta que así lo postule «no ha integrado las conclusiones de las cristologías que, desde un punto de vista histórico-dinámico, han logrado recuperar la relevancia del acontecimiento bautismal»⁶². Trataremos de probar que ambas cuestiones son perfectamente integrables.

A otros autores, especialmente en la tradición oriental, los lleva por el contrario a situar al Espíritu en el inicio de la vida de Jesús sin duda alguna, justamente por la dinamicidad que le es propia. Boris Bobrinskoy lo explica comparando la acción del Espíritu con la parábola evangélica del grano de mostaza, pues ambos comparten «la progresión propia del Espíritu, pasando de lo oculto y el anonimato hasta la plenitud de potencia y de luz en la vida de los hombres (...) La presencia del Espíritu tiende a ser invadente, sobre todo en el evangelio de Lucas donde constituye verdaderamente la clave y el rasgo más destacado de la cristología»⁶³.

Nosotros creemos que la coherencia teológica es mayor iniciando este proceso donde se inicia la humanidad: en el seno materno. No compartimos que para asumir la centralidad de la resurrección en la fe cristiana haya que relegar la encarnación a una especie de *subcategoría*. Justo por eso, creemos que la teología debe descubrir y expresar al Espíritu como un nexo vivo entre encarnación, bautismo y resurrección y no reducir todo acceso a una cristología del Espíritu al acontecimiento bautismal. En nuestra opinión, como veremos, así lo contempla san Ireneo.

Nos unimos al asombro de quienes se quejan de que pareciera que la presencia y la teología del Espíritu Santo comienza tras pentecostés, y nos preguntamos con similar perplejidad cómo se puede pensar en la encarnación sin la acción trinitaria y, por tanto, la intervención expresa del Espíritu Santo como unción:

«La encarnación no ha sido un acto puntual sino procesual, que comienza en el momento en que el Espíritu Santo forma en el seno de María una humanidad para el Hijo, y se completa en el instante de la muerte, cuando Jesús entrega su Espíritu en manos del Padre y da por consumada su obra. El Espíritu Santo es el agente de esta historificación del Verbo

⁶¹ Id., *Anotaciones*, 106. Cf. Orbe, *Introducción II*, 666-673.

⁶² Id., “El Espíritu de Jesús Mesías y la novedad de la historia. Perfil de cristología sinóptica del Espíritu”, *Mayéutica* 16 (Junio/Diciembre 1990): 325-481, aquí 353, nota 87.

⁶³ Boris Bobrinskoy, *El misterio de la Trinidad*, 101-102.

en la medida en que ella afecta a una naturaleza humana, que sin desnaturalizarse tiene que ir acompasándose a su personalidad divina, a la vez que va descubriendo y realizando su misión mesiánica»⁶⁴.

Dicho de otro modo, en gran parte estamos debatiendo cómo actúan y se relacionan el *Logos* y el *Pneuma* en la humanidad de Jesús, de manera que sea coherente y compatible con los principios teológicos básicos, desde la perspectiva de Ireneo⁶⁵.

- **Algunas confusiones posibles**

Quizá haya tres cuestiones que nos pueden llevar a confusión si no las clarificamos previamente. Por un lado, identificar la acción del Espíritu Santo en la encarnación (Lc 1,35) como auto-unción del Verbo. Por otro, olvidar que Ireneo considera un único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo y eso excluye cualquier expresión de multiplicidad en cualquiera de ellos, incluida la confusión de *espíritu* en cuanto atributo divino y *Espíritu* en cuanto tercera persona divina. Y, por último, atribuir una entidad tal a la encarnación o al bautismo, que suponga una diferenciación cualitativa y funcional tan grande entre ambas que nos sea difícil percibir el nexo salvífico que necesariamente se da entre ambas: la persona de Cristo.

Son tres posibles confusiones que se entrelazan y están más presentes en diversos estudios de lo que podría parecer. De este modo, Ladaria puede afirmar, por un lado, que «el Espíritu como fuerza divina está ya presente con una especial intervención en la concepción virginal de Cristo», aunque «en rigor el Espíritu Santo desciende aquí sobre María (Lc 1,35)» y a la vez afirmar que «no existe más unción de Cristo que la que se realiza en el Jordán»⁶⁶. Probablemente, semejante contradicción nace de no distinguir claramente la unción como

⁶⁴ Olegario González de Cardedal, *La entraña del cristianismo* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997), 714-715. En palabras de Denis Edwards, «the history of the Spirit embraces the whole year. It is coextensive with the total life of the universe. God's Spirit has been breathing life into the processes of the evolving universe from the very first», *Breath of Life. A Theology of the Creator Spirit* (New York: Orbis Books, 2004), 33.

⁶⁵ Aunque nuestro estudio parta de la teología de Ireneo, creemos importante que nuestra propuesta sea susceptible de acoger «la comunicación de idiomas, en línea con el Concilio de Éfeso, pero también la salvaguarda de las propiedades de cada una de las naturalezas, tal y como establece el tomo de León (DH 293) y la fórmula dogmática del Concilio de Calcedonia (DH 301-302)», Uríbarri, «La espiritualidad de Jesucristo», 499.

⁶⁶ Id., *Jesús y el Espíritu*, 16 y 18 respectivamente (artículo «Humanidad de Cristo y don del Espíritu», 1976). Después afirma, citando a Orbe, que «sólo en cuanto ungido por Dios puede realizar Jesús su misión» (*Ibid.*, 21.) y a la vez que «desde nuestra perspectiva la vida oculta de Jesús se realizó bajo el impulso o con la presencia del Espíritu Santo» (22).

acción específica del Espíritu Santo de la presencia de la divinidad Cristo, en cuyo caso, se considera que es obra del Verbo⁶⁷.

Si bien Ladaria reconoce legítima la idea de la acción del Espíritu en Cristo desde el momento de la encarnación, advierte del peligro de generar una cristología estática, donde pierde valor la vida histórica de Jesús y la resurrección misma. Aquí radica, a nuestro entender, el valor de la propuesta de Ireneo: reconocer la presencia activa del Espíritu Santo en la humanidad de Jesús desde el vientre materno (como en cualquier ser humano) no sólo no absolutiza la posible unción en la encarnación como algo definitivo y acabado, sino que justamente es la condición de posibilidad de que el Verbo lleve adelante en su carne (ungida) la salvación, la recapitulación⁶⁸. Y esto no de un modo mágico o automático sino realizando en sí mismo el plan creador del Padre: que el ser humano acoja en libre obediencia la fuerza del Espíritu dejándose asemejar al Hijo progresivamente, sin forzar los tiempos, con «la paciencia de la maduración», título que von Balthasar dio a su primera edición recopilatoria de textos ireneanos.

Según el estudio que realizó Raniero Cantalamessa sobre el artículo del símbolo Niceno-Constantinopolitano «*Incaratus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*», en los dos primeros siglos «se habla, en general, solo del nacimiento de Jesús *de la Virgen*, sin hacer mención, hasta Ireneo, del Espíritu Santo»⁶⁹. Así, en los inicios, marcados por preocupaciones apologéticas, se insiste en el nacimiento virginal para mostrar la divinidad de Cristo (en especial referencia a Is 7,14, que también comenta Ireneo). Sin embargo, en la refutación antignóstica del siglo II, de la cual Ireneo es principal valedor, comienza a aparecer el nacimiento *por obra* del Espíritu, abriendo la confesión de la doble naturaleza en un doble nacimiento: humano de María y divino de Dios o del Espíritu, casi siempre entendido como esencia divina, no persona trinitaria⁷⁰.

⁶⁷ Cf. Ladaria, *Jesús y el Espíritu*, 55-56 (artículo “La unción de Jesús y el don del Espíritu”, 1990).

⁶⁸ «Parece que se excluye en Cristo todo crecimiento durante el tiempo de su vida humana, si ya la plenitud del Espíritu Santo viene dada con la encarnación», Ladaria, *Jesús y el Espíritu*, 57. En esta supuesta *plenitud* inicial, impensable para cualquier ser humano tal como lo concibe Ireneo (*nuper factus*) puede estar una de las claves.

⁶⁹ Raniero Cantalamessa, “*Incaratus de Spiritu Sancto*”, 101-125, aquí 104. Trad. propia. Repite esta exposición, en su práctica totalidad en “The Incarnation and the Mystery of the Anointing. Christology and Pneumatology in the Early Centuries of the Church” en *Third Article Theology. A pneumatological Dogmatics*, ed. Myk Habets (Minneapolis: Fortress Press, 2016), 175-192.

⁷⁰ De este *doble nacimiento* encontramos textos en Hipólito de Roma, Ignacio de Antioquía, Tertuliano o Clemente, citados por Cantalamessa, cf. “*Incaratus de Spiritu Sancto*”, 105ss.

Por lo que toca a nuestro estudio, sea de un modo u otro el resultado es el mismo: nunca se dudó de un origen divino de Jesús en la reflexión cristiana inicial, ya se concibiera al Espíritu Santo como persona trinitaria o como fuerza divina. Ahora bien, ya mostramos en el primer capítulo los datos que nos llevan a afirmar que en Ireneo había una confesión de fe trinitaria mucho más elaborada y unitaria que un mero *doble nacimiento* carnal y espiritual⁷¹. La peculiar mirada de Ireneo uniendo y *mezclando* el Espíritu con la *plasis* como cauce salvífico en Cristo y en cada ser humano focaliza mucho más la interpretación de este artículo del Símbolo en la unidad *personal* de Jesús y en la acción divina del Espíritu Santo en la encarnación y a lo largo de su vida. Por eso no creemos que se pueda aplicar a Ireneo una de las conclusiones de Cantalamessa:

«En su origen, la frase “nacido del Espíritu Santo y de María Virgen” quería decir que Jesucristo ha nacido de Dios y de María; pero no en el sentido por el cual su nacimiento *humano* es fruto de la acción conjunta de Dios y de María (o de Dios sobre María), sino en el sentido de que él ha nacido dos veces (o, mejor dicho, de dos principios)»⁷².

Otra cuestión es que al considerar que hasta Gregorio Nacianceno se concebía al Espíritu como mera sustancia de la divinidad y no *persona* divina, todos los Padres anteriores parecen haber atribuido la divinidad de Cristo únicamente a su ser Hijo en el Padre. Por nuestra parte, ya expusimos en el primer capítulo que no coincidimos con tal análisis. De hecho, mientras el de Nacianzo entiende que es el mismo Verbo quien unge con su común divinidad la carne, Ireneo da a la acción explícita del Espíritu Santo una entidad propia⁷³.

Así, para los que el bautismo es la única unción conocida en todo el NT, las tradiciones patrísticas que propongan otras lecturas pertenecen más a la literatura piadosa que a la fundamentación teológica. Siguiendo la clásica crítica de Mühlen, Cantalamessa añade que de este modo, además, se confunden las misiones del Hijo y del Espíritu y se perjudica la comprensión de la naturaleza de la Iglesia en relación con Cristo⁷⁴. I. de Potterie llega a afirmar que «no se encuentra en el NT texto alguno que refiera la unción de Cristo en el momento de la encarnación»⁷⁵. En la misma línea se sitúan Joseph Ratzinger o el mismo Orbe,

⁷¹ Esta visión más dualista podría ser más propia de Ignacio de Antioquía, tal como lo presenta Cantalamessa, *Ibid.*, 106. No lo valoramos aquí.

⁷² *Id.*, “Incarnatus de Spiritu Sancto”, 107.

⁷³ Cf. *Id.*, *Disc XXX* 2.4-5, en *Gregorio de Nacianzo, Discursos XXVII-XXXVI* (Madrid: Ciudad Nueva, 2019), 172-173; *Disc XXX* 21.4, *Ibid.*, 210-211; *Disc X*, 3, en *Gregorio de Nacianzo, Discursos I-XV*, FuP 28 (Madrid: Ciudad Nueva, 2015), 601. Para los textos de Ireneo remitimos a los capítulos anteriores.

⁷⁴ Cf. Cantalamessa, “Incarnatus de Spiritu Sancto”, 119.

⁷⁵ *Id.*, “L’onction du Christ”, *NRTh* 80 (1958): 225-252, aquí 250.

situando la «unción verdadera» en el bautismo⁷⁶. Lógicamente, no compartimos la visión de estos autores al respecto.

En definitiva, desde Ireneo y para avanzar en una cristología más antropológica y trinitaria, creemos que debemos evitar:

- Considerar tanto la unción con la encarnación como dos acciones plenas y acabadas en un momento puntual puesto que, desde nuestra perspectiva, ambas conllevan progresión y dinamismo en sí mismas.
- Asociar la unción con la presencia impersonal de la divinidad en lo humano. En el caso de Jesús, reducirla a la unión hipostática del Verbo, desatendiendo la acción dinámica del Espíritu Santo en su humanidad. La acción trinitaria en la historia de la salvación es una, siendo diversa y por eso mismo no *compiten* entre el Hijo y el Espíritu, ni duplican funcionalidades ni se excluyen entre ellos. Al contrario, ambas economías forman parte del único plan salvífico del Dios Trino y Uno.

- **Nuestra propuesta terminológica en clave trinitaria**

Como hemos visto, el modo en que entendamos el término «unción» determinará en gran manera cómo hablemos de la acción del Espíritu en la humanidad de Jesús, algo que va más allá de una mera precisión terminológica:

«El problema que a primera vista puede parecer sólo terminológico, es decir, el llamar unción a la santificación de la humanidad de Jesús en el seno de María, permanece aún en el caso de que queramos afirmar que desde el primer instante de la concepción la humanidad de Jesús ha recibido el Espíritu Santo y ha sido santificada por él (...) La cuestión es si esta santificación de Jesús tiene ya aquellas características propias que el Nuevo Testamento y la tradición de la Iglesia atribuyen a la unción de Jesús, localizada preferentemente en el Jordán en conexión con su bautismo. No parece que esto sea así»⁷⁷.

Sin duda, la mirada trinitaria será uno de los presupuestos más decisivos para reconocer la acción del Espíritu en la encarnación como unción propiamente o retrasarlo hasta el bautismo. Es decir: si la mirada teológica es trinitaria, no queda lugar para dudar de

⁷⁶ Cf. J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret I. Desde el Bautismo a la Transfiguración* (Madrid: La Esfera de los Libros, 2007), 49; Cantalamessa destaca y valora la contribución de Orbe en su citada monografía *La Unción del Verbo*, para defender de la mano de Ireneo como principal cabeza, una única unción neotestamentaria: la del bautismo. De haber una unción previa en Cristo, sería preexistente, no en la encarnación, cf. "Incarnatus de Spiritu Sancto", 119-120.

⁷⁷ Ladaria, *Jesús y el Espíritu*, 63.

una primera unción de Jesús en el seno materno, como cualquier otro ser creado. Cosa distinta será si entendemos, únicamente, que en la encarnación es la divinidad del Padre (o del Hijo, y no el Espíritu Santo) la que actúa para que el Verbo nazca de María. La visión posterior de Agustín nos confirma en esta dirección:

«Por esto, el mismo Señor Jesús no sólo dio como Dios el Espíritu Santo, sino que lo recibió también como hombre; por lo cual se le dice lleno de gracia y del Espíritu Santo. De Él está escrito con más claridad en los Hechos de los Apóstoles: Porque le ungió con el Espíritu Santo. No ciertamente con óleo visible, sino con el don de la gracia, simbolizado en el crisma visible con que la Iglesia unge a sus bautizados. Mas Cristo no fue ungido con el Espíritu Santo en el momento de su bautismo, cuando descendió sobre Él en figura de paloma (...) sino que ha de entenderse ungido con esta mística e invisible unción cuando el Verbo se hizo carne, es decir, cuando la humana naturaleza, sin mérito alguno precedente de buenas obras, se unió al Verbo de Dios en las entrañas de una virgen, formando con Él una sola persona. Por eso confesamos que nació del Espíritu Santo y de la Virgen María.

Es un absurdo muy grande creer que sólo a la edad de treinta años (esta edad tenía cuando fue bautizado por Juan) recibió el Espíritu Santo; se acercó a recibir el bautismo sin pecado, no sin el Espíritu Santo. Porque si de su siervo y precursor Juan está escrito: Será lleno del Espíritu Santo desde el seno de su madre, pues, aunque engendrado por seminación de padre, recibió, una vez formado en el vientre de su madre, el Espíritu Santo, ¿qué no hemos de creer o pensar de Cristo hombre, cuya concepción no fue carnal, sino espiritual? Cuando leemos que recibió de su Padre la promesa del Espíritu Santo y lo derramó, se nos indica la existencia en Cristo de dos naturalezas, divina y humana: lo recibió como hombre, lo otorgó como Dios. Nosotros podemos recibir este don al tenor de nuestra capacidad, pero no lo podemos derramar sobre los demás; para que esto suceda invocamos sobre ellos al Dios autor de este don»⁷⁸.

Con un enfoque trinitario como es el de Ireneo, no podemos pensar la salvación en Cristo sin la participación explícita del Espíritu, ni tampoco al Espíritu actuando sin implicar al Verbo de Dios⁷⁹. De hecho, nuestro obispo recrimina en numerosas ocasiones a quienes hablan de varias economías y diferentes *cristos*, sin darse cuenta de que es el mismo Espíritu el que descendió sobre Jesús en el Jordán y en su concepción (cf. AH III 17,4)⁸⁰.

⁷⁸ Agustín, *De Trinitate*, XV 26,46 (PL 42,1093 s); “Tratado sobre la Santísima Trinidad. Edición bilingüe”, en *Obras de San Agustín*, tomo V, 2ª ed. (Madrid: BAC, 1956), 932-933.

⁷⁹ Cf. de Andia, *Homo vivens*, 189-190. Es la misma insistencia en la unidad de operaciones del Padre, el Hijo y el Espíritu, que vemos en Gregorio de Nisa, Cf. Luigi Mori, “La divinità dello Spirito Santo in S. Gregorio de Nissa. Le operazioni divine. La santificazione in particolare”, en *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, 163-180, especialmente 167-172.

⁸⁰ «The first real disequilibrium and lost of perspective in Christology and pneumatology occurred with the trinitarian synthesis of Origen, in the third century. During the second century, the Apostolic Fathers and St Irenaeus still represented the Jewish-Christian tradition that was characterized by what has been called a

Siglos después, con un bagaje teológico mayor al de Ireneo, San Cirilo insistirá en que «la eficacia soteriológica de la Unción depende de la Encarnación: contemplar la Unción es recordar la economía de la carne, donde se encuentra la fuente dinámica de la Unción»⁸¹. ¿No es éste un modo de subrayar el dinamismo pneumatológico de la unción en la humanidad? Dinamismo o progreso que, a nuestro juicio, ya se desprende de las premisas antropológicas y teológicas de san Ireneo pero que san Cirilo explicita y sistematiza: Jesús «se santifica como nosotros según su humanidad; y esto es lo que se llama la *Kénosis*».⁸²

Más allá de una visión histórica del concepto de unción manejado por Ireneo, buscamos recuperar una propuesta válida para la teología actual. Por eso, partimos del acercamiento de un especialista en san Ireneo contemporáneo que nos permite hablar de *unción progresiva*, no sólo en la carne del Verbo sino sobre todo lo creado⁸³:

«Con el término "unción" queremos indicar la acción del Espíritu que no destruye, ni suple, ni quita el carácter creatural a la carne histórica sino que la abre a la obediencia y compañía»⁸⁴.

Desde esta definición de Romero Pose, la extensión del término se amplía considerablemente⁸⁵. Si unimos esta perspectiva al dinamismo ireneano del crecimiento o *augmentum* de todo lo creado en la medida que es llevado por el Espíritu, parece plausible entender la unción del Verbo encarnado por el Espíritu en las mismas coordenadas que se plantea su acción en toda carne.

Y si a este modo de entender la unción añadimos un concepto de encarnación no restringido a la asunción puntual de la carne por el Verbo, sino a un proceso libre y consciente por el que su humanidad va dejándose apropiar por el Espíritu, entonces toma un relieve

“pneumatic Christology” (...) St. Irenaeus develops in any number of passages a genuine “Christology of the Holy Spirit”», Bobrinskoy, “The Indwelling of the Spirit in Christ. *Pneumatic Christology* in the Cappadocian Fathers”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 28 (1984): 49-65, aquí 51.

⁸¹ Odero, “La unción de Cristo según S. Cirilo Alejandrino”, 207.

⁸² Cirilo de Alejandría, *In Lucam* 4 (PG 72, 536 A). Traducción de Odero, “La unción de Cristo según S. Cirilo Alejandrino”, 207.

⁸³ Sin llegar a tal conclusión, cf. J. Fantino, *La théologie d’Irénee*, 379.

⁸⁴ Romero Pose, *Anotaciones*, 92.

⁸⁵ Especialmente si lo confrontamos con definiciones de Diccionario de este tipo: «Unción es (a) “lo que se unta” o (b) “la acción de ungir”; en cualquier caso la palabra se refiere al don del Espíritu Santo, del que el bautismo es la señal exterior (...) Desde la fundamentación bíblica, unción sería un don del Espíritu que desencadena un proceso interno en lo ungido y que se visibiliza en el bautismo (en el caso de Cristo)», David R. Powell “Unción”, en *Nuevo Diccionario Bíblico*, Frederick Fyvie Bruce et al. (Barcelona: Certeza, 1982), 1394.

mayor la acción del Espíritu en su humanidad, ya sea en el Jordán, en la concepción, caminando por Galilea o en de un modo pleno en la gloria de la pascua⁸⁶:

«La acción del Pneuma se ha de entender, ante todo, como una acción sobre la humanidad del sujeto cristológico (...) De este modo, la encarnación también se puede entender de un modo dinámico como pneumatización progresiva de Cristo, particularmente en su humanidad»⁸⁷.

Desde aquí, aunque la distinción es útil y necesaria, no compartimos la visión de Nicolò Madonia:

«Ireneo distingue la unción de la encarnación de la unción del bautismo (...) En el bautismo el Espíritu desciende en la carne de Jesús constituyéndole como el Cristo y anticipando la unción pentecostal sobre la Iglesia. El descendimiento del Espíritu sobre Jesús anticipa y hace posible su entrada en la humanidad»⁸⁸.

Lectura semejante encontramos en Cantalamessa. En su análisis, desde la teología de Ireneo, Jesús se torna en Cristo con la unción del Jordán y así se inaugura de hecho la economía de la salvación, con una novedad «funcional, no metafísica» que le otorga poder. Si bien reconoce que desde el nacimiento Jesús poseía la plenitud del Espíritu Santo, la atribuye a la unión hipostática; por eso, solo desde el bautismo puede compartir los efectos de la unción con la Iglesia, ya que la unión hipostática no es transferible a otros. En otras palabras, virtualmente ya era Salvador, pero sólo en el Jordán lo es de hecho, pues sólo ahí comienza a divinizarse su humanidad⁸⁹.

A nuestro juicio, este planteamiento no se sostiene desde la teología actual y la Escritura, pero sobre todo, no responde al pensamiento de Ireneo: omite o no capta su marcado dinamismo del Espíritu en la carne, la centralidad de la libertad humana y sobre todo la unidad de Cristo, Hijo preexistente e hijo de María y José, tal como -curiosamente- reivindicará el mismo Cantalamessa:

«Non tiene conto della dimensione dinamica ed esistenziale, percui la perfezione dell'uomo si acquista nella storia con l'esercizio della libertà, nell'obbedienza a Dio. Poco spazio,

⁸⁶ Arróniz sólo ve dos momentos especialmente importantes en la relación de Jesús con el Espíritu: Bautismo y Resurrección. Creemos que no responde al pensamiento ireneano prescindir del proceso libre de Cristo a lo largo de su vida, con sus momentos de luz y de sombra, con sus decisiones y sus dudas y, por supuesto, tampoco podríamos prescindir de la concepción y nacimiento (Id., “El hombre *imagen y semejanza de Dios*”, 293). Además, interpreta AH V 9,3 refiriéndose a la resurrección-ascensión, algo que nos parece más una explicación propia que una afirmación de Ireneo (*Ibid.*, 294).

⁸⁷ Uribarri, “La espiritualidad de Jesucristo”, 508.

⁸⁸ Madonia, *Cristo siempre vivo en el Espíritu*, 34.

⁸⁹ Cf. Cantalamessa, “Incarnatus de Spiritu Sancto”, 120-121.

perciò, è lasciato alla libertà umana di Cristo e, quindi, alla sua obbedienza che si concretizza nei suoi successivi "fiat", pronunciati nelle tentazioni del desierto, nel Getsemani, sulla croce»⁹⁰.

De hecho, si aplicáramos esta interpretación, podríamos llegar a identificar en Ireneo hasta cuatro unciones distintas, dividiendo y multiplicando sin necesidad la unitaria acción del Espíritu Santo en la historia de la salvación: la unción cósmica del Hijo preexistente, la encarnatoria en el seno de María, la bautismal en el Jordán (incluyendo la de Lc 4 o desdoblándose como una tercera unción ministerial o misionera) y la postpascual o pentecostal en su Cuerpo que es la Iglesia. En nuestro caso, creemos que es más coherente, tanto en el discurso como en su consistencia interna, hablar de una *unción progresiva* con momentos de especial densidad o relevancia, como iremos desgranando en los próximos apartados. Y, en todo caso, iniciado en la encarnación.

Es decir, admitir la progresiva divinización de la humanidad de Cristo en su vida humana sin reconocer acción alguna del Espíritu Santo, nos llevaría a poner toda la carga dinámica únicamente en el Logos, el Hijo eterno que toma la carne de María. Planteamiento que a nuestro juicio no responde a la fe trinitaria ni mucho menos a la teología de Ireneo⁹¹. David Coffey, en la misma línea, reivindica la antropología teológica y la cristología de Karl Rahner en torno a la potencia obediencial como buen engranaje para recuperar la encarnación como un trabajo conjunto y continuo del Espíritu Santo y el Verbo en la carne de Cristo:

«Rahner's Christology made it possible for me to understand the divinization of the humanity of Christ as the work of the Holy Spirit, whom both Scripture and the Fathers present as the sanctifier and divinizer, not only in regard to ordinary people but also, and principally, in regard to Christ. I refer mainly, but not exclusively, to the theme of the anointing of Jesus by the Father with the Holy Spirit»⁹².

⁹⁰ Id., "Incarnatus de Spiritu Sancto", 122-123, nota 67.

⁹¹ Cf. Joseph Ratzinger, *Miremos al Traspasado* (Santa fe-Argentina: Fundación San Juan, 2007), 11-14; G. Uríbarri, "El Neocalcedonismo de Josep Ratzinger. Implicaciones para la teología de la unción y de la voluntad humana de Cristo", en *La unción de la Gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria*, ed. Manuel Aroztegi (Madrid: BAC, 2014), 81-111.

⁹² Id., "The *Incarnation* of the Holy Spirit in Christ", 469. Sin embargo, no compartimos su visión del Espíritu Santo como mera relación de amor entre el Padre y el Hijo (en línea agustiniana). Coincidimos más en este punto con Ian A. McFarland, que subraya la importancia del Espíritu Santo como persona trinitaria en el proceso encarnacional de Cristo, "Spirit and Incarnation: Toward a Pneumatic Chalcedonianism", *IJST* 16 (April 2014): 143-159.

En definitiva, proponemos como hipótesis una única unción progresiva del Espíritu Santo, haciendo nuestra la precisión ya clásica de Walter Kasper:

«Partimos de que la unión con la naturaleza divina significa para la naturaleza humana una gracia única, que es también prototipo y principio de toda gracia. Esa gracia presente en la naturaleza humana en virtud de su unión con Dios recibe en la teología patristica el nombre metafórico de "unción". La teología tradicional suele atribuir tal unción al Logos (...) Pero la Escritura y muchos Padres hablan de una unción de Jesús por medio del Espíritu (Is 61,4; Lc 4,21; Hch 10,30 (...)) Por tanto, la santificación de la humanidad de Jesús por el Espíritu no es -como imagina la teología escolástica- una consecuencia accidental de la santificación por el Logos, sino el presupuesto de la misma»⁹³.

De este modo, creemos poder integrar y expresar mejor:

- El dinamismo propio del Espíritu Santo y la necesaria sinergia que la divinización (salvación, crecimiento) pide de cada ser humano.
- Una primera donación del Espíritu Santo como dinamismo constituyente de todo ser humano, por creación. Humanidad que incluye la asumida por el Verbo, la única que existe.
- Momentos de especial intensidad o donación en la vida y en la relación con Dios del ungido, en aras a la misión confiada y a su propia capacitación para llevarla a cabo. Tanto en el mismo Cristo como en cada uno de nosotros.
- Un engarce sólido entre la antropología, cristología, soteriología e incipiente fe trinitaria de Ireneo. Y esto, sin contrariar la base bíblica, especialmente neotestamentaria de la unción.

2. EL QUE UNGE, EL UNGIDO Y LA UNCIÓN (CF. AH III 18,3)

No creemos relevante profundizar la interpretación ireneana de cada uno de los acontecimientos o misterios de la vida de Jesús, por otro lado muy estudiados a lo largo de los siglos. Más bien pretendemos rastrear la acción continua y progresiva del Espíritu en la

⁹³ W. Kasper, "Espíritu, Cristo, Iglesia", 43-45.

humanidad del Hijo encarnado a través de ellos, expresión de esa íntima relación personal entre Cristo y el Espíritu⁹⁴.

Al revisar la investigación sobre la unción en Ireneo, quedan afectadas tres cuestiones:

- ¿La unción de Jesús fue por el Espíritu Santo o por el espíritu en cuanto sustancia o poder divino?
- ¿Se unge sólo la humanidad de Jesús o también su divinidad?
- ¿Qué efectos tuvo la unción o unciones en Jesús?

Intentaremos mostrar cómo para Ireneo la acción transformadora del Espíritu Santo en Jesús es real, sustancial y no algo puramente testimonial, deudor de la verdadera transformación dada por el Verbo al encarnarse⁹⁵. En el fondo, nuestro planteamiento no es sólo cristológico o pneumatológico, cuanto trinitario. Incluso antropológico, pues si «no se hizo el Señor otra carne» (Dem 33), compartirá los dinamismos esenciales de todo ser humano.

Ahora bien, conviene clarificar primero quién unge y quién es ungido, según san Ireneo. Una vez hayamos podido asentar a Dios (Padre) como el que unge y al Hijo como el ungido (en su humanidad pero como Hijo encarnado, sin divisiones estériles que rompan la unidad personal), entonces podremos adentrarnos en la unción misma que, para Ireneo, es claramente el Espíritu Santo. No lo es el Verbo ni lo es la divinidad en cuanto sustancia impersonal.

2.1 El que unge y el ungido

Son bien conocidos dos textos en que Ireneo dice explícitamente quién unge y a quién: AH III 18,3 (que ya hemos comentado) y AH III 6,1. No es necesario interpretar lo que él nos dice expresamente:

«Ni el Señor, ni el Espíritu Santo, ni los Apóstoles jamás habrían llamado Dios de modo absoluto y definitivo al que no lo fuese verdaderamente; ni habrían llamado Señor a

⁹⁴ «“Unction” is a perfectly adequate symbol to express the intimate relationship between Christ and the Spirit», B. Bobrinskoy, “The Indwelling of the Spirit in Christ”, 62.

⁹⁵ No compartimos en este punto la postura de A. Briggman que considera la unción como un cambio no cualitativo de la humanidad de Jesús en aras al cumplimiento de su misión cristológica. Para él, el cambio cualitativo (incorruptión) se da por la unión con el Verbo al encarnarse y por la glorificación de la Resurrección, pero no por la acción del Espíritu en su carne, cf. Id., *Theology of the Holy Spirit*, 60.

ninguna otra persona, sino al Dios Padre soberano de todas las cosas, y a su Hijo que recibió de su Padre el señorío sobre toda la creación, según aquellas palabras (*Neque igitur Dominus neque Spiritu sanctus neque apostoli eum qui non esset Deus definitive et absolute Deum nominassent aliquando nisi esset vere Deus; neque Dominum appellassent aliquem ex sua persona nisi qui dominatur omnium Deum Patrem, et Filium eius qui dominium accepit a Patre suo omnis conditionis, quemadmodum habet illud*):

“Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies” (Sal 110[109],1). En este pasaje se presenta al Padre conversando con el Hijo; él “le ha dado las naciones por herencia” (Sal 2,8) y le ha sometido a todos sus enemigos.

Y como el Padre es en verdad Señor, y el Hijo es en verdad Señor, con razón el Espíritu Santo los llamó con el título Señor (*Vere igitur cum Pater sit Dominus et Filius vere sit Dominus, merito Spiritus sanctus Domini appellatione signavit eos*)

(...) “Tu trono, oh Dios, para siempre; cetro de rectitud es el cetro de tu reinado; amaste la justicia y odiaste la iniquidad; por eso te ungió [*unxit / ἔχρισέν*] Dios, tu Dios” (Sal 45[44],7-8).

Aquí el Espíritu los llamó a ambos con el nombre de Dios: tanto al Hijo, el ungido, como al que unge, el Padre (*Utrosque enim Dei appellatione signavit Spiritus, et eum qui ungitur Filium et eum qui ungit, id est Patrem / Ἀμφοτέρους γὰρ τῆ τοῦ Θεοῦ προσηγορίᾳ ἐσήμηνε τὸ Πνεῦμα, τὸν τε χριόμενον Υἱὸν καὶ τὸν χριόντα Πατέρα*)» (AH III 6,1).

Por un lado, es uno de los textos de Ireneo más explícitos en lo que a la fe trinitaria se refiere⁹⁶. Afirma por dos veces que el título de «Dios» corresponde propiamente al Padre y al Hijo. Pero el Espíritu Santo pareciera quedar situado entre los profetas y apóstoles: ¿por qué habría entonces de otorgar una relevancia tan especial a su testimonio al final del mismo texto?, ¿cómo interpretar esta especial entidad del Espíritu para revelarnos la verdad del Padre y del Hijo?

Tal afirmación se encuentra en el contexto de dos salmos reales o de entronización, Sal 110 y Sal 2. Este contexto podría explicar el enfoque cristológico binario (Padre-Hijo) que adopta aquí Ireneo. Seguidamente, al comentar el salmo 45, también de entronización real, se refiere explícitamente a la unción en estos términos: el Hijo, es *el ungido* y el Padre es *el que unge*⁹⁷. Sin embargo, poco después, en AH III 18,3 repetirá esta misma idea añadiendo en

⁹⁶ Casi literalmente escribirá san Basilio siglos después: «Nombrar a Cristo es confesar el todo, pues es mostrar a Dios que unge, al Hijo que es ungido y al Espíritu que es la unción», *Sp. Sancto* XII, 28 (PG 32,116 f), tomado de *El Espíritu Santo*, 150. Cuando John O’Donell recoge esta cita traduce: «To name Christ is to confess the entire Trinity», “In Him and Over Him: The Holy Spirit in the Life of Jesus”, *Gr* 70, 1 (1989): 25-45, aquí 29.

⁹⁷ Congar, curiosamente, entiende que Ireneo en AH III 6,1 cuando cita el Sal 45, «está apuntando a la encarnación», *El Espíritu Santo*, 49.

igualdad al Espíritu Santo como *la unción*, en un texto claramente trinitario, como ya hemos visto:

«Lo ungió el Padre, fue ungido el Hijo, en el Espíritu Santo, que es la unción (...) Con estas palabras señaló al Padre como “el que unge”, al Hijo como “el ungido”, y “la unción”, que es el Espíritu» (AH III 18,3).

Sea como fuere, no hay duda que en Ireneo es Dios quien unge. Preguntarnos qué entiende nuestro obispo al decir *Dios* fue objeto del primer capítulo de nuestro estudio y creemos poder concluir que aun con los textos binarios que tenemos, su convicción trinitaria es profunda y consistente. Es Dios mismo quien unge como es Dios mismo quien crea, libera, salva, conduce la historia... Y en cada una de estas acciones divinas, Padre, Hijo y Espíritu se relacionan e imbrican mutuamente, cada cual a su modo.

La importancia de esta cuestión no es sólo trinitaria, sino también cristológica, puesto que influirá directamente en los efectos que digamos tiene dicha unción en Jesús: ¿son cambios cualitativos?, ¿o sólo son cuantitativos, es decir, con diversa capacidad de empoderar a la humanidad para llevar a cabo una misión encomendada? Reunir en pocas líneas tres salmos claves en la cristología primitiva, tanto en relación a la comprensión mesiánica como a la propia identidad de Cristo, nos habla de la profunda densidad teológica que Ireneo maneja en este punto⁹⁸.

Comentando AH III 9,3, Briggman ve en el modo en que Ireneo cita Is 11 una prueba de que se unge a Jesús en cuanto hombre, no en cuanto Dios: *secundum autem quod* (en cambio, en cuanto era Dios...) implicaría un contraste y no una mera comparación⁹⁹. Es la misma clave defendida por san Cirilo siglos después: la unción afecta sólo a la humanidad de Jesús y en ningún caso a su divinidad; es ungido humanamente o según la naturaleza humana (*ἀνθρωπίνως*) y, a su vez, en el bautismo, es el Verbo quien recibe en *su* propia humanidad, *su* Espíritu de un modo nuevo (*οὐκ ἀνθρωπίνως*)¹⁰⁰. Por otro lado, Smith, siguiendo a Orbe, prefiere hablar de una unción que afecta tanto a la humanidad como a la divinidad de Cristo, a modo casi de una temprana *communicatio idiomatum*¹⁰¹.

⁹⁸ Cf. Hengel, *Studies in Early Christianity*, 133-137. 375-376.

⁹⁹ Id., “The Holy Spirit as the Uncion”, 175.

¹⁰⁰ Cf. Odero, “La unción de Cristo según S. Cirilo Alejandrino”, 204-205.

¹⁰¹ Id., “The Baptism of Jesus”, 634. Cf. Orbe, “El Espíritu en el bautismo de Jesús”, 663-699.

Merece la pena transcribir este texto que iremos comentando por partes debido a su extensión:

«Añade Mateo en el bautismo: “Se abrieron los cielos y vio al Espíritu de Dios que bajaba sobre él en forma de paloma. Y he aquí que una voz del cielo decía: *Este es mi Hijo querido en quien me complazco*” (Mt 3,16-17) (*Adhuc ait in baptisate Matthaeus: Aperti sunt caeli, et vidit Spiritum Dei quasi columbam venientem super eum. Et ecce vox de caelo dicens: Hic est Filius meus dilectus in quo mihi complacui*).

Por consiguiente, no fue el Cristo quien descendió sobre Jesús; ni uno es el Cristo y otro Jesús sino que el Verbo de Dios, el Salvador de todos y Señor del cielo y la tierra, es Jesús -como arriba expusimos-, el que asumió la carne y fue ungido del Padre por el Espíritu, siendo Jesús Cristo (*Non enim Christus tunc descendit in Iesum, neque alius quidem Christus, alius vero Iesus; sed Verbum Dei, qui est Salvator omnium et dominator caeli et terrae, qui est Iesus, quemadmodum ante ostendimus, qui et adsumpsit carnem et unctus et a Patre Spiritu, Iesu Christus dactus est / Οὐ γὰρ τότε ὁ Χριστὸς κατήλθεν εἰς τὸν Ἰησοῦν, οὐδὲ ἄλλος μὲν ὁ Χριστὸς ἄλλος δὲ ὁ Ἰησοῦς, ἀλλ’ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ὁ Σωτὴρ πάντων καὶ κυριεύων οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὃς ἐστὶν Ἰησοῦς, καθὼς προεπεδείξαμεν, προσλαβόμενος σάρκα καὶ χρισθεὶς ὑπὸ τοῦ Πατρὸς τῷ Πνεύματι, Ἰησοῦς Χριστὸς ἐγένετο*)» (AH III 9,3)¹⁰².

Primero situemos este texto en el libro III: tras exponer la doctrina gnóstica (Libro I) y refutarla (Libro II), ahora nuestro obispo pretende transmitir «las pruebas tomadas de las Escrituras» (AH III Pr.). Comienza por afianzar la tradición apostólica, los obispos como sucesores de los apóstoles y la Regla de la Verdad (AH III 1-5). A partir del n. 6 va recorriendo los distintos evangelios, Pablo y Hechos, con la intención de mostrar que solo hay un Dios y éste se nos ha revelado en Jesucristo. Me parece importante tener esto en cuenta, ya que con este interés Ireneo subrayará lo que considere oportuno de la Escritura. Más adelante, como veremos, querrá clarificar la verdadera humanidad de Cristo. Dicho de otro modo, lo que no diga aquí hablando de la unción, no significa que no exista para Ireneo, sino que no es relevante en este momento para el objetivo que se propone: mostrar con la Escritura la divinidad de Cristo y la unicidad de Dios.

En segundo lugar, centrémonos en la primera parte del texto: tras comentar en AH III 9,2 la adoración de los Magos de Oriente y sus dones (Mt 2,2), llega a la escena del Bautismo (Mt 3,16-17) con una idea clara: el Verbo de Dios es Jesús, no hay un Cristo celeste que descienda sobre el de Nazaret. Exactamente igual que antes había insistido en que «es uno

¹⁰² Traducción propia. A pesar de que ni el texto latino ni el texto griego que tenemos utiliza «unción», C. I. González traduce: «y este Jesús fue ungido como Cristo» al leer *Iesu Christus dactus est / Ἰησοῦς Χριστὸς ἐγένετο*. Rousseau lo traduce como «est devenu Jésus-Christ», afortunada expresión que contiene la dinamicidad de un proceso que culmina (devenir).

solo y el mismo Dios al que los profetas predicaron y el Evangelio anunció; y es su Hijo aquel que nació del seno de David, es decir, de la Virgen descendiente de David y es el Emmanuel» (AH III 9,2). Y le proclama ungido, tanto en el nacimiento como en el Jordán: «es Jesús el que asumió la carne y fue ungido del Padre por el Espíritu, y este Jesús fue ungido como Cristo» (AH III 9,3)¹⁰³.

Y, en tercer lugar, ¿no es extraño que si Ireneo quisiera hablar en AH III 9,3 *solo* del bautismo, como pareciera indicar la primera y la última frase, cite dos profecías de Isaías, una de ellas íntimamente ligada a la encarnación? ¿No podría leerse como un modo más de expresar la unción de Jesús por el Espíritu Santo como una realidad continua y progresiva que no se reduce a un momento puntual sino que implica tanto su nacimiento como el desarrollo de su vida y misión? Continúa diciendo AH III 9,3:

Así lo dice Isaías: «Saldrá una rama de la raíz de Jesé y una flor brotará de la raíz. Y reposará sobre él el Espíritu de Dios: Espíritu de sabiduría e inteligencia, Espíritu de consejo y fortaleza, Espíritu de ciencia y piedad. Lo llenará el temor de Dios. No juzgará según la apariencia ni argüirá por lo que se diga; sino que juzgará con justicia al humilde y condenará a los soberbios de la tierra» (Is 11,1-4) (*Exiet virga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet; et requiescet super eum Spiritus Dei, Spiritus sapientiae et intellectus, Spiritus consilii et virtutis, Spiritus scientiae et pietatis, et implebit eum Spiritus timoris Dei. Non secundum gloriam iudicabit nec secundum loquellam arguet, sed iudicabit humili iudicium et arguet, gloriosos terrae*).

El mismo Isaías prefiguró su unción y el motivo de ella: “El Espíritu de Dios sobre mí. Por eso me ungió, me envió a llevar la Buena Nueva a los pobres, a curar a los contritos de corazón, a pregonar a los cautivos la remisión, a dar la visión a los ciegos, a anunciar el año de gracia del Señor, el día de la retribución, y para consolar a los que lloran” (Is 61,1-2) (*Et iterum ipse Esaias unctionem eius et propter quid unctus est praesignificans ait: Spiritus Dei super me, quapropter unxit me evangelizare humilibus, misit me curare comminutos corde, praeconare captivis remissionem et caecis visionem, vocare annum Domini acceptabilem et diem retributionis, consolari omnes plangentes*).

Porque, en cuanto el Verbo de Dios se hizo hombre, era el hijo de la raíz de Jesé; y según ello el Espíritu de Dios reposaba sobre él y era ungido para evangelizar a los humildes; en cambio, en cuanto era Dios, no juzgaba según las apariencias, ni condenaba de oídas: “No había necesidad de que nadie le diese testimonio sobre el hombre porque él mismo sabía lo que hay en el hombre” (Jn 2,25). El llamó a todos los que lloraban y concedió el perdón de los pecados a los que habían sido reducidos a la esclavitud, liberando(los) de las cadenas (*Nam secundum id quod Verbum Dei homo erat ex radice Iesse et filius Abrahae, secundum hoc requiescebat Spiritus Dei super eum et unguebatur ad evangelizandum humilibus;*

¹⁰³ Son incontables las veces que Ireneo insiste en negar cualquier duplicidad de *Cristos* en Jesús, tanto de cara a la unción del Jordán como de cara al sufrimiento real en la Pasión: AH III 11,1; III 17,1; III 12,2.4; III 16,2-3.5; IV Pr.2, etc. Cf. Smith, “The Baptism of Jesus”, 618-642.

secundum autem quos Deus erat, non secundum gloriam iudicabat neque secundum loquelam arguebat: non enim opus erat illi ut quis ei testimonium diceret de homine, cum ipse sciret quid esset in homine. Advocabat autem omnes homines plangentes et, remissionem his qui a peccatis in captivitatem deducti erant donans, solvebat eos a vinculis).

Descendió, pues, sobre él el Espíritu de Dios, de aquel que por los profetas había prometido ungirlo, para que nos salvásemos, al recibir nosotros de la abundancia de su unción (*Spiritus ergo Dei descendit in eum* [Τὸ Πνεῦμα οὖν τοῦ Θεοῦ κατήλθεν εἰς αὐτόν], *eius qui per prophetas promiserat uncturum se eum, ut de abundantia unctionis* [ἐκ τῆς περισσεύας τῆς χρίσεως] *eius nos percipientes salvaremur*)» (AH III 9,3).

No es la única vez que Ireneo cita Is 11, esta «múltiple presencia interior del Espíritu de Dios que el profeta enumera en siete formas de ministerio que han descansado en el Hijo de Dios, a saber, el Verbo en su venida humana» (Dem 9). Si bien repite que son dones recibidos del Espíritu en su venida humana, también afirma que, justamente quien es capaz de actuar así, «da a entender con mayor firmeza su divinidad» porque «hacer misericordia es propio y peculiar de aquel Dios que puede asimismo salvar en virtud de su misericordia (...) [La justicia y la verdad] anuncia su forma externa humana y su verdadera y suprema justicia» (Dem 60¹⁰⁴). Algo que queda más aún claro al unir la cita de Jn 2,25 y atribuir a Jesús el perdón de los pecados y la liberación de la esclavitud, atributos salvíficos y divinos en este contexto.

Otro modo de explicarlo es el de autores como Orbe o Smith. Insisten en relacionar cada uno de estos textos de Isaías con dos aspectos cristológicos distintos: con Is 11 señalaría los atributos del Espíritu que Jesús recibe en el Jordán y en Is 61 expresaría su ministerio mesiánico¹⁰⁵. Tratándose de dos textos veterotestamentarios y, por lo tanto, reinterpretados a la luz de la fe cristiana, ¿podemos realmente atribuirles una información tan distinta y concreta? Por ejemplo: ¿no juzgar por apariencias son atributos del Ungido o forma parte de la misión salvadora que realiza?, ¿tiene sentido afirmar, con Orbe y Smith, que el Espíritu unge la humanidad de Cristo, pero sólo para empoderarle *divinamente* para predicar la buena noticia del Padre o juzgar rectamente?

Para Ireneo es clave y repetida la doble naturaleza de Cristo (cf Dem 30): en cuanto hombre (profecía mesiánica de Is 11,1-4a) recibió el Espíritu Santo y en cuanto Dios, realizó nuestra salvación (Is 61, 1-2), «al recibir nosotros de la abundancia de su unción» (AH III 9,3).

¹⁰⁴ Cf. Dem 59; 61.

¹⁰⁵ Cf. Orbe, “El Espíritu en el bautismo de Jesús”, 670. 672; Smith, “The Baptism of Jesus”, 626. Hace un planteamiento semejante R. Cantalamessa, otorgando a la unción del bautismo una novedad salvífica en Jesús que antes no tenía, como Salvador y dador de su propio Espíritu a la Iglesia, cf. Id., “*Incarnatus de Spiritu Sancto*”, 120-122.

Ahora bien, aunque coincidamos con Briggman al afirmar que es la humanidad de Cristo la que recibe la unción del Espíritu, puesto que en cuanto Dios (el Verbo) no la necesitaba, no es adecuado escindir humanidad/divinidad como dos entidades superpuestas. En cierto modo, también a través de la humanidad ungida de Cristo se opera nuestra salvación, ya que la distinción de naturalezas no rompe la unidad personal del Verbo hecho hombre.

Coincidimos con J. Behr cuando entiende que para Ireneo «no hay dos partes» o seres paralelos en Jesús porque la unidad personal de Cristo (sin utilizar estas categorías) era premisa indiscutible para él, como creemos haber mostrado en el primer capítulo¹⁰⁶. Es decir, ya pongamos el acento en que la unción recae solo sobre la humanidad de Jesús o sobre el Verbo encarnado, lo esencial es mantener la unidad de Cristo¹⁰⁷. El misterio de la encarnación también implica acoger con fe esta incómoda verdad: en el hombre Jesús se dan actividades y procesos netamente humanos y también una identidad netamente divina por el Verbo que sustenta tal humanidad¹⁰⁸. Parfraseando a Ireneo, decimos: ¡no dividáis al Señor diciendo que fue hecho de dos sustancias! (cf AH III 16,5).

En definitiva, creemos que para Ireneo Jesús, en cuanto hombre, necesitaba la unción del Espíritu, pero no sólo para cumplir la misión encomendada (Lc 4) sino, principalmente, para asumir todo lo nuestro y llevar a buen fin la misión de ser imagen y semejanza plena, tal como el Padre quiso de cada ser humano desde el principio. Es el Verbo encarnado, humano, el que es ungido en su carne, pues, recordemos, no hay ser humano sin la acción constitutiva del Espíritu Santo. Y para que tal proceso nos fuera no solo ejemplar sino performativo, no podía darse este crecimiento por la sola unión con el Verbo preexistente (hipóstasis) ya que el camino que nosotros hacemos es en la carne transida de Espíritu y no *hipostasiados* en el Verbo (cf. AH III 17,1):

«On biblical no less than Chalcedonian terms, however, it is much more profitable to ascribe this divine activity to the Holy Spirit. To attribute the power of Jesus' ministry to the Third Person of the Trinity rather than the Second means that to the question, "How is it that Jesus lives a life of faithful obedience and performs miraculous deeds?", the answer is, "By the power of the Holy Spirit" (...) If it is by the Spirit that Jesus completes the work of salvation, this is not because the Spirit establishes Christ's divinity, but rather

¹⁰⁶ Cf. Behr, *The Way to Nicaea. The Formation of Christian Theology*, vol 1 (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2001), 125. 132. En la misma línea, reforzando el interés de Ireneo por salvaguardar la unidad de Cristo, cf. Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée*, 177.

¹⁰⁷ Cf. AH III 16,6.8; III 18,1.7; IV 13,1; IV 20,4; Dem 31; 40.

¹⁰⁸ Cf. Norris, "The Problems of Human Identity in Patristic Christological Speculation", *StPatr* 17, ed. Elizabeth A. Livingstone, vol 3 (Oxford: Pergamon, 1982) 1147-1159, aquí 1152.

because he enlivens and enables his humanity (...) In short, if it is by the hypostatic union of the Word with a human nature that Jesus *is who he is*, it is by the power of the Holy Spirit that Jesus *does what he does* in the flesh. Once again, this way of looking at the role of the Spirit in the incarnation serves to accentuate his likeness to other human beings, for whom it is also the Holy Spirit who gives the gifts that enable lives of faithful witness to God and service to others»¹⁰⁹.

2.2 El Espíritu Santo es la unción

Para muchos, es a partir de Gregorio Nacianceno cuando se empieza a interpretar que la acción del Espíritu en Lc 1,35 no actúa sobre María para concebir a Jesús sino directamente sobre el Verbo en su unión hipostática. De este modo, suele cifrarse en san Gregorio el inicio de una unción entendida como la unión de divinidad y humanidad en la encarnación: «a quien [Dios] ungió con óleo de alegría más que a sus compañeros, consagrando la humanidad con la divinidad, para hacer de las dos cosas una sola»¹¹⁰.

Este modo de entender la unción está muy cerca de Ireneo pero, a nuestro juicio, hay una diferencia esencial: a partir de la postura del Nacianceno el Espíritu Santo se entiende básicamente como divinidad, no como *persona* trinitaria, que es el modo en que Ireneo lo concibe. Hasta el punto de que será el mismo Logos el que termine sustituyendo al Espíritu, tanto en su acción de ungir como en el unguento mismo (su divinidad de Hijo) y, por tanto, el misterio de la unción se restringe a lo puramente cristológico y el Espíritu Santo como tal toma un sutil papel trinitario secundario.

Podemos ver este deslizamiento ya en Atanasio: «Es la carne por él asumida (Logos) la que es ungida en él y por él (ἐν αὐτῷ καὶ παρ' αὐτοῦ)»¹¹¹. Y más recientemente desde la teología bizantina de Nicolas Cabasilas:

«El mismo Señor es el Cristo, Ungido, no porque corriera el óleo por su cabeza, sino porque fue ungido por obra del Espíritu Santo al ser receptáculo de toda espiritual energía en la carne humana que asumió. Y no sólo fue ungido, sino también es el unguento, como dice la Escritura: “Tu nombre es aceite derramado” (Ct 1,3)»¹¹².

¹⁰⁹ McFarland, “Spirit and Incarnation”, 153-154. Cursiva del autor.

¹¹⁰ Gregorio de Nacianzo, *Or X*, 3 (PG 35,832 A), tomado de Id., *Discursos* (FuP 28), 601. Cf. R. Cantalamessa, “Incarnatus de Spiritu Sancto”, 117.

¹¹¹ Id., *Contra arrianos*, I 47 (PG 26, 110 C). Cit. por Ladaria, *Jesús y la unción*, 77.

¹¹² Id., *La vida en Cristo*, 4º ed. (Madrid: Rialp, 1999), III, 1, 104.

No faltan estudios que se refieren a la teología de Ireneo o a la patrística prenicena en general, hablando de una encarnación del Espíritu Santo y no del Verbo, intentando prevenir de este peligro a-trinitario¹¹³: «The Spirit is not a minor person in relation to the Father and the Son, not a junior grade person»¹¹⁴.

Sin entrar en dicha polémica, creemos que no hay duda de que, para Ireneo, Jesús es la encarnación del Verbo, no la de una sustancia divina en la humanidad¹¹⁵. Y a su vez, la unción que recibe es del Espíritu Santo, no *mera* gracia divina con que el Padre o el mismo Verbo acompañan su humanidad.

Fabbri y Orbe se inclinan a hablar de la unción de Jesús como el don de la vida divina otorgado por Dios, y no específicamente el Espíritu Santo. Siendo así, la humanidad de Cristo se convierte en causa eficiente y ejemplar en la obra salvadora¹¹⁶. Orbe prefiere hablar de poder o cualidad dinámica del Espíritu de Dios descendiendo sobre Jesús y así lo santifica y le da un principio físico de vida divina¹¹⁷. Ambos fundamentan su tesis, principalmente, en AH III 12,7, comentando el discurso de Pedro en el pasaje de la conversión de Cornelio (Hch 10,37-43):

«... Luego los Apóstoles anunciaban a los gentiles al Hijo de Dios a quien ellos ignoraban, y su venida a quienes ya antes habían sido educados acerca de Dios. Pero no introducían a otro Dios (*Filium ergo Dei quem ignorabant homines adnuntiabant apostoli et aduentum eius his qui ante instructi erant de Deo, sed non alterum Deum inferebant*).

Pues si Pedro hubiese conocido a otro, libremente habría predicado a los gentiles: «Uno es el Dios de los judíos, y otro el de los cristianos»; y ellos, espantados por la visión del ángel, habrían creído todo cuanto se les dijese. Mas por las palabras de Pedro es evidente que conservó el mismo Dios que ellos habían conocido de antemano (*Ex verbis autem Petri manifestum est quoniam praecognitum quidem eis Deum custodiuit*); pero dio testimonio ante ellos de Jesucristo Hijo de Dios, juez de vivos y muertos, en cuyo nombre mandó bautizarlos para el perdón de los pecados (Hech 10,42-43; 48).

Y no sólo esto, sino que además dio testimonio de que Jesús mismo es Hijo de Dios, ungido por el Espíritu Santo [χρισθεὶς Πνεύματι], y por eso se le llama Cristo. Es el mismo que

¹¹³ Por ejemplo, Manlio Simonetti, “Note di cristologia pneumatica”, *Aug 12* (1972): 201-232, especialmente 214; Coffey, “The Incarnation of the Holy Spirit in Christ”, 466-480; Orbe, *Teología de San Ireneo I*, 83-84; Marcello Bordoni, “El Espíritu Santo y Jesús. Reflexión bíblico-sistemática” en *Se encarnó por obra el Espíritu Santo. 34 Semana de Estudios Trinitarios* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2000), 13-41.

¹¹⁴ McDonnell, *The Other Hand of God*, 61.

¹¹⁵ En la misma línea, A. Briggman, “Spirit-Christology in Irenaeus: A Closer Look”, 15.

¹¹⁶ Cf. Fabbri, “El bautismo de Jesús”, 18.30.

¹¹⁷ Cf. Id., *Introducción II*, 676-677.

nació de María [ἐκ Μαρίας γεννηθείς], como lo supone el testimonio de Pedro (*Et non tantum hoc, sed et Iesum ipsum esse Filium Dei testificatus est, qui et unctus Spiritu Sancto Iesus Christus dicitur. Et est hic idem ex Maria natus, quemadmodum Petri continet testificatio*)» (AH III 12,7).

Curiosamente, es en este texto y en AH III 10,3, citando Hch 10,38, donde Orbe y Fabbri interpretan que para Ireneo la unción es un empoderamiento divino, y no acción transformadora del Espíritu Santo. Resulta extraño porque Ireneo no sólo habla aquí explícitamente de *Spiritu Sancto* sino que, además, termina AH III 12,7 repitiendo: «Jesús mismo es Hijo de Dios, ungido.... Y por eso se la llama Cristo. Es el mismo que nació de María».

El segundo texto en que se apoyan, AH III 10,3, avanza además un nexo explícito entre la unción y la salvación, al comentar la profecía de Zacarías en Lc 1, 68-77:

«El conocimiento de la salvación era el conocimiento del Hijo de Dios, el cual es de verdad *Salud* [Σωτηρία], *Salvador* [Σωτήρ] y *Salvación* [Σωτήριον] (*Sed agnitio Salutis erat agnitio Filii Dei, qui est Salus et Salvator et Salutare vere et dicitur et*):

Salud (*Salus quidem sic*): “Señor, yo he esperado en tu salud” (Gn 49,18).

Salvador (*Salvator autem iterum*): “He aquí a mi Dios, mi Salvador; en él pondré mi confianza” (Is 12,2).

Salvación (*Salutare autem sic*): “Dios dio a conocer su salvación ante la faz de los pueblos” (Sal 98,2).

También es *Salvador* por ser Hijo y Verbo de Dios (*Etenim Salvator quidem, quoniam Filius et Verbum Dei*);

Salvación porque es espíritu (*Salutare autem, quoniam Spiritus*), pues dice “El espíritu de nuestra cara es Cristo el Señor” (Lam 4,20);

Salud por motivo de la carne (*Salus autem, quoniam caro*): “El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,14)» (AH III 10,3).

Coinciden los críticos al calificar este texto de confuso y oscuro. Razón suficiente para no sacar demasiadas conclusiones de él, más allá de dejar claro que la salvación está en Jesús, el Hijo de Dios hecho carne y ungido por el Espíritu. No parece un texto adecuado para fundamentar una u otra interpretación en torno a la identidad del Espíritu. Dentro de la poca filigrana trinitaria que podemos pedir a Ireneo, creemos que queda mostrado que sí habla del Espíritu Santo y no de espíritus intermedios o fuerzas divinas impersonales (cf. AH III 9,3; III 18,3), algo que, por otro lado, Ireneo se esforzó en desechar siempre, en contraste con la multiplicidad gnóstica:

«El Espíritu Santo había descendido sobre él en forma de paloma (Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,22), el mismo Espíritu del que está escrito (*Spiritum Dei sicut columbam descendisse in eum, hunc Spiritum de quo ab Esaia dictum est*):

“Y reposará sobre él el Espíritu del Señor” (Is 11,2), como antes hemos dicho. Y también: “El Espíritu del Señor está sobre mí, por eso me ungió” (Is 61,1). Es el Espíritu del que dijo el Señor: “Pues no sois vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hablará en vosotros” (Mt 10,20). Y también al darles a los discípulos el poder de la regeneración en Dios, les dijo: “Id y enseñad a todas las naciones, y bautizadlas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (Mt 28,19). Por los profetas había prometido que lo derramará en los últimos tiempos sobre sus siervos y siervas, para que profeticen (Jl 3,1-2).

Por eso también descendió (el Espíritu Santo) 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 Cristo (*unde et in Filium Dei Filium hominis factum descendit, cum ipso adsuescens habitare in genere humano et requiescere in hominibus et habitare in plasmate Dei, voluntatem Patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitatem Christi*)» (AH III 17,1).

Valga este texto para reforzar la misma idea y para expresar con mayor claridad aún que Ireneo no piensa en una unción divina impersonal sino en la unción del mismo y único Espíritu Santo, ya sea referida a la experiencia del Jordán, a los anuncios mesiánicos del nacimiento o a las palabras y gestos en su ministerio público.

Como Briggman y Houssiau explican no vemos razón alguna para suponer que en Hch 10,38 se esté hablando de un poder divino indeterminado; y menos aún en las propias palabras de Ireneo que repite que ha sido ungido y por eso se le llama Cristo y es el mismo que nació de María¹¹⁸.

Por último, nos parece importante no confundir la confesión de divinidad del Hijo (recordemos los rasgos necesarios que para Ireneo hacen que Dios sea Dios) con la identificación del Verbo y el Espíritu Santo en la persona de Jesús. Uno de los textos más citados en esta línea es AH V 1,2:

«Están locos, pues, quienes dicen que él se dejó ver en apariencia; porque estas cosas no sucedían en apariencia, sino en la substancia de la verdad. Y si no siendo hombre aparecía como hombre, entonces no perseveraba en lo que era de verdad, Espíritu de Dios, ya que

¹¹⁸ Cf. Briggman, “The Holy Spirit as the Uncion”, 173. 182. 185; Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée*, 185; Smith, “The Baptism of Jesus”, 623. Manteniendo el mismo razonamiento, Briggman concluye que esta unción se refiere solo al bautismo, desatendiendo, a nuestro entender, que en ningún momento explicita estar hablando solo del Jordán; es más, incluso añade que este Cristo (ungido) es el nacido de María.

el Espíritu es invisible; ni habría alguna verdad en él, ya que no era lo que parecía (*Vani enim sunt qui putative dicunt eum apparuisse: non enim putative haec, sed in substantia veritatis fiebant. Si autem cum homo non esset apparebat homo, neque quod erat vere perseveravit, Spiritus Dei, quoniam invisibilis est Spiritus, neque veritas quaedam erat in eo, non enim illud erat quod videbatur*).

(...) Ya hemos demostrado que es lo mismo afirmar que se manifestó en apariencia, como que nada tomó de María; porque no habría tenido verdadera carne y sangre para por ellas redimirnos, si no hubiese recapitulado en sí la antigua plasmación de Adán. Están pues locos los valentinianos que esto enseñan, porque anulan la vida de la carne al rechazar la obra modelada por Dios (*Ostendimus autem quoniam idem est putative dicere eum visum et nihil ex Maria accepisse: neque enim esset vere sanguinem et carnem habens, per quam nos redemit, nisi antiquam plasmationem Adae in semetipsum recapitulasset. Vani igitur qui a Valentino sunt, hoc dogmatizantes, uti excludant salutem carnis et reproben plasmationem Dei*)» (AH V 1,2)¹¹⁹.

Recordemos lo presente que estaba la duplicidad doceta entre gnósticos y ebionitas - como buenos discípulos de Platón-, algo que Ireneo se encargó de negar una y otra vez. Es este un tema que también incide directamente en esta posible confusión entre Espíritu Santo y naturaleza divina del Verbo en Jesús¹²⁰.

Aquí, por el contexto, vemos que no está hablando del Espíritu de Dios como *persona* sino como divinidad¹²¹. Es decir, en el razonamiento doceta que nuestro obispo combate, la supuesta apariencia de Cristo en cuanto hombre no sólo derrumba su verdadera humanidad sino también su verdadera divinidad, ya que propio de Dios es ser *espíritu* y, por tanto, sin materialidad alguna. La consecuencia final sería una falsificación completa, tanto de su ser Dios como de su ser hombre; sería la negación del núcleo esencial del misterio de Cristo¹²².

Por eso insiste Ireneo en que así no sólo se hace estéril la eficacia salvífica del Hijo en carne, sino que también se anula la capacidad de salvar esta carne nuestra, esta plasmación de Adán (la única que hay) si se recapitulara otra substancia o se creara un cuerpo de la nada. El vínculo entre Salvador y salvado implica identidad entre ambas sustancias y, añadiríamos,

¹¹⁹ Trad. propia a partir de Orbe y González.

¹²⁰ «Ireneo ignora los dos mundos, inteligible y sensible, de los docetas. Sólo conoce el sensible. Y como ignora dos mundos, ignora igualmente dos hombres, inteligible y terreno. No hay otro hombre que el plasmado por Dios, de tierra sensible. Si hay alguna Verdad creada, hay que buscarla en el mundo de la creación, universo de la materia», cf. Orbe, *Cristología gnóstica* I, 380ss; *Cristología gnóstica* II, 268ss.

¹²¹ En la misma línea de Dem 71, por ejemplo.

¹²² Cf. Orbe, *Teología de san Ireneo* I, 83-84.

implica también un mismo camino de divinización de lo *humano* en Cristo. Esto es: el Espíritu Santo ungiendo la humanidad hasta el Padre.

Por eso, la unción no es solo fortaleza para predicar o llevar a cabo la misión, por importante que esto sea, sino para un mutuo acostumbramiento entre Dios y el género humano que tuvo que iniciarse en la encarnación y continuar a lo largo de toda su vida, incluyendo también la llamada vida oculta, en contra de lo que afirma Smith¹²³. Ni más ni menos que para realizar progresivamente el querer inicial de Dios en la obra de salvación: la familiaridad, la comunión. Y ésta, no puede ser solo en Cristo y por Él, sino trinitaria: al Padre, en el Hijo, por el Espíritu. De lo contrario, estaríamos confiando tal comunión salvífica en la pura unión hipostática del Verbo, olvidándonos del necesario y lento crecimiento de la carne unida al Espíritu¹²⁴.

3. UNCIÓN DE DIOS: VIVIFICANDO LA HUMANIDAD DE CRISTO

Sólo teniendo presente el sentido teológico de la encarnación podremos comprender, como una consecuencia casi natural, que la humanidad asumida por el Verbo siguiera la misma dinámica que la carne de cualquier ser humano. La diferencia esencial está en quién es el *yo* último de este *sujeto* y no es otro que el Hijo eterno. Así, coincidimos con Y. de Andia al afirmar una dinámica progresiva de incorruptibilidad o divinización a lo largo de la vida terrena de Cristo, en contra del argumento de Briggman que no encuentra razón alguna para creer que Ireneo defendiera cualquier tipo de transformación divina en la humanidad de Jesús antes de la resurrección¹²⁵.

Baste ahora con anotar esta sutil diferencia: la unción no puede limitarse a la comunicación o visibilización de un hecho ya acontecido (Jordán) sino a la experiencia del

¹²³ Id., “The Baptism of Jesus”, 629-630. 639. Coincidimos aquí con Y. de Andia al resaltar la especial comunión y habituación mutua entre el Espíritu y la carne de Jesús por la encarnación (desde el inicio) y no solo desde el bautismo, cf. Id., *Homo vivens*, 191-192.

¹²⁴ En contra de autores como Fabbri, “El bautismo de Jesús”, 19. 37.

¹²⁵ Para confrontar la argumentación de ambos, cf. Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 74-75; Id., *God and Christ*, 184-185.

hecho en sí. Es decir, ser presentado como ungido por Dios no significa, necesariamente, ser ungido en ese instante.

Si hubiera sido así, nuestra fe sería adopcionista y no trinitaria y encarnatoria, algo que toda la tradición patrística, incluido Ireneo, tiene en cuenta repetidamente¹²⁶. Nos sorprende que un autor como Congar pueda afirmar: «ni Lucas ni Mateo, que hablan del nacimiento de Jesús, derivan de ese nacimiento el que Jesús actuara por el Espíritu y finalmente lo comunicara, sino que lo relacionan con su bautismo». Y unas líneas después añade: «Jesús era Hijo de Dios y estaba habitado por el Espíritu en el seno de María» (*Ibid.*, 42). De hecho, más adelante, comentando la escena del bautismo y el sentido que pudo tener en la misión de Cristo habla de «la nueva venida del Espíritu sobre Él (en el Jordán)»¹²⁷.

Dice Odero en su estudio sobre Cirilo de Alejandría: «era necesario que la naturaleza humana asumida por el Verbo fuera santificada, pues ninguna criatura es santa por naturaleza»¹²⁸. Es otro modo de expresar, desde nuestra perspectiva, que la humanidad de Cristo también tuvo que ser santificada o ungida desde el vientre materno (ἅγιος... ὁ κατὰ σάρκα χριστός¹²⁹), aunque, ciertamente, en el Jordán ocurriera algo relevante tal como lo percibieron las primeras comunidades cristianas.

Briggman denuncia que los numerosos estudios han desatendido dos aspectos centrales: el significado que puede tener para toda la humanidad el acostumbramiento del Espíritu en la carne de Cristo y el sentido salvífico de la propia unción de la humanidad de Jesús¹³⁰. Aunque no compartimos algunas de sus conclusiones, dialogaremos con él intentando confrontar la visión ireneana.

Primero veremos cómo la persona de Cristo, la unidad de este sujeto cristológico que es el Verbo hecho hombre, es para Ireneo central. Unidad que es mezcla y comunión del Espíritu actuando en la carne, de Dios habitando en lo humano. De ahí la importancia de

¹²⁶ Cf. Orbe, *La unción del Verbo*; Congar, *El Espíritu Santo*, 48-52.

¹²⁷ Cf. Congar, *El Espíritu Santo*, 42-46. «Un primer envío del Espíritu ha constituido Santo e Hijo de Dios (=Mesías) a este ser diminuto, a Jesús, suscitado en el seno de María. En el acontecimiento del bautismo se lleva a cabo una nueva misión o comunicación. En ese acontecimiento se constituye a Jesús y, en todo caso, lo declara como mesías, como aquel sobre quien reposa el Espíritu, aquel que obrará por el Espíritu», *Ibid.*, 43.

¹²⁸ Id., «La unción de Cristo según S. Cirilo Alejandrino», 207; cf. Cirilo de Alejandría, *De adoratione in spiritu*, 1. X (PG 68, 692 A).

¹²⁹ Id., *In Ioannem*, 1. XI, 10 (PG 74, 549 C-D).

¹³⁰ Cf. Id., *Theology of the Holy Spirit*, 59ss; «The Holy Spirit as the Uncction», 171-193. Para el primer tema, cf. Miyako Namikawa, *Paciencia para madurar*. Para el segundo, esperamos aportar alguna luz al final del trabajo.

fundamentar la verdadera divinidad y humanidad de Cristo pero siempre desde esa unidad esencial que vuelve a poner de manifiesto el rostro trinitario de Dios.

A este respecto, nos parece especialmente interesante la propuesta de David Lees hablando de una *taxis* divina (Padre-Hijo-Espíritu) y otra divinizante (Padre-Espíritu-Hijo), a partir de la imagen de las Dos Manos de Ireneo:

«This text (AH IV,20,5) seems to suggest that in the economy as a whole the Spirit precedes the Son. On an individual level too there seems to be a similar precedence of the Spirit in “those who are saved”, who -Irenaeus tells us- “ascend through the Spirit to the Son, and through the Son to the Father” (V,36,2). Also in the *Demonstration of the Apostolic Preaching* Irenaeus insists on the Spirit having a precedence on the Son in our going to the Father»¹³¹.

Por último, partiendo de estos fundamentos, sólo nos queda empezar a recorrer el camino de Jesús. En este caso, partiendo de la encarnación. De manera que lo que en otros momentos hemos recopilado como diversas unciones puedan formar parte ahora de una única y progresiva unción del único Espíritu Santo.

3.1 «Hijo de Dios hecho Hijo de Hombre» (AH III 17,1)

Si, como vimos en el primer capítulo, el entorno de Ireneo estaba tan familiarizado con la cultura helenista y una definición de Dios creador que contiene todo en sí y nada le contiene, entender y asimilar la encarnación tuvo que ser problemático¹³². ¿Cómo afirmar que el único Dios increado e incontenible es gestado en vientre humano y vive como un varón cualquiera? El conflicto estaba asegurado no sólo con quienes negaban la carne o la materia como posible lugar de Dios (gnosticismo y platonismo) sino también para quienes no aceptaban que Dios pudiera hacerse humano (docetas, marcionitas y ebionitas).

En cuanto focalizamos nuestra atención en el sentido salvífico de la encarnación que Ireneo describe, nos encontramos una y otra vez con la afirmación de la unidad *personal* de Cristo, Hijo de Dios e Hijo de Hombre. Aquí se asienta la radical novedad de Cristo, en esa comunión real de lo humano y lo divino en Él, sin dejar de ser por ello dinámica, progresiva y por tanto inacabada, en proceso o crecimiento teleiótico (cf. Hb 5,9). En cuanto Hijo,

¹³¹ Id., “The two *manus Dei*”, no publicado.

¹³² William R. Schoedel, “Enclosing, not Enclosed”, en *Early Christian Literature*, 85.

verdadero Dios; en cuanto hombre, progresivamente divinizado a medida que su humanidad iba dejándose hacer por el Espíritu Santo, desde su concepción hasta su muerte y glorificación.

Si vemos el sujeto cristológico solo desde la hipóstasis, corremos el peligro de no ver la importancia de la vida terrena de Jesús. Sería un error pensar que, según el admirable intercambio, «en el mismo instante de la Encarnación ya estaría de suyo acabada la obra de la salvación»¹³³, porque estaríamos olvidando la dinámica vital de Dios y de sus criaturas: crecer en libre obediencia, en progresiva semejanza. M. Bordoni apunta otra consecuencia: si asumimos la unción en este horizonte trinitario que proponemos, no podríamos afirmar que el valor salvífico de la vida de Cristo (cf. Heb 9,14.24) se encuentre solo «en la unión hipostática como autocomunicación del Logos a la humanidad de Jesús, sino también, y de manera formal, en el Espíritu Santo que actúa en Él»¹³⁴. Añadiríamos: y de su carne que libremente acoge como Hijo en obediencia la acción del Espíritu:

«Unió, pues, al hombre con Dios y obró la comunión entre Dios y el hombre, porque no habríamos podido en absoluto obtener participación alguna en la incorruptibilidad si no hubiera venido [el Verbo] a habitar entre nosotros (*Igitur, hominem adunivit Deo et communionem-concordiae* [κοινωνία] *Dei et hominis operatus est, nobis non valentibus aliter participationem accipere* [μετέχω] *incorruptibilitatis, nisi ipsa venisset ad nos*).

(...) Y porque, envueltos todos en la creación originaria de Adán, hemos sido vinculados a la muerte, por causa de su desobediencia, era conveniente y justo que, por obra de la obediencia de quien se hizo hombre por nosotros, fueran rotas las [cadenas] de la muerte (*Et quoniam in protoplasto Adam omnes implicati-adligati-sumus* [συνδέω] *morti per inobaudientiam, oportebat-et-conveniebat per obaudientiam (eius qui) propter nos homo factus (est) solvi (nos) a morte*).

Y porque la muerte reinaba sobre la carne, era preciso que fuera abolida por medio de la carne, y que el hombre fuera liberado de su opresión. “El Verbo se hizo carne” (Jn 1,14) para destruir por medio de la carne el pecado que por obra de la carne había adquirido el poder, el derecho de propiedad y dominio; y para que no existiese más entre nosotros. Por esta razón Nuestro Señor tomó una corporeidad idéntica a la de la primera criatura para luchar en favor de los primogénitos y vencer en Adán a quien en Adán nos había herido (*Quoniam mors in carnem regnavit, per carnem oportebat-et-conveniebat destructionem accipientem (eam) dimittere* [ἀφήμι] *hominem e potentatu* [καταδυναστεία] *suo. Igitur “Verbum caro factum est”, ut, per quam carnem invaluit-et-possedit-et-dominatum-est* [κρατέω] *peccatum, per hanc evacuatam non iam sit in nobis. Et propter hoc eandem*

¹³³ G. Uríbarri, "La espiritualidad de Jesucristo", 504.

¹³⁴ Id., "El Espíritu Santo y Jesús", 23-24.

protoplasto carnationem [σάρκωσις] suscepit Dominus noster, ut certans lucretur pro patribus et vinceret in Adam (eum) qui in Adam adlisit nos)» (Dem 31)¹³⁵.

No vemos posible dudar de la postura de Ireneo en este tema: el camino de nuestra salvación pasa por la comunión [κοινωνία] de la humanidad y la divinidad, primero en la persona de Jesús -Verbo encarnado- y con Él en cada ser humano, como un segundo Adán, pues «no se hizo el Señor otra carne (*et propter hoc aliud plasma quoddam non factus est*)» (Dem 33)¹³⁶. Esta comunión transformadora no anula la carne ni lo humano sino que lo va divinizando, acción propia del Espíritu Santo, junto a la libre obediencia del Verbo¹³⁷.

Jesús es el Hijo preexistente que «había de ser hombre nacido de hombre, el que Dios mismo había de plasmar del seno —es decir, que había de nacer del Espíritu de Dios (*deinde autem quoniam genitum [γεννητός] eum in hominibus hominem oportet-et-convenit fieri, et quoniam idem ipse Deus ab utero plasmat eum, hoc est quoniam de Spiritu Dei nascetur*)» (Dem 51).

A diferencia de Dem 40, no se habla aquí de espíritu como rasgo propio de la divinidad, sino que se está aludiendo al misterio mismo de la encarnación del Verbo preexistente, que es el contexto en el que Ireneo escribe Dem 51.

Si bien podría interpretarse que por la encarnación es el Verbo quien toma la carne sin que el Espíritu Santo actúe -unja- hasta el bautismo, tal como lo hace Briggman¹³⁸, no es nuestra postura, pues, «la chair du Verbe, dès sa conception par l'Esprit-Saint dans le sein de la Vierge Marie, est mêlée d'Esprit»¹³⁹. En la misma línea dice Najeeb George Awad:

«The “homo assumptus” is not, then, the Son of God by adoption in baptism (...) for the Holy Spirit more radically and primarily descended on Christ in His birth. As the Father

¹³⁵ Cf. Dem 51, AH IV 20,4; V 21,2-3; V 24,1.

¹³⁶ Cf. Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée*, 244; Orbe, “¿San Ireneo adopcionista? En torno a AH III 19,1”, *Gr* 65 (1984): 5-52, aquí 12; Smith, “The Baptism of Jesus”, 633; A. Briggman, “Irenaeus’ Christology of Mixture”, 516-555. Sobre el sentido ireneano de esta *commixtio* referida a la persona de Cristo, hablamos en el capítulo 1.

¹³⁷ Cf. Y de Andia, *Homo vivens*, 149-150; B. Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ*, 65-81, que concluye: «Irénee paraît en avance sur son temps. Il anticipe pour une part à la fois sur Éphèse (l’unité du Christ) et sur Chalcédoine (l’unité en deux natures)», *Ibid.*, 81.

¹³⁸ Cf. Id., *Theology of the Holy Spirit*, 74-75.

¹³⁹ Y. de Andia, *Homo vivens*, 186.

and the Spirit were present to proclaim the divine sonship of this Man in baptism, they were also present in his human birth from the womb of Mary»¹⁴⁰.

Es el misterio que Ireneo gusta expresar repetidas veces: es el Hijo de Dios hecho Hijo de Hombre.

- **Engendrado por medio del Espíritu (Dem 40)**

El nacimiento virginal no adjectiva tanto a María cuanto a Cristo, pues «su cuerpo y su sangre no son obra del hombre sino de Dios (*eius carnationem et sanguinem non homo quispiam facit, sed Deus creat*)» (Dem 57). Por eso, coincidimos con Awad al decir que la concepción virginal tiene una importancia primeramente pneumatológica, no sólo cristológica o mariana¹⁴¹.

Los seguidores de Carpócrates insistían en que Jesús había nacido de José «y en todo era semejante al resto de hombres. Los superaba sólo porque su alma, siendo recta y pura, recordaba todas las cosas que había visto, en el entorno de Dios ingénito» (AH I 25,1).

De igual modo rechazó Ireneo las teorías de Cerinto, afirmando la imposibilidad de un nacimiento virginal: Jesús nació como todos, aunque a todos los superó en justicia, poder y sabiduría y por eso sobre él vino el Cristo en el Jordán (cf AH I 26,1).

Para Ireneo, la verdadera humanidad de Jesús no se distinguía en ningún caso por una moral superior o por tener un «alma» preexistente y divina. Una vez más, para Ireneo, la singularidad de Cristo no está en su carne *consustancial* a la nuestra sino en la apertura e íntima obediencia humana al querer de Dios, a la acción del Espíritu Santo en Él. El sufrimiento, el fracaso y abandono de la Pasión son otro gran obstáculo para afirmar la plena divinidad de Cristo (o en su defecto, la plena humanidad), cuestión que abordaremos más adelante:

«A continuación dice: *¿Quién narrará su nacimiento?* (Is 53,8). Esto se dijo para ponernos en guardia con el fin de que no le tengamos como a un hombre insignificante y de poca importancia por razón de sus adversarios y de los dolores de su pasión. Aquel que ha

¹⁴⁰ Id., *The Holy Spirit Will Come upon You: The Doctrine of the Incarnation and the Holy Spirit*, *Theological Review* 28/1 (2007): 23-45, aquí 39.

¹⁴¹ Cf. Id., *The Holy Spirit Will Come upon You*, 24. Lo cual no es incompatible con reconocer a María como receptora activa de la gracia del Espíritu Santo y no un mero «recipiente», tal como lo expresa Yuri Phanon, *The work of the Holy Spirit in the Conception, Baptism and Temptation of Christ: Implications for the Pentecostal Christians. Part I*, *AJPS* 20.1 (2017): 37-55, aquí 43.

sufrido todo esto cuenta en su haber con un origen inefable (*Deinde ait: "Generationem [γενεά] eius quis enarrabit?" Ne propter contumelias et propter passionem-tormenti [πάθος] eius contemnamus tanquam modicum-et-vilem [ὁ τυχών] hominem, ad nostrum conversionem dictum est quoniam qui haec omnia passus est inenarrabilem generationem [γενεά] habet):*

Porque por nacimiento se entiende su origen, o sea, su Padre inefable e indescriptible. Reconoce, pues, que este es el origen de Aquel que ha soportado esta pasión y no lo tengas a menos por la pasión que ha sufrido por ti intencionadamente. Mas, por su origen, guárdale temor (*generationem enim genus eius dicit, quod est Pater eius, qui inenarrabilis-et-ineffabilis [ἀνεκδιήγητος] est. Ergo tale genus (eius qui) ipsa haec passus (est) agnosce, et ne contempseris propter passionem quam propter te passus est consulto [βουλῆ], sed propter genus time eum)*)» (Dem 70).

De cara a la acción del Espíritu Santo en la humanidad de Cristo, desde su nacimiento hasta su muerte, debemos distinguir la divinidad que otorga el Verbo como sujeto divino y el dinamismo del Espíritu que desde la encarnación cualifica su humanidad divinizándola progresivamente:

«Dice en otra parte Jeremías: *El Espíritu de nuestro rostro es el Señor Cristo; cómo fue apresado en sus redes, aquel de quien hemos dicho: A su sombra viviremos entre las naciones* (Lam 4,20). 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 (*In alio loco ait: Spiritus faciei nostrae Christus Dominus, et quomodo adprehensus est in laqueis eorum, (de) quo diximus: Sub umbra eius vivemus in gentibus?" Et quoniam, Spiritus Dei exsistens, Christus habebat [μέλλω] fore passibilis homo, Scriptura ostendit, et quasi obstupescit-et-miratur [θαυμάζω] super passionem eius: sic enim pati habebat [μέλλω], cuius sub umbra dictum est quoniam vivemus)*)» (Dem 71).

Comencemos por la cita de Lamentaciones 4,20, tal importante para la teología prenicena¹⁴². Puede ser un ejemplo claro de la importancia que tiene no obviar la mezcla de significados en el uso de Ungido/Mesías/Cristo. Ireneo, con la libertad propia de los Padres al citar la Biblia, opta por hablar de «Espíritu» donde la traducción de los LXX escribe πνεῦμα

¹⁴² Cf. *Biblia Patristica*, vol 1, 210-211; vol 2, 210; vol 3, 215; vol 4, 196; vol 5, 246; vol 6, 167; vol 7, 146. Algunas de las traducciones principales son:

BHT: rūḥ 'aPPêṇû müšîḥ yhwḥ ('ädönäy) nilKad BišHitôtäm 'ášer 'äma°rnû Bücillô ni|Hyè baGGôyim s.

LXX: πνεῦμα προσώπον ἡμῶν χριστὸς κυρίου συνελήμφθη ἐν ταῖς διαφθοραῖς αὐτῶν οὗ εἴπαμεν ἐν τῇ σκιᾷ αὐτοῦ ζησόμεθα ἐν τοῖς ἔθνεσιν.

Biblia de Jerusalén: «Nuestro aliento vital, el ungido de Yahveh, quedó preso en sus fosas; aquel de quien decíamos: ¡A su sombra viviremos entre las naciones!».

Biblia del Peregrino: «Al ungido del Señor, al que era nuestro aliento, lo cazaron en una trampa, a aquél de quien decíamos: A su sombra viviremos entre los pueblos».

πρόσωπον (soplo o aliento del rostro); y de «Señor Cristo», donde encontramos χριστός κυρίου (ungido de Dios).

Este mismo versículo es también citado en AH III 10,3, comentando la profecía de Zacarías (Lc 1,68-77) y el anuncio que Juan Bautista hace de Jesús como Cordero de Dios (Jn 1,29-30). La mayor discusión en este pasaje desde hace años es si Ireneo está identificando al Espíritu de Dios con el Verbo encarnado o con su divinidad, cuestión en la que ya nos posicionamos: ni está identificando al Espíritu con el Verbo encarnado ni es el propio Verbo el único agente de la encarnación. Simplemente se alude a la naturaleza divina de Cristo como Verbo preexistente (y eso implica ser espíritu en las categorías teofilosóficas de Ireneo vistas en el capítulo 1) como condición necesaria de una verdadera encarnación¹⁴³.

Al comparar el uso que Ireneo hace de Lam 4,20 en AH III 10,3 con Dem 71, se confirma su interpretación: *Salvador* por ser Hijo y Verbo de Dios; *Salvación* porque es espíritu (verdadero Dios, Lam 4,20); *Salud* por hacerse verdadero hombre, carne, cuerpo, humanidad. En la misma línea, Ireneo insiste:

«He aquí el por qué es llamado *Salvador*. *Emmanuel* se traduce por *Dios-con-nosotros*, o como expresión de buen deseo formulada por el profeta “Dios esté con nosotros”. De este modo Él es la interpretación y la revelación de la «buena nueva». Por eso dice: “He aquí que una Virgen concebirá y dará a Luz a un hijo” (Is 7,14). Y éste, que es Dios, tiene el destino de estar con nosotros. Y al mismo tiempo, maravillado por tal acontecimiento, anuncia lo que ha de suceder, es decir, que “Dios estará con nosotros”. (*Ergo propter hoc (quidem) Salvator. Emmanuel autem interpretatum est nobiscum Deus, vel sicut optativa locutio dicta a propheta par huic: Nobiscum sit Deus; secundum quod interpretatio-et-manifestatio evangelizati est: “Ecce” enim, inquit, “Virgo concipiet et pariet Filium”, et hic, “Deus” existens, “nobiscum” habet [μέλλω] fieri. Et velut admirans simul de rebus et indicat futura, quoniam nobiscum erit Deus*)».

Y también, en torno a su nacimiento, el mismo profeta dice en otra parte: “Antes de que engendre la que está en dolores y antes de que lleguen los dolores de parto, dio a luz un niño” (Is 66,7). Así dio a conocer lo inesperado e inopinado de su nacimiento de la Virgen. El mismo profeta dijo aún: “Un hijo nos ha nacido y un niño nos han dado, y recibió por nombre Admirable Consejero, Dios fuerte” (Is 9,6) (*De nativitate autem eius adhuc dicit in alio loco idem propheta: “Antequam ea quae parturit pariat, et antequam adveniant dolores parturitionis, effugit-evasit [ἐκφεύγω] masculus”, inexpectatam-et-inopinatam [ἀπροσδόκητος] per Virginem nativitatem eius indicavit*)» (Dem 54).

¹⁴³ Cf. Briggman, “Spirit-Christology in Irenaeus”, 16ss. Especial interés tiene la nota 46 en que Briggman revisa históricamente las principales posturas al respecto. Cf. de Andia, *Homo vivens*, 188-189.

Ahora bien, tras la cita de Lamentaciones, aparece otro tema de interés: la relación entre el Hijo y el Espíritu con la metáfora gnóstica de la sombra. Es interesante ver, una vez más, las diferentes interpretaciones que pueden estar detrás del texto original (que no tenemos) y sus traducciones¹⁴⁴:

«*Sombra* significa su cuerpo, pues así como la sombra viene producida por un cuerpo, así el cuerpo de Cristo fue producido por su Espíritu. Mas la voz *sombra* significa asimismo la humillación de su cuerpo y la facilidad de ser humillado. En efecto, como la sombra de los cuerpos erguidos se proyecta al suelo y es hollada bajo los pies, así el cuerpo de Cristo, echado a tierra en la Pasión, fue, por así decirlo, hollado bajo los pies (*Umbra autem dicit corpus eius: nam, quemadmodum umbra a corpore fit, ita et Christi corpus a Spiritu eius factum est. Sed et humilitatem et contemptibile* [εὐκαταφρόνητον] *corporis eius per umbram significant: nam, sicut umbra (quae est) a corporibus rectis-et-stantibus [ὀρθός] haec in terra [χαμαί] est et conculcatur, sic et corpus Christi in terra [χαμαί] cadens in passione conculcatum est*).

Llama *sombra* al cuerpo de Cristo por haber venido a ser sombra de la gloria del Espíritu que velaba. 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 salvos (*Forsitan et umbram corpus Christi nominavit, tamquam operimentum factum per Spiritus gloriam et occultans eam. Sed et multoties, transeunte Domino, ponebant (eos qui) in variis languoribus detinebantur secus viam, et super quos perveniebat umbra eius salvabantur*)» (Dem 71).

Tal como un cuerpo proyecta sombra, así el Cuerpo de Jesús proyecta la gloria de Dios, pues es «fruto producido por el Espíritu». Y como toda sombra habla de un cuerpo y de una luz, así la sombra del Cuerpo de Cristo proviene del Espíritu¹⁴⁵. Sería otra imagen para afirmar lo que ya ha dicho de otros modos: «llama flor a su cuerpo, que floreció bajo la acción del Espíritu, como antes hemos indicado» (Dem 59), comentado la profecía de la raíz de Jesús (Is 11,1-10). María es la Virgen, el bastón (signo de poder conferido) o vástago del que brotará la flor de su cuerpo y gracias a la acción del Espíritu ese cuerpo crecerá y dará fruto.

También aparece la imagen de la tienda para hablar del cuerpo de Cristo, de su humanidad¹⁴⁶:

¹⁴⁴ Briggman propone la traducción de Behr en lugar de la Robinson porque expresa con mayor claridad que de lo que Ireneo está aquí hablando es de la doble naturaleza de Jesús: «And it calls his body a “shadow”, for just as a shadow derives from a body, so the body of Christ derives from his Spirit», Briggman, “Spirit-Christology in Irenaeus”, 18.

¹⁴⁵ Cf. Orbe, “En torno al mito teológico de la sombra”, en *Scritti classici e cristiani offerti a Francesco Corsaro*, (Catania: Università degli Studi di Catania, 1994), 513-535.

¹⁴⁶ Quizá aquí Ireneo tenga de fondo el prólogo de Juan 1,14: El Verbo humanado (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) habita *como tienda* entre nosotros (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν).

«Por eso el profeta cuando dice: En aquel día levantaré la tienda de David, caída en tierra (Am 9,11), afirma claramente que el cuerpo de Cristo, nacido de David, como hemos dicho, después de la muerte es resucitado de entre los muertos. Llama tienda a su cuerpo. Y, en efecto, por estas palabras dijo también que Cristo —el cual según la carne desciende de David— será Hijo de Dios y después de su muerte resucitará y será hombre por el aspecto externo, pero Dios por el poder será juez del universo y el único justo y Redentor (*Propter hoc rursus ait propheta: “In die illa erigam [ἀνάστημι] tabernaculum David dirutum [πίπτω]”: eam quae a David, quemadmodum praediximus, carnem Christi natam, manifestum est quoniam indicabat post mortem resuscitatum a mortuis: tabernaculum enim vocatur caro. Per haec enim et quoniam qui secundum carnem ex semine David Christus erit Filius Dei dicens, et quoniam mortuus resurget, et quoniam aspectu [ὄψις] (quidem) homo, virtute autem Deus, et quomodo iudex ipse erit omnis mundi, et quomodo iustitiae solus operatur et salvator, omnia indicavit Scriptura*)» (Dem 62).

Por último, volviendo a la imagen de la sombra en Dem 71, Ireneo ha ligado la encarnación verdadera y no en apariencia, con la capacidad de afrontar el sufrimiento y la muerte, la humillación. El cuerpo de Cristo en la pasión es «echado a tierra» y «hollado bajo los pies», como ocurre con las sombras en el suelo. Pareciera que, al menos para Ireneo, asumir el dolor y la humillación está íntimamente unido a la unción. Lo veremos en el último capítulo.

Valgan estos dos ejemplos, sin entrar en mayor detalle, como indicador de la importancia que en la teología ireneana tiene admitir desde el inicio la acción del Espíritu en el nacimiento de Cristo. Cualquier planteamiento que niegue el nacimiento virginal, esto es, el nacimiento según el Espíritu, obra de Dios, conlleva de un modo u otro entender la unción del Jordán como un segundo Cristo que absorbe o se superpone al nacido de María. Nada más lejos de Ireneo: ya nació como Salvador (cf. AH III 10,4):

«En ningún lugar del Antiguo Testamento se habla de un sujeto nacido del Espíritu. El origen de Jesús como signo del Espíritu, señal de su misteriosa naturaleza celeste, constituye por tanto la razón de su dignidad altísima y única»¹⁴⁷.

Si a esto añadimos la dinámica antropológica explicada en el capítulo anterior y el profundo convencimiento de que el Verbo tomó nuestra misma carne y no otra¹⁴⁸, sería incoherente comprender una carne humana que el Espíritu Santo no abrazara desde el inicio:

¹⁴⁷ Bordoni, “*Instanze pneumatologiche di una cristologia in prospettiva universale*”, en Cesare C. Marcheselli, *Parola e Spirito. Festschrift S. Cipriani*, II (Brescia: Paidea, 1982), 1017-1041, aquí 1027. Cosa distinta sería considerar irrelevante o superfluo el nacimiento virginal en cuanto tal, sin negar el origen divino de dicho nacimiento, tal como hace J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 17ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2020), 230-231.

¹⁴⁸ Cf. Dem 31-33; AH I 9,3; III 18,7; III 21,10; III 22,2; III 23,1; IV 24,1; IV 31,2; IV 33,2,4; IV 36,6; IV 38, 1-2; IV 41,4; V 10,2; V 11,2; V 12,6; V 15,4; V 16,1-2.

«Hay pues un solo Dios, que con el Verbo y la Sabiduría hizo y armonizó todo (*Unus igitur Deus, qui Verbo et Sapientia fecit et aptavit omnia*) (...) 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, el hombre con Dios (*Est autem hic Verbum ejus, Dominus noster Jesus Christus, qui in novissimis temporibus homo in hominibus factus est, ut finem conjungeret principio, hoc est hominem Deo* / Ἔστι δὲ οὗτος ὁ Λόγος αὐτοῦ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ ἐν ἐσχάτοις καιροῖς ἄνθρωπος ἐν ἀνθρώποις γενόμενος, ἵνα τὸ τέλος συνάψῃ τῇ ἀρχῇ, τουτέστιν ἄνθρωπον Θεῶ).

(...) (Según anunciaron los profetas), por su venida en carne se realizó la mezcla y comunión de Dios y el hombre según el beneplácito del Padre (*praedicaverunt ejus secundum carnem adventum, per quem commixtio et communio Dei et hominis secundum placitum Patris facta est* / προεκήρυξαν αὐτοῦ τὴν ἔνσαρκον παρουσίαν, δι' ἧς ἡ σύγκρασις καὶ κοινωνία Θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπου κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ Πατρὸς ἐγένετο).

(...) A fin de que, abrazado el ser humano por el Espíritu de Dios, se adentre en la gloria del Padre (*Uti complexus homo Spiritum Dei in gloriam cedat Patris* / ἵνα συμπλακείς ὁ ἄνθρωπος τῷ Πνεύματι τοῦ Θεοῦ εἰς δόξαν χωρῆ Πατρὸς)» (AH IV 20,4)¹⁴⁹.

Este abrazo transformador y progresivo del Espíritu en la carne es un modo de acceso a la *commixtio et communio* entre Dios y el ser humano, realizada ya de hecho en Jesús, Verbo encarnado. Una razón más para dudar de que tras este convencimiento ireneano, inicio de comunión y abrazo para toda la humanidad, no hubiera una convicción real de que el Espíritu Santo ungió la carne de Cristo desde su concepción y no sólo desde el Jordán¹⁵⁰:

«(El Hijo de Dios) después de haber recibido la vida, hace que descienda sobre nosotros, que estábamos alejados de Él, cuando se manifestó sobre la tierra y conversó con los hombres mezclando y uniendo el Espíritu de Dios Padre con el cuerpo plasmado por Dios para que el hombre fuese a imagen y semejanza de Dios (*postquam accepisset, "detulit" nobis his qui longe sumus ab ea, quando "in terra visus est et cum hominibus conversatus est", miscens et conspergens Spiritum Dei Patris cum plasmate Dei, ut fieret homo secundum imaginem et similitudinem Dei*)» (Dem 97)¹⁵¹.

Son muchos los textos donde Ireneo presenta la encarnación como acontecimiento salvífico (histórico, dinámico) y claramente trinitario (solo posible con la intervención del Padre, el Hijo y el Espíritu):

«Allá a Jerusalén fueron enviados por Dios, por medio del Espíritu Santo, los profetas que aconsejaban al pueblo y lo convertían al Dios Omnipotente de sus padres; como heraldos de la revelación de Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, anunciaban que de la estirpe de David había de florecer Su cuerpo, para que fuese, según la carne, hijo de David —que era

¹⁴⁹ Trad. propia a partir de Orbe y González.

¹⁵⁰ Cf. Dem 31; 34; 84; 92; AH V 1,2; V 15,3-4; V 16,2.

¹⁵¹ Cf. Dem 11; 22; 55; AH IV 13,1; IV 20,4; V 1,1; V 2,1; V 6,1; V 16, 1-2.

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 en sí todas las cosas, las del cielo y las de la tierra” (Ef 1,10) (*Huc missi sunt a Deo prophetae: per Spiritum sanctum populum admonebant et convertebant ad Deum patrum omnipotentem, praecones [κῆρυξ] facti manifestationis [φανερωσις] Domini nostri Iesu Christi Filii Dei, indicantes [μηνύω] quoniam ex semine David florebit caro eius, ut sit secundum carnem (quidem) filius David, qui erat filius Abrahae, per longam successionem, secundum autem Spiritum Filius Dei praeexistens [πρόεμι] apud Patrem, ante omnem aedificationem-mundi [κτίσις] natus, et manifestatus universo mundo in fine saeculi in homine, recapitulans [ἀνακεφαλαίωμα] in seipsum omnia Verbum Dei, (quae) in caelo (sunt) et (quae) in terra*)» (Dem 30).

El Hijo que vendría anunciado por los profetas por medio del Espíritu Santo, es hijo de Abraham, hijo de David, en definitiva, Hijo del hombre. Y es de esa estirpe humana, plural y pecadora de la que toma carne; de ella florece su propio cuerpo. Y, además, según el espíritu (o en cuanto espíritu) es Dios desde siempre. Es decir, este es otro de los pasajes donde no deberíamos interpretar espíritu como Espíritu Santo, sino que el Hijo encarnado, en cuanto Dios (propio de Dios es ser espíritu y no materia) es el Verbo preexistente que recapitulará todo en Él, en Dios.

De aquí la importancia de concebir la encarnación como parte de un proceso en el plan de Dios y no reducida a un momento puntual. Desde siempre, por medio del Espíritu se anunciaba a Cristo: según la carne Hijo de Hombre y según el Espíritu Hijo de Dios. Recordemos que, especialmente a partir de san Gregorio Nazianceno, cuando la unción de la humanidad de Cristo es fruto de la divinidad del Logos y no del Espíritu Santo como tal, se pierde la dimensión trinitaria y todo queda menguado en una lectura estrechamente cristológica¹⁵².

Es decir, coincide Ireneo con parte de la patrística posterior al ver en la encarnación la primera unción de Jesús, pero se diferencia en que nuestro obispo no renuncia a la acción trinitaria, por incipiente que sea su teología.

¹⁵² Cf. Cantalamessa, “Incarnatus de Spiritu Sancto”, 117.

- **Ex Maria Virgine (AH III 19,3)**

«Nuestro Señor tomó una corporeidad idéntica a la de la primera criatura» (Dem 31). Es carne de nuestra carne, y por eso mismo, no fue nacido de mujer en apariencia o pasando por María como el agua por un tubo (cf. AH I 7,2):

«Y así como por obra de una virgen desobediente fue el hombre herido y –precipitado– murió, así también, reanimado el hombre por obra de una Virgen, que obedeció a la Palabra de Dios, recibió él en el hombre nuevamente reavivado, por medio de la vida, la vida. Pues el Señor vino a buscar la oveja perdida, es decir, el hombre que se había perdido (*Et sicut per virginem inobaudientem prostratus est homo et cadens mortuus est, sic et per Virginem, quae obaudivit verbo Dei, denuo accensus homo vita* [ἀναζωπυρέω] *recepit vitam. Venit enim Dominus perditam ovem requirere* [ἀναζητέω]. *Perierat autem homo*).

De donde no se hizo el Señor otra carne, sino de aquella misma que traía origen de Adán y de ella conservó la semejanza. Porque era conveniente y justo que Adán fuese recapitulado en Cristo, a fin de que fuera abismado y sumergido lo que es mortal en la inmortalidad. Y que Eva fuese recapitulada en María, a fin de que una Virgen, venida a ser abogada de una virgen [Eva], deshiciera y destruyera la desobediencia virginal mediante la virginal obediencia (*Et propter hoc aliud plasma* [πλάσμα] *quoddam non factus est, sed, ex illa ea quae ab Adam genus habebat nascens, similitudinem plasmationis servavit: oportebat-et-conveniebat enim recapitulari* [ἀνακεφαλαίωμα] *Adam in Christum, “ut absorptum-deglutiretur* [καταπίνω] *mortale ab immortalitate”, et Evam in Mariam, ut Virgo virginis advocata facta solveret-et-evacuaret* [ἐκλύω] *virginalem inobaudientiam per virginalem obaudientiam*).

El pecado cometido a causa del árbol fue anulado por la obediencia cumplida en el árbol, obediencia a Dios por la cual el Hijo del hombre fue elevado en el árbol, aboliendo la ciencia del mal y aportando y regalando la ciencia del bien. El mal es desobedecer a Dios; el bien, en cambio, es obedecer (*Et ea quae per lignum transgressio erat soluta est per ligni obaudientiam, qua obaudiens Deo Filius hominis clavis adfixus est* [προσηλόω] *ligno, mali (quidem) scientiam evacuans, boni autem scientiam introducens-et-adtribuens* [περιποιέω]: *malum est autem inobaudire Deo, sicut obaudire Deo bonum est*)» (Dem 33).

Sin duda, el problema no estaba en juzgar el papel de María en la historia de salvación sino en tomar en serio que la carne de Cristo proviene netamente de Ella. De acuerdo con las confesiones de fe primeras, el Hijo nace del Espíritu y de María. Signo de su divinidad y de su humanidad. Por tanto, también implica un «dejarse hacer», en palabras de von Balthasar, que nada tiene que ver con anularse o reducirse:

«La obediencia del Hijo no sólo tiene lugar después de la encarnación (la cual se habría producido por su propia actividad), sino que su obediencia soteriológica ha empezado ya con la misma encarnación (...) Este abandono no es, como hemos puesto repetidamente de relieve, una mera pasividad, sino una forma de actuación que -hablando humanamente- exige del sujeto más dominio de sí y más compromiso que ejecutar resoluciones tomadas

por uno mismo o que perseguir objetivos proyectados por uno mismo. En este abandono, el Hijo, en cuanto hecho hombre, es ahora en un aspecto un fruto del Espíritu, que lo origina *ex Maria virgine*, aunque el Espíritu sea en el plano intratrinitario el fruto de la espiración común del Padre y del Hijo»¹⁵³.

O dicho de un modo más breve: «todo el "ser hombre" de Jesús en la tierra es vida y misión en el Espíritu Santo»¹⁵⁴.

En Ireneo, el nacimiento virginal de María (o a partir de la Virgen) se torna signo de la divinidad de Jesús, tanto frente a los valentinianos como de cara a los ebionitas¹⁵⁵:

«... Y si la promesa fue del fruto de su seno —a saber un pimpollo de la concepción característica de una mujer, y no del fruto del lomo ni del fruto de los riñones, lo que es característico del varón,— era para anunciar lo que de singular y propio había en la producción de este fruto de un seno virginal procedente de David, que reina en la casa de David, por los siglos, y cuyo reino no conocerá el ocaso (*Et propter hoc de fructu ventris promissio facta est, quod est singularis-proprius [ἴδιος] mulieris conceptionis-partus [κότημα], sed non de fructu lumborum neque de fructu renum, quod est singulare-proprium [ἴδιος] viri genimen [γέννημα], ut singulare-proprium-particularem [ἴδιος] eam quae a David virginalis ventris fructificatio erat indicaretur, quae regna super domum David in saecula, cuius regni finis non erit*)» (Dem 36).

Por eso es esencial que la divinidad de Jesús no sea adquirida a lo largo de su vida o en mitad de ella, como a veces pareciera que se interpreta la teofanía del bautismo¹⁵⁶:

«¿Cómo podrán salvarse si no es Dios aquel que llevó a cabo su salvación sobre la tierra? ¿Y cómo el ser humano se acercará a Dios, si Dios no se ha acercado al hombre? ¿Cómo se librarán del nacimiento de muerte, si no son regenerados por la fe para un nuevo nacimiento que Dios realice de modo admirable e impensado, cuyo signo para nuestra salvación nos dio en la concepción a partir de la Virgen? (*Quomodo possunt salvari, nisi Deus est qui salutem illorum super terram operatus est? Et quemadmodum homo transiet in Deum, si non Deus in hominem? Quemadmodum autem relinquent mortis generationem, si non in novam generationem mire et inopinate a Deo, in signum autem salutis datam, quae est ex Virgine, per fidem regenerentur?*)».

¹⁵³ H. U. von Balthasar, *Teodramática 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo* (Madrid: Encuentro, 1993), 174-176. De hecho, en la nota 6 habla de Ireneo.

¹⁵⁴ Id., *Spiritus Creator. Ensayos Teológicos III* (Madrid: Cristiandad, 2004) 101. Critica su postura L. Ladaria, *Jesús y el Espíritu*, 61-64, tomado del artículo "La unción de Jesús y el don del Espíritu" (1990): «En efecto, sólo en virtud de esta experiencia del Espíritu es posible la encarnación (...) Pero no creo que una vez que se ha considerado la intervención del Espíritu Santo en la encarnación, se pueda hablar de "anticipación" o de simultaneidad de la misión del Espíritu respecto al Hijo en el mismo sentido», *Ibid.*, 64.

¹⁵⁵ Cf. Bushur, *Irenaeus of Lyons and the Mosaic of Christ*, 115-131; B. Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ*, 76-79; José Manuel Arróniz, "La salvación de la carne en S. Ireneo" *ScrVict* 12 (1965): 7-29.

¹⁵⁶ Cf. AH V 1,3; Orbe, "Errores de los ebionitas (Análisis de *Adv. haer.* V, 1,3)", *Marianum* 41 (1979): 147-170.

¿Cómo recibirán la adopción de Dios, si permanecen en el origen según los seres humanos en este mundo? ¿Cómo habría sido más que Salomón y que Jonás (Mt 12,41-42), y Señor de David (Mt 22,43), si hubiese sido de su misma substancia? ¿Como habría podido 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? (*Vel quemadmodum adoptionem accipient a Deo, permanentes in hac genesi quae est secundum hominem in hoc mundo? Quomodo autem plus quam Salomon aut plus quam Jona habebat et Dominus erat David, qui ejusdem cum ipsi fuit substantiae? Quomodo autem eum qui adversus hominem fortis erat, qui non solum vicit hominem, sed et detinebat eum sub sua potestate, devicit, et eum quidem qui vicerat vicit, eum vero qui victus fuerat hominem dimisit, nisi superior fuisset eo homine qui fuerat victus?*).

¿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 plasma, como hemos expuesto en el libro tercero (*Melior autem eo homine qui secundum similitudinem Dei factus est et praecellentior, quisnam sit alius nisi Filius Dei, ad cujus similitudinem factus est homo? Et propter hoc in fine ipse ostendit similitudinem Filii Dei, homo factus, antiquam plasmationem in semetipsum suscipiens quemadmodum ostendimus in eo libro qui est hoc superior*)» (AH IV 33,4)¹⁵⁷.

Ireneo nos va llevando de un lado a otro de la balanza: si insistimos en la verdadera humanidad de Cristo, nos recuerda que un simple hombre no podría salvarnos; si insistimos en su divinidad, nos recuerda que sólo desde la carne misma de Adán podría regenerarse la humanidad. Refiriéndose a los ebionitas, afirmar que si Jesús solo fue un hombre nacido de María y José, no pudo salvarnos, era dinamitar su línea de flotación. Pero, en el fondo, la dificultad mayor en uno u otro caso es aceptar la mezcla y comunión de Dios y lo humano, en Cristo y, en Él, en cada uno de nosotros. Algo que en la teología de Ireneo no puede llevarse a cabo sin la acción explícita y progresiva del Espíritu:

«Además, quienes dicen que era un simple hombre engendrado por José, perseverando en la servidumbre de la antigua desobediencia mueren, por no mezclarse [συγκραθέντες] con el Verbo de Dios Padre, ni participar de la libertad del Hijo, como él mismo dice (*Rursus autem qui nude tantum hominem eum dicunt ex Ioseph generatum, perseverantes in servitute pristinae inobaudientiae, moriuntur, nondum commixti Verbo Dei Patris, neque per Filium percipientes libertatem, quemadmodum ipse ait*): “Si el Hijo os libera, seréis libres en verdad” (Jn 8,36).

¹⁵⁷ La traducción de Orbe es ligeramente distinta, al menos en dos momentos: «¿Cómo empero dejará el nacimiento de muerte, si no es por el nuevo nacimiento admirable e impensadamente otorgado por Dios en señal de salvación (esto es) por el nuevo nacimiento (de Cristo) de la Virgen, mediante la fe?» Y después: «¿Cómo triunfó del que era fuerte sobre el hombre y no solo venció al hombre, sino que le detenía bajo su poder? ¿Y cómo triunfó de quien le había vencido, y soltó al hombre que había sido vencido, si no hubiera sido superior al hombre vencido?», *Teología de San Ireneo IV*, 456. Un comentario detallado de este texto, cf. Id., “En torno a los ebionitas (Ireneo, AH IV 33,4)”, *Aug 33* (1993): 315-337.

Desconociendo al Emmanuel nacido de la Virgen (Is 7,14) se privan de su don, que es la vida eterna (Jn 4,10.14); no recibiendo al Verbo de la incorrupción, permanecen en la muerte carnal; y son deudores de la muerte, no recibiendo el antídoto de la vida (*Ignorantes enim eum qui ex Virgine est Emmanuel, privantur munere eius quod est vita aeterna; non recipiens autem Verbum incorruptionis, perseverant in carne mortali et sunt debitores mortis, antidotum vitae non accipientes*). A ellos les dice el Verbo, exponiéndoles el don de su gracia: “Yo dije: todos sois dioses e hijos del Altísimo; pero como hombres moriréis” (Sal 82[81],6-7).

Esto dijo a quienes no recibían el don de la filiación adoptiva, sino menospreciando la encarnación por la concepción pura del Verbo de Dios, privan al hombre de su elevación hacia Dios, y así desagradecen al Verbo de Dios hecho carne por ellos (*Ad eos indubitate dicit qui non percipiunt munus adoptionis, sed contemnunt incarnationem purae generationis Verbi Dei, fraudulentas hominem ab ea ascensione quae est ad Deum et ingrati existentes Verbo Dei qui incarnatus est propter ipsos*).

Para eso se hizo el Verbo hombre, y el Hijo de Dios Hijo del Hombre, para que el hombre mezclándose [*συγκραθεῖς*] con el Verbo y recibiendo la filiación adoptiva, se hiciese hijo de Dios (*Propter hoc enim Verbum Dei homo, et qui Filius Dei est Filius hominis factus est, <ut homo>, commixtus Verbo Dei et adoptionem percipiens, fiat filius Dei*).

Porque no había otro modo como pudiéramos participar de la incorrupción y de la inmortalidad, a menos de unirnos a la incorrupción y a la inmortalidad. ¿Pero cómo podíamos unirnos a la incorrupción y a la inmortalidad, si primero la incorrupción y la inmortalidad no se hacía cuanto somos nosotros, “para que se absorbiese” lo corruptible en la incorrupción y “lo mortal” en la inmortalidad (1Cor 15,53-54; 2Cor 5,4) “para que recibiésemos la filiación adoptiva” (Gal 4,5)? (*Non enim poteramus aliter percipere incorruptelam et immortalitatem nisi aduniti fuisset incorruptelae et immortalitati nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absorberetur quod erat corruptibile ab incorruptela et quod erat mortale ab immortalitate, uti filiorum adoptionem perciperemus?*)» (AH III 19,1)¹⁵⁸.

Bien podemos seguir comentando ambos textos conjuntamente (AH IV 33,4 y AH III 19,1), especialmente porque coinciden, desde diversos contextos, en el tema que nos ocupa: la progresiva deificación de la carne en comunión con Dios, la iniciativa divina para este misterio y el papel central que juega nacer de María Virgen¹⁵⁹:

«Han predicado al Emmanuel venido de una Virgen (Is 7,14), manifestaban la unión [*ἔνωσιν*] del Verbo de Dios con su plasma; porque el Verbo se hará carne, y el Hijo de Dios Hijo del Hombre. Siendo él puro, abre puramente la matriz pura que regenera a los hombres para Dios, la cual él mismo hizo pura; y así el «Dios fuerte» (Is 9,6) que se hizo lo que nosotros somos, tiene un origen inenarrable (*Qui eum ex Virgine Emmanuel praedicabant adunionem Verbi Dei ad plasma ejus manifestabant; quoniam Verbum caro erit*

¹⁵⁸ Cf. AH III 21,1.

¹⁵⁹ Cf. AH III 19,1.2; III 21,1.10; IV 33,11; V 1,3.

et Filius Dei Filius hominis, purus pure puram aperiens vulvam eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit; et hoc factus quod et nos, "Deus forti" (Is 9,6), et inenarrabile habet genus)» (AH IV 33,11).

Como nos hace caer en cuenta Orbe, el uso de los tiempos verbales nos indican también la concepción ireneana: El seno de María regenera (en presente) a los seres humanos, mediando un nuevo nacimiento para Dios. El Verbo siendo puro, abrió (pasado) y purificó su seno al nacer de Ella. Una vez más, lo que ocurrió en la encarnación del Verbo, *ex* María y por obra del Espíritu Santo, sigue sucediendo hoy, en cierta manera, en cada creyente, «como si la reconciliación fuera de Carne a carne»¹⁶⁰.

Expresa la indudable intervención divina porque nadie concibe que una Virgen, por sí sola, pueda ser cauce de vida y nuevo nacimiento sin la *virtus Dei, Spiritus sanctus*:

«The virgin birth is to show God's gracious act to the world (...) [It indicates] the creative work of the Holy Spirit, as when God created the heavens and the earth in Genesis. Jesus' conception is the start of a new genesis and a new creation that will give humans the hope that God is with them. When the Holy Spirit comes upon his people, something both extraordinary and new will happen (...) The Holy Spirit, who came upon Mary and created the human Jesus in her womb, then came upon Jesus' disciples and empowered them to become his witnesses»¹⁶¹.

Otro tema que se repite en ambos textos, AH IV 33,4 y III 19,1 es la adopción filial. Tema al que ya aludimos en los capítulos anteriores, especialmente al hablar de la acción del Espíritu Santo y el Hijo en los creyentes. Un proceso dado en la misma carne humana y no en hombres perfectos, superiores o de otra substancia, sino en el ser humano creado, vivificado y llamado a crecer progresivamente a imagen y semejanza de Dios.

Del otro lado están los que sólo consideran la divinidad de Cristo y reducen lo humano a pura apariencia, especialmente los valentinianos¹⁶²:

«(Jesucristo) volvió a unir [ἵνωσεν] al hombre con Dios (*Haerere itaque fecit et adunivit, quemadmodum preadiximus, hominem Deo*). 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.

¹⁶⁰ Orbe, "En torno a los ebionitas", 325. Behr interpreta la imagen de un modo más restrictivo esta vez, aplicándolo a la Iglesia, cf. "The Pure One Opening the Pure Womb: Christology, Ecclesiology and Anthropology in St Irenaeus of Lyons", conferencia impartida en *Irénee de Lyon ou l'unité en question. Colloque Scientifique International* (Lyon, UCLY, 8-10 octubre 2020), no publicada.

¹⁶¹ Phanon, "The work of the Holy Spirit", 47.

¹⁶² Cf. AH I 9,3; I 24,2,4; II 22,4; II 32,4; III 16,1; III 18,6,7; IV 33,5; V 1,2.

Y si el hombre no hubiese sido unido [συνηνώθη] a Dios, no podría haber participado [ἠδυνήθη] de la incorrupción. Convenía, pues, que el Mediador entre Dios y los hombres (1Tim 2,5) por su propia familiaridad condujese ambos a la familiaridad, amistad y concordia mutuas, para que Dios asumiese al hombre y el hombre se entregase a Dios (*Et nisi homo cunitus fuisset Deo, non potuisset particeps fieri incorruptibilitatis. Oportuerat enim Mediatorem Dei et hominum per suam ad utrosque domesticitatem in amicitiam et concordiam utrosque reducere, et facere ut et 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 con él, si él, su Verbo, no hubiese entrado en comunión con nosotros haciéndose carne (Jn 1,14)? Por eso pasó a través de todas las edades, para restituir a todos la comunión con Dios (*Qua enim ratione filiorum adoptionis eius particeps esse possemus, nisi per Filium eam quae est ad ipsum recepissemus ab eo communionem, nisi Verbum eius communicasset nobis caro factum? Quapropter et per omnem venit aetatem, omnibus restituens eam quae est ad Deum communionem*).

Así pues, quienes dicen que se manifestó en apariencia, no naciendo en la carne ni haciéndose verdaderamente hombre, todavía están bajo la antigua condena (*Igitur qui dicunt eum putative manifestatum, neque in carne natum vere hominem factum, adhuc sub veteri sunt damnatione*).

(...) Así, el Verbo de Dios se hizo hombre, según también dice Moisés: “Dios, sus obras son verdaderas” (Dt 32,4). Pero si no se hizo carne sino apariencia de carne, entonces no era verdadera su obra. ¡No! Lo que parecía, eso era: el Dios del hombre recapitulaba en sí su antigua plasmación para dar muerte al pecado, dejar vacía la muerte (2Tim 1,10) y vivificar al hombre. Y por eso sus obras son verdaderas (*Sic igitur Verbum Dei homo factus est, quemadmodum et Moyses ait: “Deus, vera opera eius”. Si autem non factus caro parebat quasi caro, non erat verum opus eius. Quod autem parebat, hoc et erat, Deus hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut occideret quidem peccatum, evacualet autem mortem et vivificaret hominem: et propter hoc vera opera eius*)» (AH III 18,7).

La verdad o apariencia de la venida en carne de Cristo no afecta exclusivamente a la encarnación en sí: pone en juego toda la verdad de Dios y sus obras. Sólo si Dios es verdadero Dios y no aparente, actúa con verdad y no con apariencia. Y esto se extiende como criterio a toda la obra de salvación: la creación del ser humano, su vivificación (recordemos la estrecha vinculación que este concepto tiene con el Espíritu Santo para Ireneo, tal como comentamos en el capítulo anterior) y resurrección o encuentro pleno con Dios.

«También juzgará a los que lo introducen como apariencia (*Judicabit autem et eos qui putativum inducunt*). ¿Cómo se imaginan poder argumentar con verdad cuando su maestro fue aparente? O ¿cómo pueden sostener algo sólido recibido de aquel si era apariencia y no verdad? ¿Cómo pueden participar de la salvación, si aquel en quien ellos dicen creer se manifestó a sí mismo como aparente? (*Quemadmodum enim ipsi vere se putant disputare, quando magister eorum putativus fuit? Aut quemadmodum firmum quid possunt habere ab eo, si putativus et non veritas erat? Quomodo autem vere ipsi salutem participare possunt, si*

ille in quem credere se dicunt semetipsum putativum ostendebat?) En consecuencia, todo cuanto ellos enseñan es apariencia y no verdad (*Putativum est igitur et non veritas omnia apud eos*)» (AH IV 33,5)¹⁶³.

3.2 Desde la encarnación hasta el bautismo

Es bien sabido que Ireneo formula su teología como respuesta a los errores heréticos. El misterio de la encarnación, ciertamente, es un *imán* de posibles distorsiones, ya sea por exceso o por defecto (cf. 1Jn 4,3). La fe de la Iglesia y en esto Ireneo es claro referente: ha hecho difíciles equilibrios para mantener la postura más *i-lógica* (valga la expresión): Jesús es verdaderamente hombre y verdaderamente Dios desde su nacimiento. Seguramente hubiera sido más fácil presentar un Jesús humano que en el Jordán recibe una especial unción del Espíritu Santo, constituyéndolo en Cristo, Mesías, Hijo de Dios. O al revés: El Verbo preexistente que nos salva toma apariencia humana para acercarse a la humanidad perdida y mostrar de nuevo el poder de Dios.

Puesto que no se plantea duda alguna de que Ireneo rechaza las dos posturas, indagemos la relación y la acción propia del Padre, el Hijo y el Espíritu en este misterio en el que se enraíza nuestra fe. Para Ireneo, toda la economía salvífica es trinitaria y desde ese presupuesto, es Dios mismo, son las *tres personas* quienes intervienen siempre y se acompañan mutuamente en las acciones que a cada uno le son propias:

«También están locos los ebionitas cuando rechazan la unión de Dios y del hombre [ἔνωσιν τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ἀνθρώπου], porque no lo reciben por la fe en su ánimo, sino que perseveran en la vieja levadura de su origen (cf. 1Cor 4,7) y no quieren comprender que el Espíritu Santo vino a María, y el poder del Altísimo la cubrió con sombra [Πνεῦμα ἅγιον ἐπιῆλθεν ἐπὶ τὴν Μαρίαν καὶ δύναμις Ὑψίστου ἐπεσκίασεν αὐτῇ]. Por eso el que fue engendrado es santo e Hijo de Dios Altísimo, Padre de todas las cosas, el cual, llevando a cabo la encarnación, reveló un nuevo nacimiento (*Vani autem Ebionaei, unionem Dei et hominis per fidem non recipiens in suam animam, sed in veteri generationis perseverantes fermento, neque intellegere volentes quoniam Spiritus sanctus advenit in Mariam et virtus Altissimi obumbravit eam, qua propter quod generatum est sanctum est filius Altissimi Dei Patris omnium, qui operatus est incarnationem ejus et novam ostendit generationem*).

(...) De esta manera ellos condenan la mezcla [σύγκρασιν] del vino celeste, y quieren ser sólo agua mundana, y por eso no aceptan que Dios entre en mezcla [σύγκρασιν] con

¹⁶³ Trad. propia a partir de Orbe y González.

ellos¹⁶⁴; sino que perseveran en aquel Adán vencido y echado del paraíso (*Reprobant itaque hi commixtionem vini caelestis et sola aqua saecularis volunt esse, non recipientes Deum ad commixtionem suam, perseverantes autem in eo qui victus est Adam et projectus est de paradiso*).

No se dan cuenta que, como desde el principio el aliento de vida que Dios sopló en Adán, al unirse [ένωθεισα] con la criatura plasmó al ser humano, mostrándolo animal racional, así también al final el Verbo del Padre y el Espíritu de Dios, unido [ένωθεν] a la antigua substancia plasmada en Adán, le hizo viviente y perfecto, capaz del Padre perfecto (*Non comtemplantes quoniam, quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea quae fuit a Deo aspiratio vitae unita plasmati animavit hominem et animal rationabile ostendit, sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem*).

(...) Al final, no por deseo de la carne ni por deseo de varón (Jn 1,13), sino por el beneplácito del Padre, sus manos llevaron a plenitud al hombre viviente, para que se haga conforme a la imagen y semejanza de Dios (*Et propter hoc in fine non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri sed ex placito Patris manus ejus vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei*)» (AH V 1,3)¹⁶⁵.

Citamos este riquísimo texto, aunque ahora sólo quisiéramos ilustrar cómo ni el Padre ni el Hijo ni el Espíritu quedan al margen de la encarnación: es el Espíritu Santo el que *llega* a María (*Spiritus sanctus advenit in Mariam*), el engendrado es Hijo del Padre desde el vientre materno. Y en esta unión (*commixtionem*) de Dios y el ser humano, son el Verbo y el Espíritu (sus manos) quienes se unen a la substancia humana capacitándola para llegar al Padre, tal como Él desea (cf. AH III 18,7). No vemos razón alguna para interpretar que este tiempo final (*in fine*) se refiera al final escatológico y glorioso y no a la plenitud de los tiempos mesiánicos, es decir, al tiempo en que Dios hecho carne irrumpe en nuestra historia.

Coincidimos en este caso con Orbe, Mambrino y Rousseau al entender que aquí Ireneo está hablando del Espíritu de Dios como persona y no como naturaleza divina del Verbo¹⁶⁶:

¹⁶⁴ Es curioso que apareciendo la misma palabra tanto en el texto latino como en el griego (*commixtionem / σύγκρασις*), C. I. González traduzca *mezcla* al hablar del agua y el vino y *comunión* para referirse a la relación entre Dios y el ser humano. Nosotros preferimos respetar la iguldad del término como sí hace Rousseau en la traducción francesa: *mélange*. Algo similar ocurre en el siguiente párrafo al hablar de unión (*unita – adunitus / ένωθεισα – ένωθεν*). No es un detalle menor, puesto que además nos encontramos una cuestión gramatical que podría conllevar un cambio de sentido, como señala Orbe, *Teología de San Ireneo* I, 97-105. ¿*Vino caelestis* es un genitivo referido a *commixtio* o al verbo *reprobant*? Orbe opta por unirlo al verbo; a él nos remitimos para su análisis. De ese modo, su traducción es: «Condenan éstos como indigno de la mezcla el vino bajado del cielo y se empeñan en que sea pura agua mundana, al no dar cabida a Dios en su mezcla y persistir en el Adán aquel que fue vencido y expulsado del Paraíso», *Ibid.*, 97. 105.

¹⁶⁵ Trad. propia a partir de Orbe y González.

¹⁶⁶ Cf. Orbe, *Teología de San Ireneo* I, 107; Mambrino, “Les deux mains de Dieu”, 365; Rousseau, *Contre les hérésies Livre V* (SC 152, 209 ss).

«[Alude a la mutua acción] del Espíritu de Dios con la carne de Cristo (...) El *Spiritus Dei* informa en Cristo a la sustancia terrena, para dotarla de semejanza perfecta (*forma Dei*) (...) Alude al Mesías dotado en carne de la plenitud del Espíritu de Dios y capaz de infundirlo a sus hermanos, para levantarlos a su misma Vida y perfección (...) Cristo anticipa, en carne, la Vida divina que comunicará -en la consumación- a los hombres, para hacerlos como Él “vivos hombres” (...) Del “Viviente hombre” de ahora -V 1,3- al homónimo de IV 20,7 no hay diferencia cualitativa. La hay de cantidad y de tiempo»¹⁶⁷.

Por tanto, este progresivo ir llevando a plenitud al hombre viviente, a imagen y semejanza de Dios es la progresiva acción trinitaria y salvífica que el mismo Jesús vivió en carne propia de un modo particular e inusitado.

De la polémica ya comentada a partir de Mühlen, que rechaza la relación patristica entre encarnación y bautismo y la progresiva desaparición teológica del bautismo a partir del siglo IV en respuesta a las herejías arrianas, se pueden sacar diversas conclusiones. A nuestro juicio, en lo que a Ireneo se refiere, no podemos decir que no considere la encarnación como un momento de acción explícita del Espíritu Santo, el único y el mismo Espíritu. Tampoco que, en fidelidad a los evangelios, Jesús sea *el Cristo* sólo a partir del bautismo. Indirectamente, tampoco tendría sentido afirmar que el Espíritu actuando en la encarnación en el vientre de María haya permanecido aletargado o inmóvil -sin ninguna consecuencia en la humanidad de Jesús- hasta el Jordán, conclusión a la que sí parece llegar Cantalamessa¹⁶⁸.

Ya señalamos que según Briggman, para Ireneo la unción de la humanidad de Cristo por el Espíritu conlleva un «empoderamiento no cualitativo de su humanidad para el cumplimiento de la misión cristológica». Los dos cambios sustanciales (cualitativos) en la humanidad de Jesús se dan en la encarnación «como resultado de su unión con el Verbo» y en la glorificación «cuando la incorruptibilidad propia de la unión con el Verbo llega a ser comunicable» gracias a la unción del Espíritu recibida en el Jordán. Es decir, se convierte en «principio salvífico para el resto de la humanidad»¹⁶⁹:

«While Jesus' humanity experienced no qualitative change at the time of his anointing in the Jordan, it did undergo one qualitative change before, and one after, that anointing. His humanity received the quality of incorruption in full at the time of, and as a result of, its union with the Word in the Incarnation. The second qualitative change occurred at his

¹⁶⁷ Orbe, *Teología de San Ireneo I*, 108.

¹⁶⁸ Cf. *“Incarnatus de Spiritu Sancto”*, 124.

¹⁶⁹ Id., *“The Holy Spirit as the Unction”*, 171, traducción propia.

glorification, when the Holy Spirit rendered the incorruptibility proper to his own flesh communicable to the rest of the human race»¹⁷⁰.

Sería esta una diferencia esencial con Orbe, ya que Briggman argumenta en contra de que la humanidad de Jesús lograra un cambio cualitativo por la unción del Espíritu en el Jordán (logrando aquí el principio físico de vida divina). Fabbri, de modo similar, afirma: «Jesús posee la vida divina desde su Encarnación por la unión con el Verbo, pero su Humanidad sólo por el Bautismo es capaz de hacer participar de esa vida a los demás. Por eso, Ireneo cree poder afirmar que hasta ese momento la humanidad del Señor no poseía el Espíritu»¹⁷¹. Conclusión, cuanto menos, contradictoria y más pobre en matices que la de Briggman, como veremos más adelante.

Los múltiples estudios sobre esta temática en Ireneo llegan a conclusiones de lo más variado. Lo cual conlleva, finalmente, a tener que hablar de una sucesión de diversas unciones y retrasar los efectos de dicha unción en Jesús hasta después de su glorificación.

Resumimos brevemente las diversas perspectivas que distinguen cualitativamente encarnación y bautismo:

- Para Orbe, la humanidad de Cristo es santificada o adoptada filialmente en el bautismo. Por eso, según él, Ireneo lee la resurrección como resultado directo de esta unción bautismal. Postura secundada por Romero Pose¹⁷².
- Para Fantino, el momento decisivo para comunicar la adopción filial es la encarnación, donde se da una especialísima participación en la filiación del Hijo. Y deja abierta la posibilidad de que Ireneo contemple una posesión plena del Espíritu desde la encarnación o más bien una recepción progresiva de la misma¹⁷³.
- De Andia entiende la encarnación, bautismo y resurrección como tres momentos clave de la existencia de Jesús, donde claramente se daría una progresiva recepción del Espíritu. Esta posición, también defendida por Smith, compatibiliza mejor con nuestra

¹⁷⁰ Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 60.

¹⁷¹ Fabbri, "El Bautismo de Jesús", 13. Cf. Orbe, *Introducción II*, 670-676.

¹⁷² Cf. Orbe, "El Espíritu en el bautismo de Jesús", 692; Id., *Introducción II*, 666-673; Romero Pose, *Anotaciones*, 104: «Es en el bautismo del Jordán cuando la carne de Jesús es ungida con el Espíritu Santo, cuando es ungido el Verbo encarnado en cuanto hombre. Esta unción ... no tiene lugar ni en Belén ni en Nazaret sino en el Jordán, cuando el Verbo ha llegado, como hombre, a la madurez y mira directamente a la salvación de la humanidad».

¹⁷³ Cf. Fantino, *La théologie d'Irénée*, 224.

tesis, aunque en este momento nosotros no abordaremos la resurrección más que como el horizonte de plenitud de la unción y sus efectos:

«La chair ou de l'humanité du Verbe qui est de plus en plus saisie par l'Esprit jusqu'au point où elle devient, dans la gloire, source du don de l'Esprit (...) Entre l'incarnation et la glorification, il y a une transformation de la chair du Christ qui correspond à un envahissement de plus en plus grand de l'Esprit: l'Esprit qui était "uni et mêlé à la chair" dès la conception du Christ, a oint cette même chair au baptême et l'a ressuscitée après la mort, l'élevant dans la gloire auprès du Père»¹⁷⁴.

Podemos decir, entonces, que hay una acción del único Espíritu Santo, que se da en la medida que cada ser humano puede recibirlo y con los matices y finalidades que cada situación requiere. Por eso siendo la misma no es siempre igual; es progresiva, porque la carne solo puede acoger su dinamismo en la medida que va creciendo y el mutuo acostumbramiento se va haciendo connatural. Por el mismo motivo, los efectos se manifiestan en la medida que el mismo Espíritu va transformando su debilidad y la carne se abre libremente a su divinidad (cf. AH V 9,2). Antes de continuar, quizá convenga contrastar brevemente cómo entender la existencia de varias unciones y la expresión progresiva de sus efectos hasta la plenitud de la gloria.

- **De diversas unciones a una única unción progresiva**

Orbe es uno de los autores que distingue nítidamente encarnación y bautismo en cuanto a los efectos del Espíritu (unción) se refiere: por la encarnación el Verbo se hace carne y por el bautismo el Verbo encarnado es ungido en su naturaleza humana¹⁷⁵. De hecho, curiosamente, Orbe habla de la carne de Jesús «perfeccionada y salvada» en el momento en que desciende el Espíritu sobre Él en el bautismo, impidiendo cualquier progreso libre y dinámico de su carne guiada por el Espíritu y contradiciendo, a nuestro juicio, el núcleo de la antropología ireneana que él mismo ha desentrañado magistralmente¹⁷⁶.

¹⁷⁴ De Andia, *Homo vivens*, 186. 201. Esta progresión en la recepción del Espíritu es también afirmada por Smith, cf. "The Baptism of Jesus", 640. Una deificación progresiva hasta la Resurrección que después retomarán Padres como Gregorio de Nisa frente a la posición más estática de Gregorio Nacianceno, según Smith, cf. *Ibid.*, 641.

¹⁷⁵ Cf. Orbe, *Introducción II*, 666.

¹⁷⁶ Cf. Id., *La unción del Verbo*, 632-633; Id., "El hombre ideal en la teología de San Ireneo", *Gr* 43 (1962): 449-491; Id., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, 441-545. Según Raquel Oliva, Orbe distingue finalmente tres unciones: la primera intratrinitaria al Hijo preexistente, otra prebautismal en la humanidad de Jesús y otra bautismal en el Jordán, cf. *El Espíritu santo en los Misterios en la carne, en las obras espirituales de Antonio Orbe*

De ser así, puesto que ya se deificó la carne en la humanidad de Cristo plenamente «salvada» en el Jordán, ¿qué aporta pasar por la cruz y la resurrección? Más aún: ¿qué sentido salvífico tiene afirmar que Jesús fue pasando por todas las edades y circunstancias por las que nosotros pasamos?

Fabbri defiende en Ireneo una doble unción: la del Verbo al tomar la naturaleza humana y la del Espíritu en el Jordán ungiendo su humanidad, constituyéndole en el Cristo y pudiendo así comunicar desde ese momento el Espíritu a todos los demás. Incluso afirma comentando AH III 18,3 que ambas unciones son complementarias y que la relación más obvia de la unción del Espíritu con el bautismo es la encarnación. Finalmente, deja indicada una tercera, puesto que, en el fondo, esa doble unción o doble bautismo es reflejo de una primera unción intratrinitaria¹⁷⁷.

Nos surgen varias cuestiones al respecto que a nuestro parecer son erróneas. En primer lugar, habla de «dos descensos del Espíritu» como acciones claramente separadas y autónomas: encarnación y bautismo. Además, pareciera que identifica ambiguamente al Verbo con el Espíritu que unge cuando habla de «triple unción bautismal» unida a tres nombres: eternamente llamado Hijo, como Verbo encarnado Jesús y en el Jordán, Cristo. Pero, a la vez, no tiene problema en afirmar que la unción del Jordán no tiene efecto real en Cristo (su carne ya está plenificada al unirse al Verbo), sino que únicamente se requiere para comunicar el Espíritu a la humanidad¹⁷⁸.

En el fondo Orbe estaría en la misma posición puesto que distingue entre *Logos-sarx* (encarnación) y *Pneuma-sarx* (bautismo)¹⁷⁹. Una vez más, depende en gran medida del modo en que se interprete el concepto de Dios y de Espíritu Santo: si no se percibe que Ireneo esté hablando del Espíritu Santo sino de una fuerza divina en Lc 1,35, la conclusión lógica será después que no hay verdadera unción en la encarnación, pues es la divinidad del Verbo quien plasma por sí sola la humanidad que asume¹⁸⁰.

(Madrid: San Dámaso, 2015), 307. Aunque nosotros partimos de la teología de Ireneo, no de la de Orbe, creemos oportuno considerar la posición de tan decisivo autor.

¹⁷⁷ Cf. Fabbri, “El bautismo de Jesús”, 26. 30-31. 37.

¹⁷⁸ Cf. Fabbri, “El bautismo de Jesús”, aquí 19. 26, nota 51; 38, nota 87.

¹⁷⁹ Cf. Id., *Introducción* II, 670.

¹⁸⁰ Cf. Orbe, *Teología de San Ireneo* I, 94.; Id., *Introducción* II, 666; Smith, “The Baptism of Jesus”, 630; Fabbri, “El bautismo de Jesús”, 12-13. Esta postura, contraria a la nuestra, suele apoyarse también en AH V 1,3.

En último término, la cuestión es considerar unción a la primera unión entre el Espíritu y la carne de Cristo o no: por eso Smith no la considera propiamente y afirma que no es comunicable a la humanidad y por eso, es necesaria la unción del Jordán para que tal comunión humano-divina llegue a nosotros¹⁸¹.

Merecerían un tratamiento especial la llamada «unción cósmica o trascendental» y la resurrección o glorificación. Ambas quedan fuera de los límites establecidos en nuestro estudio, pero creemos oportuno exponer brevemente nuestra postura ante ambas, de modo coherente con la unción progresiva y abriendo la posibilidad a futuros trabajos.

- **¿Una unción cósmica?**

En cuanto a la controvertida unción cósmica, Fabbri interpreta a partir de Dem 49 y 53 que Ireneo considera como primera unción la generación eterna del Verbo¹⁸². Orbe retoma esta idea, basándose en Dem 47 y 53 y habla de una unción trascendental del Verbo; es la postura que más apoyos ha recabado¹⁸³. Parémonos a considerar esta posible unción intratrinitaria a partir de Dem 47:

«El Padre, pues, es Señor y el Hijo es Señor; es Dios el Padre y lo es el Hijo, porque el que ha nacido de Dios es Dios. Así según la esencia de su ser y de su poder, hay un solo Dios; pero, al mismo tiempo, en la administración de la economía de nuestra redención, Dios aparece como Padre y como Hijo. Y dado que el Padre del Universo es invisible e inaccesible a los seres creados, es por medio del Hijo como los destinados a acercarse a Dios deben conseguir el acceso al Padre. David, clara y patentemente, se expresó de este modo a propósito del Padre y del Hijo: “Tu trono, oh Dios, permanece para siempre; tú has amado la justicia y detestado la iniquidad, por eso Dios te ha ungido con óleo de alegría más que a tus compañeros” (Sal 44).

Esto significa que el Hijo, en cuanto Dios, recibe del Padre, es decir, de Dios, el trono de un reino eterno y el óleo de la unción más que sus compañeros. El óleo de la unción es el Espíritu Santo con el que es ungido, y “sus compañeros” son los profetas, los justos, los apóstoles y todos los que participan del reino, es decir, sus discípulos (*Filium enim, quippe qui Deus est, accipere a Patre, hoc est a Deo, thronum aeterni regni et oleum unctionis est Spiritus, quo unctus est, participes eius. Oleum autem unctionis est Spiritus, quo unctus est,*

¹⁸¹ Cf. Smith, “The Baptism of Jesus”, 629.

¹⁸² Cf. Fabbri, “El bautismo de Jesús”, 31-35.

¹⁸³ Cf. Orbe, *La Unción del Verbo*, 502-511. Apoyarían esta propuesta: Daniel Vigne, *Christ au Jourdain. Le Baptême de Jésus dans la Tradition Judeo-Chrétienne* (Paris: Peeters, 1992), 80-81; De Andia, *Homo vivens*, 191-192; McDonnell, *The Baptism of Jesus*, 58. 119; Juan José Ayán Calvo, “Ungido antes del tiempo para ungir la creación. De Justino a Ireneo”, en *La unción de la Gloria*, 5-19.

participes autem eius (sunt) prophetae et iusti et apostoli et omnes qui accipiunt participationem [μετέχω] regni eius, hoc est discipuli eius)» (Dem 47).

Para Orbe, la unción de la que Ireneo habla aquí no puede ser la misma que la que leímos en AH III 9,3, pues ahora se remite al Sal 44 y allí lo hacía a Is 11 y 61. Aquí ungido en cuanto Dios y allí ungido en cuanto hombre. Con esta doble unción, Orbe analiza Dem 53 y encuentra confirmadas las dos unciones, una activa en cuanto el Verbo es Dios y unge todas las cosas y otra pasiva en cuanto el Verbo encarnado es ungido como hombre:

«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; 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. Significó que sería verdadero hombre por el hecho de comer y por llamarle «el infante», y hasta por imponerle su nombre. Ya que éste es un extravío aún del que ha nacido. En hebreo tiene un doble nombre: Mesías-Cristo y Jesús-Salvador. Estos dos nombres indican las obras que había de realizar.

En efecto, ha recibido el nombre de Cristo, porque el Padre por su medio y teniendo en cuenta su venida como hombre ha ungido y dispuesto todas las cosas, porque fue ungido por el Espíritu de Dios su Padre (*Christus enim nominatus est, quia unxit et ornavit omnia per eum Pater, et in (eo qui) secundum hominem (est) adventu eius quia unctus est Dei et Patris sui Spiritu*),

como afirma refiriéndose a Sí mismo en Isaías: “El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuenta que me ha ungido para llevar la buena noticia a los pobres” (Is 61,1). Y el nombre de “Salvador” porque es causa de salvación para todos los que, desde entonces, fueron liberados por Él de toda enfermedad y de la muerte; para los que habían de creer en él después de ellos es también dador de salvación eterna» (Dem 53).

Es decir, para Orbe, Ireneo propone una primera unción pasiva por la que el Padre, por medio del Espíritu unge al Verbo eterno y así Él puede ungir todo el universo. Por eso, la segunda unción del Verbo encarnado es activa y de su carne ungida puede comunicar la unción a cuantos creen en Él. Esta segunda unción, según Orbe, es la unción del Jordán¹⁸⁴.

La primera debilidad de este argumento es identificar el Sal 44 referido al Verbo preencarnado, tanto en Dem 47 como en AH IV 33,11, un largo texto donde Ireneo recuerda

¹⁸⁴ Cf. Orbe, *La Unción del Verbo*, 510-516. Rechazaron este planteamiento tanto Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée*, 175-179, como Rousseau, *Contre les hérésies Livre III* (SC 210), 248-252 y Briggman, “The Holy Spirit as the Uncion”, 178ss.

las diversas profecías sobre la encarnación de Cristo. Coincidimos con Rousseau y Briggman que califican de grave error confundir que Ireneo habla de la unción del Verbo *que es* Dios, con el Verbo *en cuanto* Dios¹⁸⁵. Si no aceptamos como premisa que Ireneo está hablando del Verbo preencarnado, la interpretación de Dem 53 cambia totalmente.

Además, Briggman detecta otra sutil incongruencia en el argumento de Orbe: definir la naturaleza de la unción en base al propósito de la misma¹⁸⁶. Dice Orbe:

«El fin de la unción define su índole. Para evangelizar a humildes sólo pudo recibirla en naturaleza humilde, proporcionada a su misión y mediación con humildes. Si tratara de evangelizar y salvar a los ángeles, el Hijo de Dios habría sido bautizado en Espíritu, en cuanto Ángel (...) Bien entendido que si la unción se destinara sin más al Universo creado, no tenía por qué haberle recibido el Verbo en su naturaleza humana. En definitiva, los propios fragmentos orientados hacia la unción del Verbo en su naturaleza humana autorizan la posibilidad de una unción superior. Queda en ellos margen para la unción del Verbo en cuanto Dios, y por lo menos en cuanto creador y salvador del Universo: en un sentido trascendental, previo a su mediación con los hombres»¹⁸⁷.

Como hipótesis teológica no tenemos nada que decir. Pero adjudicar a Ireneo tal argumentación nos parece excesivo, simplemente porque Ireneo no dice nada de esto. Más aún, Orbe continúa aportando textos como Dem 52 (se habla del Verbo preexistente) como si siguieran hablando de la unción en algún sentido y no parece que sea así¹⁸⁸.

Ahora bien, la crítica de Briggman es más de fondo: tal como explicamos en el capítulo 1, Ireneo es sumamente cuidadoso para eliminar toda sospecha de múltiples naturalezas, en confrontación con los gnósticos. Como decíamos, para Ireneo solo hay dos opciones: lo creado y el Creador. Teorizar con diferentes naturalezas creadas (la humana y la cósmica) con entidad suficiente para determinar el tipo de unción, no aparece dicho en ningún lugar por Ireneo. De hecho, si así fuera, estaría contradiciendo el principio teológico que define a Dios Creador frente a todo lo demás, creado:

«El Profeta Isaías a su vez afirma: *Así dice el Señor Dios al Ungido, mi Señor, a quien yo he tomado de la diestra para que le obedezcan las naciones* (Is 45,1). En cuanto a la afirmación de que el Hijo de Dios es llamado *Ungido* y rey de las naciones, es decir, de todos los hombres, David repite que Él es y es llamado Hijo de Dios y rey de todos con estas palabras:

¹⁸⁵ Cf. Briggman, "The Holy Spirit as the Unction", 178.

¹⁸⁶ Cf. Briggman, "The Holy Spirit as the Unction", 179-180.

¹⁸⁷ Id., *La Unción del Verbo*, 510-511.

¹⁸⁸ Algo similar ocurre con la llamada crucifixión cósmica, término acuñado por Orbe y no por Ireneo. Cf. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución* (Roma: PUG, 1956), 213-241. J.J. Ayán Calvo corrobora la propuesta de Orbe y la amplía en *La Promesa del Cosmos*, 45-48.

El Señor me ha dicho: tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy. Pídeme y te daré en herencia las naciones; te daré en propiedad los confines de la tierra (Sal 2,7-8). Estas palabras no fueron pronunciadas refiriéndose a David porque no gobernó todas las naciones, ni toda la tierra, sino solamente a los Judíos. Es, pues, evidente que la promesa hecha al Ungido de reinar sobre toda la tierra se refiere al Hijo de Dios, al que el mismo David reconoce como su Señor cuando escribe: *Dice el Señor a mi Señor: siéntate a mi derecha* (Sal 109,1), como poco ha hemos referido. En efecto, esto significa que el Padre conversa con el Hijo, como arriba hemos demostrado a propósito de Isaías que decía: *Así dice el Señor al Ungido mi Señor: obedézcanle las naciones*. Idéntica promesa aparece en ambos profetas: *Él será rey*; consecuentemente las palabras de Dios se refieren a una sola y a una misma persona, a saber, a Cristo, Hijo de Dios. Desde el momento que David dice: *El Señor me ha dicho*, es preciso afirmar que ni David ni otro profeta hablan por propia iniciativa, pues no es un hombre quien profiere las profecías, sino el Espíritu de Dios, el cual, tomando figura y una forma semejante a las personas interesadas, hablaba en los profetas y discurría ora en nombre de Cristo ora en el del Padre» (Dem 49).

Fabbri sostiene que al utilizar el Salmo 2 en Dem 49, Ireneo interpreta la generación eterna del Hijo como una unción, además de advertir una supuesta referencia al bautismo y a la encarnación prometida. Más aún: advierte de una unción que media entre el Padre y el Hijo citando AH III 6,1. Y aunque le parece claro que «Ireneo alude al Hijo encarnado, se insinúa la idea de una unción trascendental»¹⁸⁹.

También en Dem 53, Fabbri percibe una unción cósmica intratrinitaria: ¿realmente se puede deducir de estas líneas que Ireneo esté pensando en una unción cósmica del Verbo preexistente? De nuevo creemos que no. Primero porque Ireneo no lo dice así; segundo, porque implica una teología mucho más binaria y cristomonista de lo que consideramos que responde al pensamiento ireneano. Tercero, porque para expresar la íntima relación intratrinitaria entre el Verbo eterno y el Espíritu Santo no es necesario añadir ningún extra a la Trinidad inmanente en sí¹⁹⁰.

De hecho, Fabbri reconoce que cuando Loofs identifica en Ireneo una única unción en el bautismo, lo hace desde un marco binario y adopcionista. Aun así, Fabbri opta por mantener tal interpretación, a nuestro juicio erróneamente por dos motivos principales:

- 1) Aunque, como él afirma, en todos los pasajes donde se habla de la unción hay alguna referencia al bautismo, también las hay a la encarnación o al misterio de su

¹⁸⁹ Fabbri, “El bautismo de Jesús”, 33.

¹⁹⁰ «To the unction of the Spirit upon the humanity of Christ there corresponds the mystery of the unity and the ineffable communion that exists between the Spirit and the Son from all eternity», Bobrinskoy, “The Indwelling of the Spirit in Christ”, 63.

humanidad. Como razonamiento, aunque solo se refiriera al bautismo, no podríamos concluir que por ello Ireneo reconoce el Jordán como la única unción de Cristo. En todo caso, sería el lugar donde públicamente se revela al mundo dicha unción. De hecho, el mismo Fabbri llama a la unción del Jordán, «ministerial» distinguiéndola de la encarnación¹⁹¹. Es el acento que ya encontramos en Justino cuando insiste en una plenitud inicial por la encarnación que haría innecesaria *otra* unción en el Jordán; de manera que ésta segunda sería más bien una manifestación o revelación de Jesús como Hijo de Dios¹⁹².

- 2) No parece acertado interpretar como distinción lo que, a nuestro juicio, sólo son explicaciones pedagógicas de Ireneo. Por ejemplo, Fabbri cita AH III 12,7 («Jesús mismo es Hijo de Dios, ungido por el Espíritu Santo, y por eso se le llama Cristo. Es el mismo que nació de María») y concluye que «Ireneo recalca fuertemente la distinción entre Jesús, Unigénito de Dios y Jesucristo, el Ungido del Padre»¹⁹³. Nos parece cuanto menos excesivo. Más arriba ya hemos declarado la importancia que tiene para nuestro obispo insistir en la unidad frente a los gnósticos.

Por nuestra parte, en el conjunto del pensamiento de Ireneo, no vemos razón para sostener una unción cósmica o trascendental. De hecho, él no lo dice en ningún momento, al menos en estos términos. Representa una cosmovisión más cercana a los gnósticos que a la tradición bíblica y a la simplicidad divina que tanto subraya Ireneo y que intentamos clarificar en el primer capítulo. Ni Dem 47 citando el Sal 44, ni Dem 49 con el Sal 2 deben leerse inexcusablemente aludiendo al Verbo preexistente, tal como defienden Fabbri y Orbe. Por lo mismo, deducir de Dem 53 una doble unción activa (en cuanto Verbo eterno) y otra pasiva (en cuanto Verbo encarnado) ligada al Jordán, puede ser un interesante ejercicio teológico pero no doctrina ireneana, empeñada en la unidad de Dios y, creemos nosotros, en la unidad de la misma unción.

¹⁹¹ Id., “El bautismo de Jesús”, 37.

¹⁹² Cf. Justino, *Dial.* 88. Cf. Smith, “The Baptism of Jesus”, 620; Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée*, 184; Orbe, “¿San Ireneo adopcionista?”, 26; Fantino, *La Théologie d’Irénée*, 224.

¹⁹³ Id., “El bautismo de Jesús”, 27, nota 54.

- **Carne unguida, carne en camino a la glorificación**

Una cuestión que se desprende y que excede el ámbito de nuestro estudio aunque están íntimamente relacionados es preguntarnos si la salvación que trae Jesús es comunicable sólo a partir de su glorificación o ya, de algún modo, se comunica a lo largo de su vida. Básicamente habría dos opciones: una es diferenciar claramente la carne unguida de Cristo con la carne glorificada, pues sólo esta última es capaz de comunicarnos la salvación, la incorruptibilidad en lenguaje ireneano. Es la postura mayoritaria, defendida por Briggman, y de Andia. Otra opción sería defender que desde el bautismo Jesús ha recibido el Espíritu, siendo ya, en sí mismo, principio salvífico, capaz de comunicar la salvación. Postura esta más cercana a Orbe.

¿Por qué detenernos, aunque sea brevemente, en este asunto que excede nuestro propósito? La razón es simple: porque está desvelando el modo en que cada cual concibe la unción y sus efectos reales en la humanidad de Cristo. Si Jesús es transformado por la unción del Jordán confiriéndole la capacidad plena de donar el Espíritu recibido a la humanidad, ¿qué aporta su resurrección? ¿Sería como una especie de gracia santificadora *incubada* que sólo se despliega al resucitar? ¿O simplemente habría que concluir que a partir del bautismo su humanidad dejó de ser *realmente* como la nuestra?¹⁹⁴.

Por otro lado, si Jesús recibe la unción del Espíritu desde la encarnación y hace de su vida una progresiva divinización o una creciente comunión entre su carne asumida por el Verbo y el Espíritu Santo, ¿cómo es posible que no tenga un efecto real y visible para la propia humanidad de Cristo y para el mundo en que él vivió, la gente con la que se relacionó? ¿No sería esto equiparable a hacer prescindible la vida terrena de Jesús en aras al misterio realmente significativo que sería la resurrección o glorificación?, ¿no estaríamos obviando una vez más la acción salvífica del Espíritu Santo en la carne, tanto en la de Cristo como desde ella en toda humanidad?

Podríamos explorar una tercera opción: la unción progresiva del Espíritu Santo en la humanidad de Cristo fue real, progresiva y salvífica y, como tal, tuvo efectos cualitativos en Jesús. Ahora bien, justamente porque el Verbo se hizo carne verdaderamente, esta progresiva divinización no pudo llegar a su plenitud hasta la glorificación final, cumplida la misión en

¹⁹⁴ Estas preguntas surgen, en gran parte, tras la lectura de Cornelis van der Kooij, «On the Identity of Jesus Christ. Spirit Christology and Logos Christology in Converse», en *Third Article Theology. A pneumatological Dogmatics*, ed. Myk Habets (Minneapolis: Fortress Press, 2016), 193-206, especialmente 195.

carne del Hijo. Jesús fue portador del Espíritu en la medida que su carne pudo ir asumiendo libremente este Espíritu vivificador¹⁹⁵. Y en la misma medida, Jesús pudo también hacer partícipe de esta comunión entre Dios y el hombre a cuantos fue encontrándose en su vida terrena. Hasta la donación plena y definitiva del Resucitado:

«La carne del nazareno era carne como la nuestra, también estaba sometido a las leyes de la materia. También la carne de Jesús requería el proceso de toda carne para llegar a ser imagen y semejanza perfectas de Dios. Ese proceso inherente a toda criatura es obra del Espíritu Santo que es quien dinámicamente conducía la carne hasta la resurrección, hasta la glorificación (...) El Espíritu actúa dinámicamente en la carne de Jesús cristificándola desde el primer momento de la Encarnación, pero la carne asumida por el Verbo en la Encarnación necesita del Espíritu Santo para alcanzar su destino y llevar a cabo su misión salvífica, para hacerse salvación y cumplimiento del hombre verdadero, para que la carne de Jesús sea verdaderamente saludable para todos los hombres»¹⁹⁶.

En definitiva, compartimos con Briggman que Ireneo considera la unción del Jordán por el Espíritu Santo como un momento importante pero no es un antes y un después en la realidad ontológica de Jesús; más bien, se trata de un momento de especial intensidad en la capacitación para la misión encomendada por el Padre. Para este autor, los dos cambios sustanciales en la humanidad de Jesús fueron la encarnación (al unirse al Verbo) y la glorificación. Para nosotros, la humanidad de Cristo fue transformándose desde la encarnación hasta la glorificación, por la unción progresiva del Espíritu. Atravesó momentos de especial fuerza, como el bautismo, las tentaciones y la pasión, pero siempre dentro del continuo progreso de deificación de esta humanidad asumida por el Verbo, que solo llegará a ser plenamente gloriosa tras la resurrección.

Esta es nuestra forma de expresar la teología de Ireneo: en Cristo se va dando una divinización progresiva hasta la resurrección por la acción del Espíritu en su carne y por la libre obediencia del Verbo que hizo suya tal humanidad:

«Esta voluntad de Dios, a la que san Ireneo llama “el beneplácito del Padre” consiste en que este hombre Jesús viva perfectamente la obediencia filial (Hb 10,5-9). El Padre ha querido que Jesús llegue a la gloria por la cruz. No es el camino de la visión (beatífica), sino

¹⁹⁵ «El Espíritu Santo no es algo que uno tenga o deje de tener de una vez para siempre. Antes bien, por mucho Espíritu Santo que se reciba, nunca es suficiente. Y, por eso, en el cristianismo primitivo se decía una y otra vez: ¡orad sin cesar... no apaguéis el Espíritu! (1Tes 5,17-19)», K. Berger, *Jesús*, 58.

¹⁹⁶ Romero Pose, *Anotaciones*, 103. Berger lo expresa con gran belleza: «La generación de Jesús por el Espíritu Santo significa que el Dios grande e inaprehensible se aproxima tanto al ser humano, a esta muchacha de Palestina, que tal cercanía comporta la formación física de un ser humano vivo. Lo que ocurre en la resurrección es, en esencia, análogo. Dios se acerca tanto al Jesús yacente en el sepulcro que de ello resulta una vida nueva, transformada, maravillosa (...) alfa y omega, el principio y el final», Id., *Jesús*, 56.

el de la obediencia, que consiste en ir allí adonde otro quiere, sin saber adónde (cf Hb 11,8); es camino de oración (...); es el camino de la kénosis y del Siervo (Flp 2,6-8). De esta manera Jesús se comportará como un hijo»¹⁹⁷.

Y siguiendo a Ireneo, se comportará como un hijo porque el Verbo preexistente, Hijo muy querido es el sujeto último de esta humanidad en Jesús pero, también, porque en su libertad, este hombre Jesús ha ido dejando que el Espíritu Santo divinice su carne, sus afectos, sus pensamientos, sus decisiones, cada etapa de su vida.

No creemos sostenible que para Ireneo solo es comunicable la unción recibida en el Jordán, entendiendo el bautismo de los creyentes como «puerta»¹⁹⁸. De hecho, tampoco se sostiene este vínculo directo entre el bautismo de Jesús y el nuestro teológicamente, puesto que el marco es distinto. Nuestra puerta de entrada es la carne de Cristo, en feliz expresión de Tertuliano: *caro cardo salutis*¹⁹⁹. Y ésta es ungida por el Espíritu, asumida por el Verbo hasta llegar al Padre, lo que conlleva, progresivamente, la deificación de su carne²⁰⁰.

4. RECAPITULANDO

Cuando situamos la unción en un marco trinitario explícito y una antropología en permanente relación dinámica con el Creador, nos acercamos al misterio de la persona de Cristo sin poder (ni querer) separar cada uno de estos elementos implicados. Es decir: contemplar a Jesús-Cristo, el Ungido, es acercarnos al Hijo, pero también al Padre, al Espíritu Santo y a la humanidad que han hecho suya en comunión y *mezcla* verdadera. A la vez, justo por eso, necesitamos enfocar cuidadosamente la mirada para que esta unidad relacional no nos impida ver la acción o identidad más propia de cada uno y que la carne no quede anulada (cf AH V 8,1). Para Ireneo, por el doble movimiento salvífico que explicamos en el capítulo 1, podemos contemplar en la persona de Cristo el abrazo entre lo humano y divino que posibilita dicho camino en cada ser humano.

¹⁹⁷ Y. Congar, “Pour une cristologie pneumatologique”, 435-442, recogido en Id., *El Espíritu Santo*, 598-607, aquí 600.

¹⁹⁸ Fabbri, “El bautismo de Jesús”, 17.

¹⁹⁹ Tertuliano, *De resurrectione carnis*, 8, 3 (PL 2, 806).

²⁰⁰ Cf. Smith, “The Baptism of Jesus”, 623.

Por eso, necesitamos clarificar qué es para Ireneo la unción y cómo la entiende en Cristo. Así, primero, hemos hecho un breve recorrido por el significado bíblico de la unción, realidad ya presente en culturas antiguas como la egipcia y la babilónica. El primer dato que encontramos es la presencia de dos términos (ἀλείφω y χρίω), el primero con un uso más literal, físico, cotidiano y el segundo aludiendo a una realidad más ligada al simbolismo religioso que indica elección, poder o capacitación para la misión para la que el ungido ha sido elegido, con un fuerte vínculo de intimidad con Dios que unge: como un siervo querido o como un hijo con su padre.

Puesto que en el AT χρίω es la traducción habitual de la raíz *msh*, cobra especial relevancia la unción real mesiánica y la evolución que se va dando: si al inicio es un sacerdote o profeta el que unge en nombre del pueblo, con David ya es Dios mismo quien al ungirlo lo hace partícipe de su propio Espíritu y así representa para el pueblo una esperanza *mesiánica*. La unción sacerdotal, con menor identidad y posterior en el tiempo, se restringe al culto.

El NT participa de esta tradición, aunque sólo en cuatro momentos se afirma que Dios ungió a Jesús y en tres de ellos se cita el AT como referencia o cumplimiento: «Dios ungió a Jesús con Espíritu Santo y poder» (Hch 10,38). ¿Podemos llamar unción a esta donación capacitante del Espíritu Santo, ya se utilice propiamente el verbo ungir u otros como «caer encima», «estar llenos de», «quedar cubiertos por», «estar en mí»...?

Más aún: ¿contamos con base neotestamentaria para afirmar la unción de Jesús más allá del Jordán? Pues, si bien no se dice ni una sola vez que Jesús fuera ungido desde el seno materno, sí se le reconoce como Mesías-Cristo-Ungido desde su encarnación, tanto en el anuncio de los pastores (Lc 2,11) como en la importancia que este título adquiere en las primeras comunidades cristianas, convirtiéndose enseguida en nombre propio de Jesús-Cristo, el Ungido.

La importancia teológica del nombre no sólo aparece en la Biblia sino también en la teología patristica de los primeros siglos y san Ireneo no es una excepción. Para él, Cristo y Salvador (Dios-con-nosotros) expresan la identidad y el misterio de Jesús más hondo y aglutina «uno que ungió (el Padre), otro que fue ungido (el Hijo) y la unción misma (el Espíritu Santo)» (cf. AH III 18,3; Dem 53). Es incontestable que en un texto tan explícito no haya relación alguna con el bautismo, sino con la identidad del Verbo encarnado como acción plenamente trinitaria. Algo que excluiría lecturas como la de Smith, McDonnell o

Cantalamessa cuando afirman que antes del Jordán Jesús no es el Cristo, o más sutilmente planteamientos como el de Ladaria, Ratzinger, Orbe o de Potterie que solo reconocen una unción verdadera y eficaz en el bautismo. Nos situamos junto a san Agustín (¡qué absurdo sería creer que solo a la edad de treinta años recibió Jesús el Espíritu Santo!), san Cirilo de Alejandría, teologías de corte oriental como la de Bobrinskoy, y posturas más contemporáneas como la de Kasper, Behr, Coffey, Uríbarri, Briggman, McFarland o de Andia: desde la encarnación hay una unción del Espíritu actuante, aunque en cada autor hay matices diversos que hemos explicitado.

Puesto que en el capítulo 2 ya hemos declarado una primera acción del Espíritu en toda carne por creación, proponemos clarificar el término *unción* de manera que permita poner en relación a Jesús y al Cristo, la encarnación y el bautismo, su vida pública y la glorificación final, respondiendo también a la repetida súplica de Ireneo: «¡no dividáis al Señor!» (AH III 16,5). Desde la definición de Romero Pose, planteamos una *unción progresiva* del único y mismo Espíritu Santo en la carne. Así, podríamos evitar algunas confusiones repetidas en distintos autores:

- Hablar de una auto-unción del Verbo a sí mismo en la encarnación, pues es el Padre quien unge al Verbo (cf. AH III 6,1). Smith y Orbe afirman que afecta tanto a su humanidad como su divinidad, frente a Briggman que solo reconoce afectada su humanidad pues el Verbo no lo necesita. Nos parece más adecuada la postura de Behr que alerta del peligro de escindir la persona de Cristo, aunque ciertamente sea el hombre Jesús quien recibe la unción y la misión como Verbo encarnado.
- Negar al Espíritu Santo la entidad de *Tercera Persona* trinitaria y reducir la unción a la donación de gracia divina, como hacen Fabbri y Orbe. Coincidimos con Briggman y Houssiau al reconocer en textos como AH III 12,7 o III 171,1 la presencia del Espíritu.
- Ignorar la eficacia salvífica del Espíritu desde la encarnación al situar su inicio en el bautismo. En el fondo, se estaría confundiendo el ministerio público que Jesús inicia tras su paso por el desierto con la misión salvífica trinitaria que es recobrar la humanidad perdida en su propia carne para que pueda volver a la plena familiaridad con Dios (cf. AH IV 20,4). Solo así se entiende que autores como Briggman defiendan que no hay transformación divina de la humanidad de Jesús hasta la resurrección, negando -a nuestro juicio- el acostumbramiento y crecimiento típicamente ireneano.

La unción progresiva nos permite comprender la acción del Espíritu en la carne como un único proceso transformador, dinámico, multiforme, con momentos de especial densidad, sin necesidad de articular artificialmente diversas unciones (puesto que como tal no aparecen explícitas en Ireneo) ni creer que con la encarnación ya está terminada el plan divino, o dejar encapsulados los efectos de la misma en la humanidad de Cristo hasta la plenitud de la gloria final.

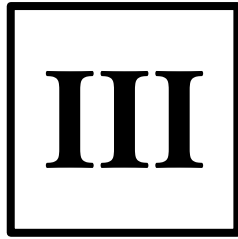
La propuesta de Ireneo es nítida en este punto: nuestra salvación pasa por la comunión de la humanidad y divinidad, primero en Cristo y desde Él, segundo Adán, en cada ser humano que quiera recorrer ese camino de libre y progresiva apertura al Espíritu. Es el único modo de entender que la vida y misión de Jesús no fue solo ejemplar sino performativa, pues la unión hipostática de su humanidad con el Verbo no es repetible en cada ser humano, pero sí la progresiva unción del Espíritu que en Él creció sin traba alguna. La metáfora gnóstica de la sombra que Ireneo reinterpreta para hablar de la doble naturaleza de Cristo, también nos ayuda a visibilizar en armonía la acción del Verbo y del Espíritu en Jesús, sin separarlos y sin confundirlos (cf. Dem 71).

Por eso hemos profundizado algo que ya anunciamos en el capítulo 2: nació *ex Maria Virgine* (cf. AH III 19,3) por obra del Espíritu Santo (cf. Dem 40), verdadero Dios y verdadero hombre en comunión personal. Algo que para Ireneo no puede llevarse a cabo si excluimos la acción explícita y progresiva del Espíritu (cf. AH III 19,1).

En definitiva, creemos que responde mejor al pensamiento ireneano hablar de una sola unción y esta progresiva, que va transformando la humanidad de Cristo en la medida que éste podía recibirlo y con la gracia que cada momento requería para llevar a cabo su obra. Por eso es progresiva. Porque la humanidad -la carne- solo puede acoger la *dynamis* divina en la medida que va creciendo libremente, en mutuo acostumbramiento, dejándose hacer por el Espíritu Santo. No encaja con la teología de Ireneo y su antropología dinámica afirmar que Cristo recibió de manera ejemplar, plena y eficiente la vida divina en el Jordán (o incluso en la gloria). ¿Dónde quedaría entonces la *mezcla* y el crecimiento de la carne con el Espíritu?, ¿dónde el crecimiento y la libertad del Hijo que ama y hace suyo el querer del Padre?

Entender así la unción, lejos de minusvalorar la hipóstasis del Verbo en la obra salvífica, la resitúa trinitariamente y subraya al Hijo como sujeto de esta carne asumida y asemejada progresivamente hasta el Padre. ¿Cómo leer desde aquí el sentido de su

experiencia en el Jordán, su modo de ser y actuar en el mundo y afrontar la pasión? Lo abordaremos en la tercera parte, en los capítulos 4 y 5.



IDENTIDAD Y MISIÓN DE CRISTO: VISIBILIZANDO LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU EN SU CARNE

Contenido

Capítulo 4: Jesús el Cristo. Hijo de Dios lleno del Espíritu

Capítulo 5: «Aprenda de Aquel que le dio la vida» (AH V 15,3):
tres señales de la unción en Jesús.

***Cap 4. Jesús el Cristo:
Hijo de Dios lleno
del Espíritu***

Dar a la unción del Jordán la relevancia que parece tener en el NT y, desde luego, en la teología de Ireneo lejos de restar densidad pneumatológica a la encarnación, a nuestro parecer, la confirma. Solo en la medida en que el Dios Trino tomó en serio la carne del Verbo, era necesario un tiempo y un espacio para que el Espíritu Santo mezclado en su *plaxis* desde su nacimiento fuera imprimiendo su *dynamis* sin violencia, desde la libertad. Un tiempo y un espacio que no terminan con el bautismo sino que disponen -progresivamente- a Jesús para dar un paso más en la historia de salvación: el inicio de la predicación y vida pública.

Esta parte III de nuestro estudio es consecuencia lógica de los fundamentos previos que hemos ido estableciendo de la mano de Ireneo. Por eso ahora queremos confrontarlos con la teología y la exégesis actual, de modo que podamos comprobar si su propuesta sigue siendo relevante también hoy. Tanto en este capítulo 4 como en el 5 las referencias a los textos bíblicos y a diferentes teólogos serán más abundantes, sin perder nunca como criterio base la propuesta de Ireneo.

Tras haber profundizado la plausibilidad de una unción progresiva que relea la encarnación y su relación con el bautismo, nos centraremos ahora en el Jordán como ese momento de especial densidad donde pareciera que de algún modo se activa el dinamismo mesiánico que iba tomando carne en el Hijo encarnado desde el inicio. Después, abordaremos las tentaciones tal como Ireneo las concibe, íntimamente ligadas al bautismo, pues de lo que no hay duda es de la importancia que ambos momentos tienen para la identidad y misión de Jesús¹:

«His baptism and wandering in the wilderness led by the Spirit signal a decisive turn toward his ministry as the Son of God. This event marks the end of his primary identity as the son of Joseph and Mary, as a citizen of Nazareth, as a carpenter (...) Now what he is about, clearly and conclusively, is the mission of God in the world»².

Después, en el capítulo 5, intentaremos una mirada más fenomenológica de Aquel que está siendo ungido progresivamente, resaltando tres grandes signos de la acción del Espíritu en Jesús para Ireneo: curar, expulsar demonios y afrontar el sufrimiento con sentido hasta la muerte en cruz.

¹ Cf. Piet J. Schoonenberg, "Consideraciones de un teólogo sistemático", *Conc 70* (1971): 530-539, aquí 536; Edward Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente* (Madrid: Cristiandad, 1981), 126; Congar, *El Espíritu Santo*, 45.601-602; Dunn, *Jesús y el Espíritu*, 117; O'Donnell, "In Him and Over Him", 44-45.

² Mary H. Schertz, "Love and Power. Jesus' baptism and ours", *Vision: A Journal for Church and Theology*, 12(2) (Fall 2011): 13-20, aquí 14.

1. MARCO PREVIO

1.1 ¿Hay suficiente base bíblica para hablar de la acción del Espíritu en Jesús?

No podemos obviar la dificultad que encontramos en aportar datos para una base bíblica e histórica de la experiencia pneumatológica de Jesús, aunque, a la vez, tal experiencia forme parte de nuestra fe. No faltan especialistas que consideran crucial la relación entre Jesús y el Espíritu en los evangelios para poder entender mínimamente la identidad de Cristo, conscientes de que supone trabajar con limitaciones, pues es propio del Espíritu Santo un ocultamiento discreto, propiamente divino³: «El que habló por los profetas nos hace oír la Palabra del Padre. Pero a él no le oímos (...) El Espíritu de verdad que nos desvela a Cristo “no habla de sí mismo” (Jn 16,13)» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 687).

La significatividad salvífica del Espíritu Santo y su acción sinérgica con el Hijo no se ha puesto nunca en duda, aceptando como criterio básico de discernimiento espiritual «la conducta histórica de Jesús:

«[Pues a Él] se le ha dado el Espíritu “sin medida” (Jn 3,34). La relación entre Jesucristo y el Espíritu no es cuestión especulativa; los primeros cristianos gustaron esas dos manifestaciones de Dios en la única experiencia de vida. Nadie puede confesar que Jesús es Señor si no ha recibido el Espíritu, y nadie pretenda en nombre del Espíritu decir no al Jesús de la historia»⁴.

Sin embargo, ha sido más habitual relegar los testimonios bíblicos a mera expresión de lo que las primeras comunidades vivieron. Ladaria, hablando de «los datos básicos del Nuevo Testamento», concluye que «no ha sido fácil para la teología dar el justo valor a estos datos y sobre todo combinarlos con el dogma trinitario y cristológico desarrollado en los primeros siglos de la Iglesia. En concreto ha creado problemas el significado de la presencia del Espíritu en Jesús»⁵. Y en la misma línea, Boris Bobrinsky nos alerta:

«Nada sería más contrario a la intención profunda de esta exposición [sobre la Trinidad] que dedicar aquí un capítulo especial al Espíritu Santo, estudiando de modo exclusivo la *pneumatología* evangélica, cuyos análisis versarían sobre el ser y la acción de Aquel que

³ Cf. Myk Habets, *The Anointed Son*, 122.

⁴ Espeja, *Creer en el Espíritu Santo*, 35.

⁵ Id., *La Trinidad, misterio de comunión*, 174.

no se deja coger ni ubicar, sino que, a semejanza del viento, “sopla donde quiere y oyes su voz, pero no sabes ni de dónde viene ni a dónde va” (Jn 3,8) (...) *La presencia del Espíritu en Jesús está en el corazón del misterio de la comunión trinitaria* (...) La persona del Espíritu Santo permanece mayormente en el anonimato, se oculta en los símbolos (dedo de Dios, poder, luz, reino) siendo entonces inseparable de la experiencia viva de los frutos del reino (paz, alegría, dulzura, misericordia) (...) Se presiente que el Espíritu se oculta y se confunde de alguna manera con sus dones, con sus energías que son el resplandor eterno de la divina Trinidad. Estas intuiciones profundamente escriturísticas serán desarrolladas de forma notable por la teología bizantina y palamita»⁶.

Hablando de san Ireneo, no hay duda de su profunda fundamentación bíblica y de su amor por la Escritura como creyente y como teólogo. Aúna la libertad propia de la época para citar con un acercamiento escriturístico pegado a «la letra de los textos y una correspondencia literal»⁷. Si a esto unimos su incuestionable fe en la presencia activa del Espíritu Santo junto al Hijo, sería extraño que dicha acción pneumatológica no fuera compatible con la Escritura, al menos desde su propia comprensión teológica.

En definitiva, cuestionar la fundamentación bíblica para estudiar la acción del Espíritu en Jesús pareciera más un recelo bíblico-dogmático que un problema de solidez en la investigación. ¿No será, en gran parte, que a veces formulamos preguntas desde un registro y pretendemos encontrar respuestas en otro diferente? Nos proponemos buscar con rigor pruebas bíblicas de la fe que la Iglesia profesa, desde la propuesta ireneana, intentando reconocer los límites de la teología bíblica y asumiendo que hay preguntas dogmáticas en fondo y forma que no pueden esperar respuesta directa en los evangelios.

Según J. D. G. Dunn, «tenemos un número de expresiones de Jesús que iluminan considerablemente su conciencia personal en esta cuestión, ante todo su conciencia del poder escatológico, del Espíritu de Dios sobre él, actuando a través de él»⁸. En este capítulo nos centraremos en *la acción en sí* (bautismo y tentaciones) y en el siguiente buscaremos los efectos o frutos de esta supuesta unción progresiva.

⁶ Id., *El misterio de la Trinidad*, 101. 110, cursiva del autor.

⁷ H. U. von Balthasar, *Gloria II*, 90. De hecho, uno de los límites que von Balthasar ve en la teología de Ireneo es justamente su comprensión escrituraria. Cf. M. Junkal Guevara Llaguno, “El uso del Pentateuco en Epideixis de Ireneo de Lyon”, *ThX* 60, 170 (Julio-diciembre 2010): 453-474, aquí 469; Charles Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity* (Boston: Board, 2006), 483-506; B. Farkasfalvy, “Theology of Scripture in St. Irenaeus”, *RBen* 78 (1968): 319-33; J. Lawson, *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*; Manlio Simonetti, “Per typica ad vera. Note sull’esegesi di Ireneo”, *VetChr* 18 (1981): 357-382; Sara Parvis and Paul Foster, *Irenaeus. Life, Scripture, Legacy* (Minneapolis: Fortress Press, 2012).

⁸ James Dunn, *Jesús y el Espíritu* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1981), 85. Para él, estos pasajes pueden reducirse a dos temáticas esenciales: los exorcismos de Jesús y la autoconciencia de estar llamado a dar cumplimiento con su vida a Is 61,1ss.

Antes de adentrarnos en el texto de Ireneo y confrontarlo con la exégesis bíblica, queremos aportar el análisis de los espíritus y las posesiones desde la antropología cultural como un marco posible de significado que realce la comprensión ireneana.

1.2 Desde la antropología cultural

Seguiremos en este punto las investigaciones de Esther Miquel Pericás que, a su vez, se declara especialmente deudora de las tesis de I. M. Lewis y los estudios sobre estados alterados de conciencia (EAC) de Erika Bourignon, entendidos como «todos aquellos estados de conciencia diferentes al de la experiencia manipuladora de la vida despierta cotidiana (...) Aquellos ámbitos de realidad que una cultura reconoce pero al mismo tiempo distingue de la realidad de la vida despierta cotidiana constituyen su “realidad trascendente” (...) En todo este estudio denominaré “tradicción religiosa” a la elaboración cultural de lo trascendente»⁹.

En todo caso, nuestro objetivo será articular el sentido del bautismo y las tentaciones desde la propuesta ireneana que hemos ido desgranando y en diálogo con la teología actual. La razón para ayudarnos de este marco es sencilla: si en la época de Jesús se entendía que los espíritus diversos podían impulsar, poseer y transformar a algunas personas y, desde ahí, ayudar a otros para expulsar sus demonios o espíritus malignos, no podremos obviar tal significado a la hora de analizar cómo percibieron la acción del Espíritu en Jesús y su lucha contra *otros* espíritus:

«[En el mundo del Nuevo Testamento] los síntomas de la posesión espiritual pueden ser tan fácilmente reconocibles como en el nuestro lo son los de una infección gripal (...) El conocimiento social compartido permite que, en la mayoría de los casos, incluso los no expertos puedan identificarlo»¹⁰.

A pesar de tener pocos datos sobre la creencia en la posesión y práctica exorcista en la época de Jesús es indudable que formaba parte de su contexto sociocultural, llegando al menos hasta el siglo III, lo que incluye también el marco histórico de Ireneo¹¹. Si a esto

⁹ E. Miquel Pericás, *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús* (Salamanca: Sígueme, 2009), 58. 64. Cf. I. M. Lewis, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Shamanism and Spirit Possession* (Penguin: Harmondsworth, 1971). También, para la relación entre EAC y experiencias religiosas de trance, cf. Tomás García Huidobro, *Experiencias religiosas y conflictos en el cuarto Evangelio. La escenificación litúrgica del evangelio frente a los viajes celestiales* (Estella: EVD, 2012), 31-43.

¹⁰ Miquel, *Jesús y los espíritus*, 9. Cf. J. R. Levison, *Filled with the Spirit*, 320-322.

¹¹ Cf. Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, (Tubinga: Mohr Siebeck, 1993), 18-20; J. Chapa, “Exorcistas y exorcismos en tiempos de Jesús”, en *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, ed. Rafael Aguirre (Estella: EVD, 2002), 121-145.

añadimos la desconfianza de cualquier religión monoteísta -como la judía- frente a expresiones de diversos espíritus influyendo en la voluntad de las personas, sería comprensible que los evangelios apenas relataran episodios de esta índole. Más aún: sería esperable que no se abundara en la experiencia *espiritual* de Jesús por prevención:

«En estas condiciones, lo realmente significativo es que (1) apenas haya testimonios escritos que nieguen la existencia de espíritus poseedores, (2) que en ninguno de los relatos escritos donde se trata el fenómeno sienta el autor la necesidad de explicar la naturaleza del mismo, y (3) que se conserven algunos textos donde autores de estatus social elevado afirman o presuponen la posibilidad de la posesión y la existencia de exorcistas»¹².

Además, la distancia cultural en este tema entre nuestro mundo y el de Jesús y los dos primeros siglos podría ser un impedimento previo para interpretar adecuadamente cómo se entendía en el *humus* cultural la acción del Espíritu en Jesús atravesando toda su vida. También estaría presente esta creencia en la importancia antropológica que dan muchas culturas a la relación entre espíritus y aliento vital, tal como vimos en el capítulo 2 en los relatos mesopotámicos y la misma narración del Génesis. No en vano, tanto Juan como Lucas explicitan que Jesús, al morir, entrega su espíritu, sede también de la vida (Lc 23,46; Jn 19, 39).

La definición que Miquel hace de *posesión espiritual* podría arrojar luz a la hora de enfrentarnos a las pocas alusiones explícitas que los evangelios guardan sobre la acción del Espíritu en Jesús: «Cualquier limitación en el control que la sociedad espera manifieste un individuo sobre su comportamiento y atribuida por esa misma sociedad a la acción de un espíritu»¹³.

Al acercarnos al mundo del Nuevo Testamento tendrán que darse, entonces, dos condiciones para poder decir que una persona está poseída en algún grado por un espíritu: que manifieste cierta incapacidad para comportarse tal como su entorno social espera y que, a su vez, el entorno atribuya esa falta de control al poder de un espíritu.

Por eso nos parece útil incluir aquí una breve y sencilla clasificación para sistematizar las creencias espirituales como posible marco interpretativo cultural de la época de Jesús. De entrada, habría dos tipos de espíritus: protectores o centrales y periféricos. Los espíritus son más poderosos cuanto más personales son, más cercanos al sentir humano (como el *espíritu* de antepasados o personas significativas muertas) y es de suma importancia conocer qué

¹² E. Miquel Pericás, “Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús”, en *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños*, ed. Carmen Bernabé y Carlos Gil (Estella: EVD, 2008), 143-170, aquí 160.

¹³ Miquel, *Jesús y los espíritus*, 13.

efectos beneficiosos o perjudiciales tiene cada uno de ellos para poder actuar en consonancia: pedir protección y establecer vínculos de compromiso o prevenirlos y alejarse.

Habría dos tipos de posesiones espirituales: las positivas (beneficiosas para el grupo) y las negativas o ambiguas (perjudiciales o sin un acuerdo claro de su bondad por parte del grupo).

Las posesiones espirituales positivas suelen deberse a espíritus centrales y personales, es decir, vinculados con ese grupo para protegerlo y favorecer su bienestar y armonía interna. Por eso son muy valoradas por la comunidad, aunque a veces, de manera excepcional, también puedan castigarlos a modo de escarmiento o llamada de atención (pestes, hambrunas, epidemias...) ya que estos espíritus centrales siempre promueven la moral común vigente en el grupo.

Pueden poseer a alguien, elegido como canal de su presencia y acción o capacitándolo para que beneficie al grupo entero. Así, se convierten en personas tan importantes que, incluso se les puede atribuir la responsabilidad de un mal colectivo por alguna negligencia o transgresión personal cometida. En ese caso, es el grupo entero el que debe realizar algún acto público de expiación.

También pueden beneficiar al grupo por medio de otros espíritus subordinados o perjudicarlos retirando tal protección y dejándolos al albur de otras fuerzas destructoras. Por eso no es extraño que el espíritu protector de un grupo sea periférico de grupos rivales. En Jn 7,14-20 se acusa a Jesús de estar poseído por un demonio, es decir, un espíritu periférico para el sistema judío de la época. Algo similar ocurre en la controversia de Belcebú (Mc 3,22; Mt 12,2; Lc 11,5).

En cuanto a las posesiones espirituales negativas o ambiguas, se atribuyen a espíritus periféricos, puesto que lo propio de estos es poseer a alguien en beneficio propio. Pueden agredir indiscriminadamente (a diferencia de los centrales que solo lo harán como castigo merecido) e independientemente de la calidad moral de la persona.

Por tanto, hay una interacción mutua entre los espíritus que quieren poseer a una persona por causas variadas (envidia, celos, amor,...) y las personas que quieren atraer la influencia de determinado espíritu (a su favor, contra otros...). Desde estas categorías se estrecha la línea que separa la magia o la brujería de lo que llamamos milagros, curaciones u oraciones de petición.

Miquel define «magia» como «cualquier forma de manipulación humana de poderes o espíritus valorada desde una perspectiva de sospecha». En el caso de la brujería esta perspectiva sería directamente de condena, aunque «resulta muy difícil, si no imposible, establecer criterios empíricos de diferenciación entre la magia y la brujería, por una parte, y el milagro o determinadas prácticas terapéuticas tradicionales, por otra. La diferencia fundamental estriba en la perspectiva moral de quienes juzgan utilizando esas categorías»¹⁴.

También hay una habitual interacción entre los espíritus protectores y los periféricos que no pocas veces conlleva ambigüedad y dificultad para discernirlos, no sólo porque dependen del significado diverso que cada cultura da al mal, la dolencia o la curación, sino por la posible falta de autenticidad entre ellos.

Es decir, un espíritu maligno puede engañarnos y hacerse pasar por protector para dañarnos (es el caso de Ajab en 1Re 22,1-38 o incluso el diálogo del demonio con Jesús en el desierto). Del mismo modo, se puede ganar el favor inicialmente de un espíritu periférico y que este termine siendo central.

Otras veces, «lo que en un primer momento parecía una posesión negativa puede ser identificada luego como posesión positiva por un espíritu central en el marco de un proceso de vocación espiritual»¹⁵. En ese caso, la persona experimenta sufrimiento o dificultad en su relación con un espíritu central al inicio y sólo después percibe el bien recibido, algo bastante habitual en los relatos vocacionales de los profetas o líderes carismáticos del AT, por ejemplo¹⁶. De hecho, es frecuente, en las experiencias iniciáticas y vocacionales, compartir el principio por el que toda «comunicación privilegiada con el mundo de los espíritus exige un periodo previo de sufrimiento y de prueba (...) El triunfo sobre el sufrimiento, las tentaciones y las pruebas sirve para acreditar la valía del sujeto ante sí mismo, ante la realidad espiritual con la que va a tratar y ante el grupo humano al que pretende servir con los futuros conocimientos y poderes extraordinarios obtenidos de ese trato»¹⁷.

Parece clara la cercanía con el relato del bautismo / envío al desierto / tentaciones, que los evangelios narran en la vida de Jesús. Según los autores que han profundizado en esta

¹⁴ Id., “Aproximación antropológica”, 149, nota 15. Sobre las diferencias entre el modo de situarse Jesús y las primeras comunidades cristianas frente a otros curanderos y chamanes, cf. Miquel, “Actitudes frente a la posesión en los Orígenes del Cristianismo”, *Qol* 45 (2007): 5-34, especialmente 29-31.

¹⁵ Miquel, “Aproximación antropológica”, 151.

¹⁶ Cf. Nm 11,16-17.24-30; Jue 3,10; 11,29; 14, 6.19; 15,14; 1Sam 10,4-6.9-11; 16,13; 19,18-23; Dan 5,12; 6,4.

¹⁷ Miquel, *Jesús y los espíritus*, 52.

perspectiva de antropología cultural, así puede interpretarse tanto la experiencia decisiva del Espíritu que Jesús tienen en el Jordán como su paso por el desierto frente a Satanás¹⁸. Incluso podría encontrarse también esta concepción cultural en el relato de Getsemaní, al que nos acercaremos en el capítulo 5. Veremos si esta lectura puede enriquecer nuestra interpretación teológica al leer a Ireneo.

Alguien que respete la moral intragrupal suele tener asegurada la protección del espíritu central, a no ser que sea atacado por espíritus enemigos que engañan o son más poderosos que el espíritu central. Lógicamente, la conexión entre este mundo de las posesiones y los conflictos familiares y sociopolíticos es enorme¹⁹. Por eso cobran tanta importancia los exorcistas, ya sea considerados *chamanes*, *terapeutas* o *expertos en espíritus*, como personas que tienen la sabiduría y el poder suficiente para controlar a los espíritus poseedores.

En el primer caso, los chamanes han establecido un vínculo estable con los espíritus y por eso son tan temidos como respetados, ya que ese poder puede ser utilizado con el fin que ellos quieran. En el caso de los terapeutas ejercen su capacidad para reintegrar de algún modo al paciente en su entorno social mediante rituales, encuentros con alta carga emocional u otros elementos facilitadores como sustancias analgésicas o relajantes. Si en este reajuste entre el paciente y su entorno, la responsabilidad recae en la persona poseída, hablaríamos de terapeutas morales. Si por el contrario no se culpa al paciente y se asume que también es el entorno social el que está enfermo y debe cambiar, hablaríamos de terapeutas amorales.

Esta diferencia es esencial puesto que, ante un mismo comportamiento, concluirán que son espíritus malignos quienes están atacando a alguien porque ha pecado o por el contrario que su entorno no es el adecuado. En definitiva, la persona que sufre pasa de ser merecedor de tal situación a ser víctima, lo que hace muy comprensible que fuera entre los estratos más desfavorecidos de la sociedad donde abundaran este tipo de posesiones como un medio de protesta y cambio²⁰.

¹⁸ Miquel, "Aproximación antropológica", *Ibid*, 151, nota 22. Cf. Roger N. Walsh, *The Spirit of Shamanism* (London: Mandala, 1990), 34-41.

¹⁹ «El debate en torno a la autenticidad de ciertas posesiones falsas o fingidas puede llegar a tener una gran relevancia política y social. Basta traer a la memoria la amplitud y extensión del debate bíblico sobre el falso profeta -la persona que falsamente afirma estar poseída por el espíritu de Yhwh-, así como las consecuencias políticas y sociales que pueden tener los criterios propuestos para diferenciar los falsos profetas de los verdaderos», Miquel, "Aproximación antropológica", 146.

²⁰ Cf. García Huidobro, *Experiencias religiosas y conflictos*, 40-41.

Los expertos en espíritus son «personas que han aprendido a desempeñar un papel activo en sus contactos con lo ascendente: saben cómo propiciarlos, cómo tratar con todos o con algunos y cómo reincorporarse después al mundo de la vida cotidiana»²¹.

Todos ellos suelen iniciarse con un proceso vocacional, donde el espíritu desea asociarse a esa persona y la atrae de diversos modos hasta que ésta se da cuenta de ser objeto de una llamada trascendente, normalmente ligada al bien de los demás. Por lo mismo, se genera una relación íntima y positiva por la que el llamado es capacitado con diversos poderes y a cambio elige servir a dicho espíritu y actuar como su representante, enfrentándose incluso a espíritus contrarios. Para que esta especial relación con el espíritu tenga efectos perdurables es preciso que al menos un pequeño grupo lo reconozca como experto y valide su experiencia espiritual²². Así se cuenta de Jesús en Mt 13,58 o Mc 6,5.

No pretendemos explicar la acción del Espíritu Santo en Jesús reduciéndolo a un espíritu más, por positivo y protector que en el contexto de Jesús se percibiera. Ciertamente, desde este marco de sentido, Jesús «pretende actuar con el poder del único espíritu central del Judaísmo -el Espíritu de Dios o Espíritu Santo (...) Interpreta sus éxitos como victorias incipientes de ese reinado de Dios contra las fuerzas del mal»²³.

Tampoco queremos equiparar al Espíritu de Dios (único Dios, especialmente en el argumentario ireneano que nos ocupa) con la diversidad de espíritus a los que se atribuye tal poder de deterioro, enfermedad o inhumanización entre la gente del pueblo. Pero creemos que es un marco válido desde el que captar mayor significado (culturalmente) al modo en que nos han llegado los testimonios de las primeras comunidades relatando lo que ellos vivieron con Jesús.

1.3 «El niño crecía y se fortalecía» (Lc 2,40)

Siguiendo la lógica que nosotros mismos hemos ido desgranando a partir del pensamiento ireneano, no podríamos pasar por alto el largo tiempo de su mal llamada *vida oculta* antes de entrar en la experiencia del Jordán y el inicio de su ministerio:

²¹ Miquel, *Jesús y los espíritus*, 71.

²² Cf. Miquel, *Jesús y los espíritus*, 80.

²³ Miquel, “Actitudes frente a la posesión”, 32.

«Teológicamente, la existencia entera de Jesús es “oculta”, en tanto que, aunque “des-vela” con toda la plenitud posible el rostro del Padre, al mismo tiempo lo “re-vela”, “vuelve a revelarlo”. Los lugares de máxima revelación coinciden con aquellos de máxima ocultación, y de esta realidad participa de modo singularísimo la vida ordinaria de Jesús, que se convierte así en “oculta por antonomasia”. Pero también debemos afirmar que toda la vida de Jesús es pública, y también entonces la vida oculta, pues cada uno de los acontecimientos de su existencia constituye un misterio de revelación»²⁴.

Aunque excede el propósito de nuestro estudio, queremos recordar la importancia de todo tiempo y momento en la vida de Jesús, desde nuestra perspectiva de una unción progresiva que pone en juego, todo el tiempo, la apertura libre de la carne y la acción dinámica del Espíritu²⁵:

«Puede Dios estar con los pobres en su pobreza, con Jesús que no baja de la Cruz y con el Niño Jesús como niño. No es menester que convierta a Jesús en un adulto disimulado, del mismo modo que la fuerza divina no le convirtió en un adalid militar ni en alguien que se descuelga de la cruz. Jesús es Dios de Dios como niño. Su divinidad no excluye a su niñez. Ni por ende su crecimiento, su aprender y preguntar, sus conflictos y tentaciones, su agonía y su muerte. La Palabra que en realidad se ha hecho plenamente carne, se identifica con cuanto es propio de la carne»²⁶.

Es curioso que en los evangelios de la infancia la primera buena noticia que se nos dice de Jesús tras su nacimiento es que crecía y, justamente, de la mano de Lucas, el evangelista que mayor peso da a la perspectiva histórica (integrando la propia historia de Jesús y el inicio histórico de su Iglesia) y a la acción del Espíritu Santo²⁷.

El crecimiento de Jesús aparece explícito en dos momentos con dos verbos distintos y, curiosamente, no son citados por Ireneo ni una sola vez²⁸. ¿A qué puede deberse? No es nuestro propósito investigarlo aquí pero, ciertamente, llama la atención. Aventuramos algunas posibles razones. La primera a partir de esta hipótesis de Fitzmyer:

²⁴ Margarita Saldaña, *Rutina habitada. Vida oculta de Jesús y cotidianidad creyente* (Santander: Sal Terrae, 2013), 70-71. Cita la teología de San Ireneo en 99-100.

²⁵ «Paying attention to the relation of the Spirit with the Son from perspective of the incarnation would, as Gerald O' Collins correctly says, show that the Spirit “had been actively present in whole of [the Son's] life, not only at His baptism and through His subsequent ministry but also right back at His conception”», Najeeb George Awad, “*The Holy Spirit Will Come upon You*”, 45. La cita referida de Gerald O' Collins es *Incarnation* (London&New York: Continuum, 2002), 110-111. En su traducción española: O'Collins, *La Encarnación* (Santander: Sal Terrae, 2003), 127.

²⁶ Piet Schoonenberg, *El Espíritu, la Palabra y el Hijo* (Salamanca: Sígueme, 1998), 103-104.

²⁷ Cf. Rudolf Schnackenburg, *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro evangelios* (Barcelona: Herder, 1998), 203-210, 267-274; John Amedee Bailey, *The traditions common to the Gospel of Luke and John* (Leiden: Brill, 1963); Barbara Shellard, “The relationship of Luke and John: a fresh look at an old problem”, *JThS* 46 (April 1995): 71-98; Joseph A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas I*, 381-382.

²⁸ Cf. A. Benoit y P. Prigent, ed., *Biblia Patristica* 1, 325-326.

«Lucas, fiel a su fuente -es decir, el Evangelio según Marcos-, conserva el detalle de la bajada del Espíritu Santo sobre Jesús después de su bautismo, como un modo de expresar la relación entre Jesús y el Espíritu. Hasta cierto punto, esta indicación es superflua, porque ya anteriormente, en su relato de la concepción virginal, ha expuesto con suficiente claridad los vínculos que unen a Jesús con el Espíritu Santo (...) para establecer la relación de Jesús con el ámbito de la divinidad (...) Si la redacción definitiva del Evangelio según Lucas conserva la escena del bautismo es porque Lucas pretende subrayar que el ministerio de Jesús se desarrolla bajo el influjo del Espíritu»²⁹.

¿Pudo manejar Ireneo una redacción lucana que no incluyera la escena del bautismo ni otros pasajes como 2,40 y 2,52? Si fuera así, no parece que tengamos ningún texto que lo respalde, pues el manuscrito más antiguo encontrado hasta el momento está fechado en el siglo III y algunos fragmentos de pergamino de finales del siglo II - principios del III³⁰.

Otra explicación sería entenderlo como una toma de postura preventiva de Ireneo frente a Marción y el uso privilegiado que reclamaba de Lucas. De hecho, lo denuncia explícitamente en AH I 27,2.

Sea como fuere, tenemos constancia de que en la época de Ireneo el evangelio de Lucas formaba parte del *evangelio tetramorfo* y era conocido en las comunidades (cf. AH III 1,1).

Volvamos, entonces, a los dos textos de crecimiento que nos ocupan:

- Lc 2,40: «El niño crecía y se fortalecía, llenándose de sabiduría y la gracia de Dios estaba sobre él» (Τὸ δὲ παιδίον ἠϋξάνεν καὶ ἐκραταιοῦτο πληρούμενον σοφίας, καὶ χάρις Θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό).
- Lc 2,52: «Jesús progresaba en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres» (Καὶ Ἰησοῦς προέκοπτεν ἐν τῇ σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῶ καὶ ἀνθρώποις).

En 2,52 se subraya el crecimiento como progreso, ir hacia delante (*προέκοπτεν*) aunque igualmente se habla de sabiduría, estatura y gracia. En 2,40 el verbo elegido (*ἠϋξάνεν*) es el mismo que utilizó Lucas al hablar de Juan Bautista (1,80: *ἠϋξάνεν καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι*), que crecía y se llenaba de Espíritu, mientras que de Jesús se dice que se llenaba de sabiduría y la gracia de Dios estaba sobre él. También es el mismo verbo griego con que la Septuaginta traduce Gn 1,28: «fructificad y aumentad» (*p^erû ûr^ebû*), el primer mandato que Dios dirige al ser humano en la Biblia.

²⁹ Id., *El Evangelio según Lucas*, I, 386. Profundiza esta idea en *Evangelio según Lucas*, II (Madrid: Cristiandad, 1987), 347-349.

³⁰ cf. Santiago Guijarro, *Los cuatro evangelios* (Salamanca: Sígueme, 2021), 388.

San Jerónimo, en la Vulgata, mantuvo «αὐξάνεσθε» (crecer) y tradujo «crescite et multiplicamini». De ahí que gran parte de la tradición entendiera dicho mandato en clave biológica, convirtiéndolo en un precepto o *mistvá*. Después, la teología cristiana lo ha asociado frecuentemente al matrimonio y la procreación. Lucas, en los Hechos de los Apóstoles repite el verbo αὐξάνεν para expresar el crecimiento de la Iglesia a medida que aumentaba el número de discípulos³¹. Pero, ¿no tendría sentido entenderlo también como ese profundo deseo de Dios dirigido a cada ser humano en sí mismo, coherente con su vocación más honda desde la propuesta teológica y antropológica que ya hemos desgranado en san Ireneo?³².

En las llamadas «parábolas del crecimiento» (Mt 13 y Mc 4) Jesús expresa la centralidad de esta dinámica inserta en todo lo humano; más allá de lo puramente físico o biológico hay un dinamismo espiritual, relacional, entre Dios y su creación, indispensable para la progresiva llegada del Reino. Son lo que Schürmann llama «parábolas autobiográficas» que Jesús propone desde su propia experiencia cotidiana: «Jesús es Dios de Dios como niño. Su divinidad no excluye su niñez. Ni por ende su crecimiento, su aprender y preguntar, sus conflictos y tentaciones, su agonía y su muerte»³³. Bobrinskoy utiliza la parábola del grano de mostaza para «describir la presencia y las obras del Espíritu», pues su crecimiento ilustra «la progresión propia del Espíritu, pasando de lo oculto y el anonimato hasta la plenitud de potencia y de luz»³⁴.

En este marco de crecimiento, tan ireneano, nos topamos con un momento de especial significación teológica: la teofanía del Jordán. Reducir tal pasaje al bautismo de Juan sería perder su mayor densidad teofánica. Como han señalado diversos autores, la narración evangélica no cifra el inicio de la misión de Jesús aquí porque Juan bautice a Jesús, sino por lo que Jesús vive en ese momento. Es decir, «esta primitiva composición cristiana subraya que es la teofanía, y no el mero bautismo administrado por Juan, lo que revela la verdad acerca de Jesús»³⁵.

³¹ Cf. Hch 6,7; 12,24; 19,20.

³² Así lo ve también Jean-Claude Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales* (Salamanca: Sígueme, 2014), 16-17.

³³ Cf. *El destino de Jesús: su vida y su muerte. Esbozos cristológicos recopilados y presentados por Klaus Scholtissek* (Salamanca: Sígueme, 2003) 107.

³⁴ Id., *El misterio de la Trinidad*, 101.

³⁵ John P. Meier, *Un judío marginal II* (Estella: EVD, 1999), 148. Cf. James Dunn, *Jesús recordado. El cristianismo en sus comienzos I* (Estella: EVD, 2009), 34; Markus Bockmuehl, “The baptism of Jesus as super-

A esta altura no podemos compartir tesis alguna en que Jesús reciba el Espíritu en el Jordán por primera y última vez, como un hecho puntual, dejando fuera su nacimiento y su vida anterior. Como anota Ladaria, ya el judío Trifón argumentaba a Justino que si Jesús tuvo que recibir la fuerza del Espíritu Santo en el Jordán era porque carecía de ella³⁶. Si la relación entre el Espíritu de Dios y la humanidad de Cristo se iniciara en el Jordán, tendríamos que concluir que antes Jesús no contaba con la fuerza del Espíritu, como explicamos en el capítulo 3. Además, ya hemos visto cómo -desde la antropología de Ireneo- el Espíritu actúa en todo ser humano desde su gestación:

«El Espíritu se confunde, pues, con la persona de Cristo (¡o con la del cristiano!) que la penetra sin alienarla. El Espíritu se confunde con los dones y los frutos que desarrolla, con las energías divinas, es decir, la vida divina, la misma que infunde en la criatura, haciéndola transparente en el Espíritu, sin que ésta pierda nada de su constitución de criatura llamada a convertirse en Dios»³⁷.

Si la encarnación no es un momento puntual sino el inicio de un progresivo acostumbramiento (siguiendo la expresión de Ireneo) en la comunión entre Dios y la humanidad en la persona de Cristo, no podemos compartir el análisis bíblico de Kremer:

«Mientras que el Bautista estuvo lleno del Espíritu Santo ya desde el seno materno (Lc 1,15), Jesús debe su existencia al descenso del Espíritu Santo como poder del Altísimo (1,35s); sobre él descansa el Espíritu (3,21; cf. 4,18; Hch 10,38, “ungido”)»³⁸.

De hecho, otros biblistas afirman lo contrario, como E. Kamlah:

«Los relatos del nacimiento ponen de relieve la presencia irreplicable del espíritu en la persona de Jesús: no sólo reposa el espíritu sobre él desde su nacimiento (como sobre el Bautista, que es el último profeta; Lc 1,15-17, cf. 1,80), sino que es engendrado por el Espíritu Santo (Lc 1,35; estrechamente relacionado con Mt 1,18.20)»³⁹.

Y, ¿acaso no hablamos de una historia de salvación trinitaria donde el Dios Uno, Padre, Hijo y Espíritu trabajan, cada cual a su modo, por llevar a plenitud su obra, siempre y desde el inicio?:

sacrament”, 83-91; Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church* (Michigan: Eerdmans, 2009), 99-112; McDonnell, “Jesus’ Baptism in the Jordan”, *TS* 56 (1995): 209-236.

³⁶ Cf. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 174.

³⁷ Bobrinskoy, *El misterio de la Trinidad*, 110. Cf. N. Awad, “*The Holy Spirit Will Come upon You*”, 45.

³⁸ Id., “*πνεῦμα*”, 1034.

³⁹ Id., «Espíritu (*πνεῦμα*)» en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, ed. por Lothar Coenen, Enrich Beyreuther y Hans Bietenhard, vol. I (Salamanca: Sígueme, 1980), 136-145, aquí 140. Richard Walsh llega más lejos y afirma que «Mark’s Jesus is anointed in 14:3-9, but that anointing is for burial, not a christening», “The Possession of Jesus”, *Biblical Interpretation* 24 (2016) 60-80, aquí 64, nota 11.

«The Spirit is not what makes Christ divine, but rather what makes him human, in that Jesus fulfills his specifically human vocation from conception to glory through the power of the Spirit. In this Jesus shows his likeness to us, since for every human being it is the gift of the Spirit that both constitutes (in creation) and completes (in glory) a person's human nature. And so attention to the Spirit's role as that which defines the character of Jesus humanity also gives shape to a properly Christian anthropology. Quite simply: the Spirit is what makes human beings children of God. This is as true for Jesus as for the rest of us, for while hypostatically Jesus is eternally already the Son, it is only through the Spirit that he is the Son humanly. Because he is the Second Person of the Trinity, Jesus has the Spirit in a manner that no one else does (...) From a purely formal perspective (...) the Spirit works upon him in the same way as upon any other human being. Because Jesus is fully human, the Spirit inspires him in the same way that the Spirit inspires us»⁴⁰.

Creemos que, más bien, se nos pide conciliar en Cristo crecimiento, progreso y plenitud, sin dar lugar a la sospecha de que, al afirmar la acción del Espíritu en Jesús desde su nacimiento, estemos restando significatividad a su bautismo. Para Bobrinsky, «es uno de los problemas más difíciles y delicados de la cristología», un misterio que sólo podremos penetrar «si tenemos en cuenta la presencia del Espíritu Santo en Cristo»⁴¹.

Ahora bien, ¿cómo explicar entonces y con qué sentido, la acción de ese mismo Espíritu desde la encarnación de Cristo?, ¿cómo mantener nuestra hipótesis y a la vez no vaciar de significado la unción del Jordán? Orbe llega a decir:

«En el Jordán Dios engendra a una nueva vida la humanidad de Jesús, en cuanto cabeza de la Iglesia y manantial para ella de la filiación adoptiva. Jesús es humanamente adoptado por el Padre, mediante el Espíritu: no lo era hasta entonces, y necesitaba serlo en bien de sus hermanos»⁴².

En la misma línea estaría Romero Pose. Curiosamente, cita a san Cirilo de Jerusalén con un texto que, a nuestro parecer, no afirma su conclusión, sino que deja abierta la posibilidad de una acción del Espíritu en Jesús previa al Jordán y enfoca su aportación en el bautismo cristiano, y no tanto en Cristo:

«Cuando se estaba bautizando el Señor, bajó este mismo Espíritu Santo para que no se quedase oculta la dignidad del bautizado (...) Convenía que las primicias y ventajas del Espíritu Santo, que reciben los bautizados, se pusiera a disposición de la humanidad del Salvador, pues es quien da esta gracia»⁴³.

⁴⁰ McFarland, "Spirit and Incarnation", 158.

⁴¹ Id., *El misterio de la Trinidad*, 104.

⁴² Id., *La Unción del Verbo*, 635.

⁴³ Cirilo de Jerusalén, *El Espíritu Santo* XVII, 9, cit. por Romero Pose, *Anotaciones*, 105, nota 388.

¿Hasta el Jordán Jesús no fue *humanamente adoptado por el Padre mediante el Espíritu*, como dice Orbe hablando de Ireneo? Es difícil sostener tal afirmación teológicamente y más aún encontrar algún texto ireneano que lo refrende. ¿No sería tanto como decir que toda su vida anterior fue ajena al dinamismo constituyente que por creación goza todo ser humano?, ¿no hubo ningún tipo de crecimiento personal ni teologal en Jesús de Nazaret hasta llegar al inicio de su vida pública ni decisión alguna para comenzar a predicar y curar tras la vivencia del Jordán? ¿Su actitud orante y certera ante el Tentador se improvisó en Él o fue solo fruto del Hijo hipostasiado? Y si fuera así, y quien se sometió a la tentación fue el Verbo preexistente y no el Hijo encarnado, ¿qué sentido tiene o qué valor aporta que el mismo Dios no caiga en tentación frente a Satán?

Para adentrarnos en estos dos momentos, Jordán y tentaciones, los textos de Ireneo siguen siendo nuestro particular mapa de situación. Aun así, daremos en esta ocasión especial relevancia al texto bíblico en sí mismo en diálogo con la exégesis actual.

2. EL JORDÁN: TEOFANÍA TRINITARIA

Creemos que la teología de san Ireneo, aun sin un desarrollo explícito, contiene suficiente base antropológica y trinitaria como para distinguir la encarnación y la teofanía del Jordán (entre otros momentos de especial densidad pneumatológica) y a la vez relacionarlos íntima y constitutivamente en un avance progresivo, compatible con identificar «novedad» en el modo particular de cada momento. Como afirma Congar:

«Jesús [en el bautismo] pasa a ser -y no sólo es declarado así- “Hijo de Dios” de una forma nueva (...) Tendremos cuidado en evitar todo adopcionismo. Afirmamos que es ontológicamente Hijo de Dios por la unión hipostática, desde su concepción; que es templo del Espíritu desde ese mismo momento, santificado por el Espíritu en su humanidad. Pero, guiados por la intención de respetar los momentos o etapas sucesivas de la historia de la salvación y dar todo su realismo a los textos del Nuevo Testamento, nos proponemos ver, primero en el bautismo y después en la resurrección-exaltación, dos momentos de *actuación* nueva de la *virtus* (de la eficiencia) del Espíritu en Jesús, en cuanto es constituido (no solo declarado) por Dios Mesías-Salvador y, posteriormente, Señor»⁴⁴.

⁴⁴ Congar, *El Espíritu Santo*, 605-606 (cursiva en el original). Cf. M. Bordoni, *La cristología nell'orizzonte dello Spirito* (Brescia: Editrice Queriniana, 1995), 239. En la misma línea González de Cardedal: «El Espíritu aparece en los momentos de la vida de Jesús, en que hay una ruptura hacia adelante y determinan el sentido de su

A ojos de Ireneo (y de la exégesis actual) no parece que esa novedad se produjera por recibir el bautismo de Juan en sí mismo sino por la vivencia radical de saberse Hijo querido del Padre bajo la luz del Espíritu. Un doble acento teofánico que, bíblicamente, además, es el sustrato común del relato en Juan y en los sinópticos: bajó el Espíritu y una voz confirma a Jesús como Hijo muy querido⁴⁵.

Desde nuestra lógica y los conocimientos exegéticos actuales, el mismo discurso nos llevaría a estudiar también la transfiguración, como «bisagra» o perícopa correlativa del Jordán previa a la pascua y como uno de los textos clave del Evangelio⁴⁶. Sin embargo, Ireneo sólo la cita tres veces y de ellas, sólo una vez de modo explícito, como lugar de cumplimiento escatológico (*en los últimos tiempos*): allí Moisés pudo hablar con Dios cara a cara en el monte y *cumplir la antigua promesa*. Jesús es la roca, es decir, aquel que *será humano en su venida*:

«El hombre no puede ver a Dios, y, por otra, mediante la sabiduría de Dios en los últimos tiempos el ser humano lo verá sobre la roca, es decir, en aquel que será hombre en su venida. Por eso Moisés habló con Él cara a cara en la altura del Monte, en presencia de Elías, como lo recuerda el Evangelio (Mt 17,3). De este modo se cumplió al fin la antigua promesa» (AH IV 20,9).

Las otras dos citas son: AH I 14,6 (envuelta y oculta en la imaginería gnóstica) y AH III 12,15 (para recordar que «siempre encontramos a su lado a Pedro, Santiago y a Juan», tanto en la resurrección de la hija de Jairo [Mc 5,37] como en la transfiguración [Mc 9,2] y en Getsemaní [Mc 14,33]). Coincidimos con Romero Pose cuando dice: «En el Tabor se revela la hondura de la unción del Espíritu que se adentró en la carne del Mesías en favor de la carne humana»⁴⁷. La diferencia con él es que, a nuestro entender, tal adentramiento no se produjo en el Jordán por vez primera sino progresivamente desde la encarnación.

destino. Los Sinópticos, y en especial San Lucas, nos refieren esos momentos y la forma de actuación del Espíritu en ellos: 1.- La concepción de Jesús, que es considerado santo como resultado de la acción del Espíritu en su concepción. 2.- El bautismo (...) 3.- La preparación para el ministerio llevándolo al desierto (...) 4.- El comienzo de su ministerio “con la potencia del Espíritu”. 5.- La elección de los apóstoles...», Id., *La entraña del cristianismo*, 715. Este autor enumera un total de diez momentos esenciales *de ruptura*, considerando que los dos de mayor relieve son la unción en el bautismo y la resurrección.

⁴⁵ Cf. Marta García Fernández, *Mateo* (Estella: EVD, 2015), 45.

⁴⁶ Cf. Juan Mateos y Fernando Camacho, *El evangelio II* (Barcelona: Herder, 2016), 321; Armand Puig I Tàrrach, “La Gloire sur la montagne. L’épisode de la transfiguration de Jésus”, *RCatT37* (2012): 201-245; Edward A. Gardner, “Patterns that Connect: The Transfiguration, the Providence of God and the Chiasmus”, *Enc* 60 (1999): 355-391; B. D. Chilton, “The Transfiguration: Dominical Assurance and Apostolic Vision”, *NTS* 27 (1981): 115-124; Ianire Angulo Ordorika, “¿No habéis leído esta Escritura?” (Mc 12,10): *El trasfondo veterotestamentario como clave hermenéutica de Mc 12,1-12* (Roma: Gregorian&Biblical Press, 2019), 144-145.

⁴⁷ Id., *Anotaciones*, 107.

En definitiva, siguiendo la línea teológica y argumentativa de san Ireneo, no profundizaremos en la transfiguración a pesar de la íntima relación exegética con el bautismo y la unción de Jesús.

Como hemos dicho, la novedad que despliega la unción del Jordán no responde a una ausencia de Espíritu Santo en los años previos, sino a la continua donación de gracia que Dios da a sus criaturas en función del momento que viven (contexto) y cómo están llamados a vivirlo (vocación y misión⁴⁸). Que sea *nueva* la misión o comunicación divina en el Jordán no implica renunciar al único Espíritu y su acción progresiva, como dice Ireneo al hablar de Juan Bautista:

«Juan el bautista, el precursor, cuando preparaba y disponía al pueblo para recibir el Verbo de la vida, hizo saber que éste era el Cristo sobre quien el Espíritu de Dios había descansado unido con su carne (*Cuius praecursor-antecessor* [πρόδρομος], *Iohannes Baptista, antea-praeprans-et-aptans* [προετοιμάζω] *populum ad receptionem Verbi vitae, hunc indicavit esse Christum super quem Dei Spiritus requievit, commixtus carni eius*)» (Dem 41).

Juan preparaba al pueblo y anunciaba al que tenía que venir antes de bautizar a Jesús en el Jordán porque ya el Espíritu reposaba unido a la humanidad de Cristo y él lo reconoce como tal (cf. AH III 11,3-4).

No ignoramos el debate entre aquellos que consideran el bautismo en el Jordán una experiencia personal de Jesús (por ejemplo, Dunn) y los que ven una elaboración posterior de las primeras comunidades (representado por Meier), aunque la postura mayoritaria no niega un hecho histórico de fondo⁴⁹. Es significativo que, en todo caso, ambas posturas reconocen un antes y un después en la vida y misión de Cristo.

Además de ser citado en los cuatro evangelios canónicos y en los Hechos de los Apóstoles, valga como señal de la importancia que el bautismo tuvo desde el inicio la mención del Jordán en la *regula fidei* de san Ignacio de Antioquía (35-107 d.C.), aunque fuera en relación con el bautismo cristiano. Del mismo modo se recuerda tal acontecimiento en artículos de fe primitivos de la tradición armenia y siríaca⁵⁰.

Fuera de un modo o de otro, el Jordán ha quedado ligado a la convicción de que Jesús «fue ungido por el Espíritu en el Jordán y era querido por Dios como su Hijo, en estrecha

⁴⁸ Cf. Congar, *El Espíritu Santo*, 44-45; G. Uríbarri, *El Hijo se hizo carne*, 290-291.

⁴⁹ Cf. Dunn, *Jesús recordado*, 436, nota 171; Meier, *Un judío marginal II*, 148-150.

⁵⁰ Cf. McDonnell, "Jesus' Baptism", 209-211.

relación con su misión mesiánica»⁵¹. O dicho desde la antropología cultural, «Jesús está poseído (...) Tanto Mc 1,10 como Jn 1,32-34 hablan del espíritu (santo) descendiendo del cielo sobre Jesús como una paloma (...) El tipo de experiencia que sugieren es una posesión espiritual»⁵², en un claro «proceso de posesión iniciática o vocacional»:

«Jesús es poseído por el Espíritu Santo en una experiencia de conciencia alterada (EAC), con visiones y audiciones celestes, que la tradición sitúa en el contexto ritual de su bautismo. El Espíritu lo arrastra al desierto, donde pasa un largo tiempo de sacrificios y dificultades aprendiendo a tratar con el mundo de los seres espirituales. Terminada la prueba, Jesús se comportará en lo sucesivo como un experto en espíritus patrocinado por el Espíritu Santo que le posee. Aunque es muy grande la probabilidad de que estos relatos hayan sido literariamente elaborados de acuerdo con imágenes y símbolos asociados a la tradición religiosa de Israel, su coherencia con lo que la antropología cultural identifica como una posesión vocacional nos permite pensar que reflejan el tipo de experiencia que motivó el inicio de la actividad pública de Jesús»⁵³.

Es cierto que tanto la literatura neotestamentaria como los primeros Padres (y la tradición teológica mayoritaria) aluden a la unción del Espíritu como un lugar común y sinónimo del Jordán. Ahora bien, ¿sería realmente contrario a los textos bíblicos interpretar esta verdad desde un marco de visión mayor, sabiendo que se expresa como confesión de fe postpascual?, ¿sería lícito admitir la posibilidad de que no todos los textos que hablan de la acción del Espíritu en la carne de Jesús están hablando *solo* del Jordán? Creemos que sí y, de hecho, este es el convencimiento que creemos late en la teología de Ireneo.

Cabría la posibilidad de una lectura menos *ontológica* y más *vital*. Lo que explicaría igualmente el impacto que lo vivido en el Jordán tuvo para Jesús y para quienes lo conocieron. Un momento decisivo tanto para confirmar a Jesús en el inicio de su misión (dentro de la tradición profética) como para mostrar a los demás que el Espíritu que le movía era de Dios y no de Belcebú. De ser así, tal experiencia teofánica -como confirmación de su identidad y misión- excede el bautismo porque habría comenzado antes y continuará después, tal como hemos presentado al hablar de la encarnación como proceso dinámico. Además, puede ser

⁵¹ Dunn, *Jesús recordado*, 438. También en relación a la teología de Ireneo: «There is universal agreement that the purpose of the anointing of Jesus' humanity by the Spirit was to prepare or enable him to fulfill the Christological mission», A. Briggman, *Theology of the Holy Spirit*, 66. Recordamos que Briggman distingue entre misión cristológica (el envío del Hijo por el Padre y el sentido salvífico que el Evangelio da a la vida de Jesús) y misión mesiánica (autoconciencia mesiánica de Jesús y del sentido salvífico de sus propios actos), cf. *Ibid.*, 60, nota 2.

⁵² Miquel, *Jesús y los espíritus*, 142.

⁵³ Miquel, *Jesús y los espíritus*, 116-117. «Es, por tanto, verosímil que Jesús experimentará visiones y audiciones celestes que le designaban como hijo amado de Dios. Y es también verosímil que, tras esta experiencia, sintiera la necesidad de retirarse al desierto para acreditarse mediante la prueba establecer una relación controlada con el espíritu que se había apoderado de Él», *Ibid.*, 164.

útil la distinción ireneana entre apariencia y manifestación, algo que podríamos no estar teniendo en cuenta lo suficiente al hablar de la unción:

«Tenía treinta años cuando recibió el bautismo, edad que es la perfecta para un maestro. En seguida se dirigió a Jerusalén, donde se le llamó «Maestro»: no es que no fuese lo que parecía, como ellos inventan: que lo fue sólo en apariencia; sino que se manifestó como era (*non enim aliud videbatur et aliud erat, sicut inquit qui putatiuum introducunt, sed quod erat, hoc et videbatur*). Siendo, pues, el Maestro, tenía la edad apropiada para un maestro» (AH II 22,4)⁵⁴.

Es decir, no se trata de que por la unción en el Jordán Jesús comenzara a *ser* algo que antes no era, sino que aquí se manifiesta como *lugar* primordial de la presencia del Espíritu Santo, *lugar* teofánico definitivo y por excelencia:

«Dios desciende de lo alto y descansa en Jesucristo. Porque el Espíritu Santo no es sino Dios mismo (...) Jesús percibe el movimiento de Dios hacia él, hacia su persona, en cierto sentido lo que él mismo es, el modo en que es Hijo de Dios. Lo decisivo es que el Espíritu de Dios descansa sobre él, y así lo afirma también el relato apócrifo del bautismo que se recoge en el evangelio de los Hebreos: “Tú eres mi (lugar de) descanso” (...) Si Dios, que es descanso y movimiento, viene a descansar en Jesús, entonces también se puede considerar a éste como el sábado tal como lo vivía el judaísmo del siglo I (...) Puede compararse sin problemas con el nacimiento de Jesús según el Protoevangelio de Santiago, del siglo II d.C. Cuando nace Jesús, la creación contiene el aliento por un instante (...) Pero si Dios habita en Jesús, entonces éste es como un santuario (...) el lugar vivo de la presencia dinámica del Dios vivo (...) Dios ha venido a él como la luz ilumina la oscuridad de un pozo. Dios habita en él de la misma manera que ya el judaísmo pudo afirmar: el Espíritu de Dios habita en el templo»⁵⁵.

Es una confusión de la que nos previene Ireneo: identificar el motivo de la unción en el Jordán (visibilizar lo que ya es) con la misión misma que comienza y se desarrolla desde el primer momento de la encarnación:

«Hemos demostrado, pues, con toda evidencia, que “el Verbo existente ante Dios, por el cual fueron hechas todas las cosas” (Jn 1,2-3) y que siempre ha estado presente al género humano (*qui et semper aderat generi humano / τὸν καὶ ἀεὶ συμᾶρόντα τῇ ἀνθρωπότητι*), este mismo en los últimos tiempos, en el momento decidido por el Padre, se unió a su creatura y se hizo hombre pasible (*unitum suo plasmati passibilem hominem factum / ἐνωθέντα τῷ ἰδίῳ πλάσματι παθητὸν ἄνθρωπον γεγονέναι*). Con ello se refuta todo ataque de quienes argumentan: “Luego, si nació en el tiempo, Cristo no existía”. Pues ya probamos que el Hijo de Dios no empezó a existir entonces, sino siempre ante el Padre. Pero cuando

⁵⁴ «En la fe de Israel (...) el Mesías, rebosante de la fuerza del Espíritu (cf. Is 42,1-9; 61,1-3), libra al pueblo de la opresión y lleva la justicia hasta los confines de la tierra. Su persona sería entonces reconocida por la presencia del Espíritu (...) La presencia del Espíritu en la vida y en la historia de Jesús es clara, firme y constante, tanto al inicio como al final de su existencia: concebido por obra del Espíritu Santo, es después consagrado en el Jordán para el ministerio público con el don del Espíritu», Madonia, *Cristo siempre vivo en el Espíritu*, 21.

⁵⁵ Berger, *Jesús*, 66-68.

se hizo hombre recapituló en sí mismo toda la historia de los seres humanos y asumiéndonos en sí nos concede la salvación (*Sed quando incarnatus et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans / ἄλλὰ, ὅτε ἔσαρκώθη καὶ ἄνθρωπος ἐγένετο, τὴν μακρὰν τῶν ἀνθρώπων ἱστορίαν εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο, ἐν συντόμῳ τὴν σωτηρίαν παρασχὼν ἡμῖν*); de manera que, cuanto habíamos perdido en Adán (es decir el haber sido hechos “a imagen y semejanza de Dios” [Gén 1,26]), lo volviésemos a recibir en Jesucristo» (AH III 18,1).

Si bien Cristo es el Hijo eterno preexistente, también podríamos decir, a la luz del Nuevo Testamento, que la unción progresiva de Jesús es efectiva (no sólo simbólica o declarativa), es la misma (en cuanto procede del único Espíritu Santo y unge la única carne) y es nueva (en el modo de darse, puesto que no se limita a repetir algo ya hecho, sino que se despliega progresivamente), tanto en la anunciación, como en el Jordán y la resurrección.

Ciertamente, los evangelios no nos dan acceso *directo* a la conciencia de Jesús o a la intimidad de su experiencia pero es el único y más relevante medio que tenemos. Aducir esta razón para cuestionar la legitimidad de una lectura teológica desde estas claves, parece poco consistente. ¿Acaso hay algún pasaje neotestamentario que los exégetas puedan defender hoy como expresión *directa* de la experiencia personal de Jesús sin duda alguna? En definitiva, la cuestión es no confundir dos elementos relacionados pero distintos: poder afirmar que la unción del Jordán supone una revelación de la identidad profunda de Cristo y, por otro lado, considerar que también constituyó una confirmación al proceso histórico y espiritual del mismo Jesús, concediéndole la gracia necesaria para la misión que se le encomienda.

De hecho, las primeras palabras que Lucas pone en boca de Jesús en su ministerio público expresan el corazón de su experiencia en el Jordán: *tengo una misión porque Dios me ha elegido y ungido; su Espíritu está sobre mí y por eso en mí se cumple hoy la Escritura*. En palabras de Lucas: «El Espíritu del Señor está sobre mí, me ha ungido (...) y esta Escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy» (Lc 4,18.21)⁵⁶.

También en Mateo, desde sus propias claves, el inicio de la misión o ministerio público de Jesús aparece ligado a la experiencia del Jordán y a la acción del Espíritu que irá configurándole, poco a poco, como siervo (cita parte del primer canto, Is 42) curando y asumiendo el dolor en su propia carne: «He aquí mi siervo, a quien elegí, mi amado, en quien

⁵⁶ Según Fitzmyer, «lo que pretende Lucas es que los momentos fundamentales de su narración comiencen bajo un fuerte influjo de la presencia del Espíritu Santo. Esta intención de Lucas se manifiesta claramente en los episodios paralelos que inauguran el “tiempo de Jesús” -bautismo, tentación y visita a Nazaret- y el “tiempo de la Iglesia” -ascensión y pentecostés-», Id., *El Evangelio según Lucas I*, 383.387. Interesante síntesis respecto a la historia de la recepción del bautismo en François Bovon, *El evangelio según san Lucas I* (Salamanca: Sígueme, 1995), 264-266 y Ulrich Luz, *El Evangelio según san Mateo I* (Salamanca: Sígueme, 1993), 212-221.

mi alma se complace. Pondré mi Espíritu sobre él» (Mt 12,17-18). Nos parece relevante esta vinculación entre bautismo - misión pública - siervo, porque es la acción del Espíritu Santo un sutil y permanente vínculo; por un lado, en cuanto a la experiencia de elección y envío y por otro, generando el modo de ser y llevar a cabo tal misión, como veremos:

«En relación a la declaración del Bautismo, Mateo y Lucas amplían el radio [respecto a Mc]: sea en referencia a su identidad y misión, que en los textos de infancia lucana se sintetiza en ser “luz de las naciones” (Lc 1,79. 2,30.32; cf. Is 42,6 e Is 49,6); sea en relación a un mensaje que se equipara al de Is 61, especialmente en lo que concierne a las bienaventuranzas (Mt 5,3-4; Lc 6,20-21), pero también porque el cumplimiento de esta Escritura acredita ante el Bautista que Él es quien tenía que venir (Mt 11,5; Lc 7,22)»⁵⁷.

En definitiva, coincidimos con cuantos ven en la experiencia del Jordán y las tentaciones un *lugar* privilegiado para buscar no sólo quién es Jesús, sino lo que es más importante aún, «cómo va a hacer para ser quien es»⁵⁸. Por eso podemos asumir, con Bovon, que «el bautismo es para Jesús la hora de la decisión. Se le revela el misterio de su ser. Desde su bautismo, Jesús se identifica con el Espíritu Santo»⁵⁹. Un momento decisivo en cuanto libre acogida de una acción que no dejó de dinamizarle desde su concepción para ir creciendo en una necesaria identificación progresiva de Jesús con este Espíritu Santo que le habitaba. Un momento también de íntima confirmación trinitaria en esta identidad y misión del Hijo encarnado, como si el Padre y el Espíritu quisieran ser testigos privilegiados ante el mundo, siguiendo la preciosa imagen de Kilian McDonnell:

«The Father and the Spirit bear witness to Jesus' identity, thus providing for the two witnesses demanded by Jewish law (...) The mutual knowing, and the mutual showing of the Father, Son, and Spirit are the center of the Jordan event. Jesus “was first understood and known as the true Son of God by the voice of his Father and the descent of the Spirit over him” (*The Teaching of St. Gregory*, 416). The Jordan is the first full revelation of Jesus' identity (...) The baptism of Jesus is the revelation of his identity as trinitarian communion (...) It's not a private experience, but is turned outward to the salvation of all, to mission»⁶⁰.

Por eso, para el fin que nos proponemos en nuestro trabajo, el foco no está en el bautismo en sí de Jesús sino en el sentido teofánico que la tradición neotestamentaria quiso subrayar aquí. Tanto si es una elaboración de la comunidad primitiva para definir la identidad de Jesús, como si es expresión de una experiencia interior vivida por Él, dos son los temas

⁵⁷ Marta García Fernández, “La relectura del cuarto canto del Siervo en el judaísmo del Segundo Templo y en el NT”, *Biblica et Patristica Thorinensia*, 12 (2019): 357-370, aquí 367.

⁵⁸ Schertz, “Love and Power”, 14, traducción propia.

⁵⁹ François Bovon, *El evangelio según san Lucas I*, 266. Cf. Schillebeeckx, *Jesús*, 124-126; Miguel Aparicio, “El Espíritu de Jesús Mesías”, 404-405; Angulo Ordorika, “¿No habéis leído esta Escritura?”, 120.

⁶⁰ Id., “Jesus' Baptism”, 215-216.

claves en la escena: el cuidado íntimo y amoroso del Padre y la fuerza actuante del Espíritu ahora y a lo largo de toda vida. Pues, «the heart of the Spirit's empowerment [in Jesus' baptism] is nothing less than the love of God (...) The power of the dove is the mantle of love descending and holding Jesus now and forever»⁶¹.

La acción progresiva en la humanidad de Cristo, acompañada con el querer del Padre y la persona del Hijo, lleno del Espíritu, emerge aquí por sí sola, sin forzarlo, siempre que consideremos con verdad su humanidad (cf. AH III 18,3):

«El Espíritu gesta esa humanidad [de Jesús], acompaña su desarrollo, la abre al misterio de su personalización por el Verbo, le descubre en cada momento la misión histórica que tiene delante y le da la fortaleza necesaria para realizarla (...) Esta comprensión de la acción del Espíritu Santo respecto de su humanidad pone en plena luz la consistencia e historicidad del hombre Jesús, que, si es personalizado por el Verbo, no es absorbido en la plenitud de la vida divina y de la persona del Hijo»⁶².

Digámoslo una vez más: la progresión y el dinamismo que la mayoría de autores reconocen como sello del Espíritu en todo lo creado, en la humanidad y en la misma carne de Cristo, no podría limitarse a una acción puntual y única como es la del Jordán, por relevante que pudiera ser ese momento en la vida de Jesús. El mismo González de Cardedal explicita una cuádruple función del Espíritu respecto de Jesús en la unción que rebasa teológica y vitalmente el bautismo:

«a) Óntico-física: gestar su humanidad, como una nueva creación (...) b) Psicológico-gnoseológica: acompañar su conciencia a la constitución divina que le era propia, a la vez que abrirla a las exigencias concretas de su misión. c) Volitivo-dinámica: fortalecer su voluntad y sus dinamismos afectivos (...) d) Escatológica: forjar, consiguientemente, la humanidad nueva, que tenía que compartir con nosotros»⁶³.

2.1 Descripción de la escena

Encontramos un simbolismo bautismal en la tradición veterotestamentaria íntimamente ligado a la purificación y a la novedad: el agua que purifica y regenera y el Espíritu que Dios derrama para recrear y renovar el corazón, el interior del ser humano. Si los contemporáneos de Jesús participaban de este universo simbólico agua-Espíritu, unido a

⁶¹ Schertz, "Love and power", 15.

⁶² González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, 716-717.

⁶³ González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, 717.

la esperanza mesiánica, no es de extrañar que el bautismo de Jesús en el Jordán tuviera tanto impacto en ellos y en las primeras generaciones de cristianos⁶⁴.

Es innegable la belleza de la escena. Se describe un cielo abierto, el agua, la luz, la paloma, la voz, un espacio con gente que busca un sentido, y todo condensándose en un momento, en un lugar, en una persona: en Jesús. Es la experiencia de un Dios que viene y busca reposar, encuentra su «lugar» en Él y quiere que *todos* lo perciban:

«La letal diferencia entre Dios y el ser humano sólo puede salvarla de forma duradera el propio anhelo y amor divino. Por eso, ya todo ángel ha de gritar a los seres humanos a los que se aparece: “¡No os asustéis! ¡No tengáis miedo!”; pues, a la vista de Dios, lo primero es el miedo. De ahí que lo que acontece con ocasión del bautismo de Jesús sea la condensación y superación de todos los llamamientos: “¡No os asustéis!”, en una única frase: “¡Te quiero como Hijo mío!”. Dios ama a esta persona, la ha elegido y convertido en su propiedad y, a través del Espíritu Santo, incluso en templo suyo. El hecho de que Dios, el Dios grande e inaprehensible, ame a un ser humano resulta aún más incomprensible que la gloria divina. Dicho llanamente, Dios quiere habitar en Jesús, hacerse realmente presente en él. Y de tal modo que los demás se percaten de ello»⁶⁵.

Como señala Ireneo, la paloma del Jordán renueva la tarea de la estrella de Belén: señalar al Cristo, alumbrarnos y conducirnos hasta el Hijo de Dios (cf Dem 58) en un dinamismo continuo que posibilita y revela la misión de Jesús, la salvación (Lc 4):

«Presencia es algo más que la simple determinación de lugar (...) La presencia de Dios es activa, comunicativa (...) No está ni se siente quieta, ni sobre ni en nosotros, sino que no deja de fluir hacia nosotros. Dios es el que viene, su esencia es llegada (...) El movimiento por el que la esencia divina fluye hacia nosotros, obra como Palabra nuestra existencia y como Espíritu nuestro avance continuo. Y esto es precisamente lo que ocurre en Jesucristo (...) Y al estar ambos [Verbo y Espíritu] recíprocamente unidos como formas de Sabiduría de Dios, siguen igualmente unidos en su relación con Jesús. Le llena el uno y le llena el otro, incorporándose uno y otro en él, sin que ninguno de ellos haga superfluo al otro ni le reduzca a segunda categoría. En su plena realidad humana, Jesús es portado por el Logos e impulsado por el Espíritu»⁶⁶.

⁶⁴ Cf. Diego Sánchez Alcolea, *Aguas que destruyen, aguas que salvan. Textos que aluden al bautismo en el Nuevo Testamento a la luz de la literatura hebrea antigua* (Estella: EVD, 2015), especialmente 2-29. Algunos indican la ironía de Mateo al contrastar la actitud de Juan que rehúsa bautizar a los fariseos por sus pecados y falta de conversión (¡raza de víboras!) y con Jesús, sin embargo, la negativa se debe a que Él no tenía pecado (cf. Mt 3,7.14), cf. Yuri Phanon, “The Work of the Holy Spirit”, 49.

⁶⁵ Berger, *Jesús*, 65. «Este movimiento de arriba abajo está representado en la ermita de Ronchamp (en Franche-Comté, en el este de Francia) como una luz que, descendiendo por pozos verticales, ilumina el espacio. El arquitecto Le Corbusier ha plasmado de manera grandiosa lo que, en el lenguaje bíblico, es gracia y elección: la luz que procede de Dios y no quiere ni puede otra cosa que autocomunicarse, esclarecer por sí misma el oscuro valle» (*Ibid.*, 66).

⁶⁶ P. Schoonenberg, *El Espíritu, la Palabra y el Hijo*, 148-151. Y añade más adelante: «Esta relación entre Palabra y Espíritu continúa en nosotros», *Ibid.*, 153. Un dinamismo trinitario que no solo confirma la unidad

Ireneo insiste en nuestro bautismo como «sello de la vida eterna, el nuevo nacimiento en Dios, de tal modo que no seamos ya más hijos de los hombres mortales, sino de Dios» (Dem 3). Ciertamente, sería un error traspasar la concepción del bautismo cristiano en las primeras comunidades a la significación que dieron al bautismo de Jesús, pero no cabe duda de que una se mira en otra como en un espejo para confirmarse. Pues bien, la dimensión de filiación (renacer como hijos) y sello confirmatorio es quizá la más repetida en los escritos ireneanos al hablar del cristiano y, además, con una dimensión claramente trinitaria y especialmente ligada a la acción del Espíritu. Parece difícil no ver aquí un eco de la significación teológica que él mismo resalta para Cristo en la teofanía del Jordán:

«El bautismo, nuestro nuevo nacimiento, tiene lugar por estos tres artículos, y nos concede renacer a Dios Padre por medio de su Hijo en el Espíritu Santo. Porque los portadores del Espíritu de Dios son conducidos al Verbo, esto es, al Hijo, que es quien los acoge y los presenta al Padre, y el Padre les regala la incorruptibilidad (*Et propter hoc regenerationis [παλιγγενεσία] nostrae baptisma per tria haec perficitur capitula [κεφάλαιον], [eam quae est] in Deum Patrem regenerationem [ἀναγέννησις] nobis donans [χαρίζομαι] per Filium suum in Spiritu sancto: qui enim tollentes-portant [βαστάζω] Spiritum Dei cedunt [χωρέω] in Verbum, hoc est in Filium, Filius autem ducens-offert [προσάγω] Patri, Pater autem tribuit [περιποιέω] incorruptibilitatem).*)

Sin el Espíritu Santo es pues imposible ver el Verbo de Dios y sin el Hijo nadie puede acercarse al Padre, porque el Hijo es el conocimiento del Padre y el conocimiento del Hijo se obtiene por medio del Espíritu Santo. Pero el Hijo, según la bondad del Padre, dispensa como servidor al Espíritu Santo a quien quiere y como el Padre quiere (*Igitur non sine Spiritu est videre Verbum Dei, neque sine Filio potest quis accedere ad Patrem: cognitio enim Patris Filius, cognitio autem Filii Dei per Spiritum sanctum; Spiritum autem secundum beneplacitum Patris Filius ministerialiter-dispensant [διακονέω] in quos voluerit et quemadmodum voluerit Pater*)» (Dem 7).

Es el Hijo quien *dispensa* (διακονέω) el Espíritu, pero como servidor o diácono, no como propietario y mucho menos en una desigualdad de divinidad u honor. Con razón se ha visto repetidas veces en Ireneo huellas de lo que von Balthasar ha llamado «inversión trinitaria»⁶⁷.

«en la economía de salvación, sino en la misma vida trinitaria, sin ninguna otra causalidad o finalidad que la del Amor trinitario», Bobrinskoy, *El misterio de la Trinidad*, 110.

⁶⁷ H. U. von Balthasar, *Teodramática* 3, 173.

• **La bajada del Espíritu**

Las dos claves fundamentales del relato en los sinópticos son las mismas que recoge Juan 1,32-34 desde otra narrativa: la bajada del Espíritu sobre Jesús y la voz del Padre confirmando su filiación. Por eso, nos centraremos en estos dos elementos, ambos abordados por Ireneo. La fuente más citada es Mateo⁶⁸, seguido de Marcos⁶⁹ y en menor medida el relato joánico⁷⁰. Puesto que la versión lucana no es citada ni una sola vez por Ireneo, a pesar de tener sus peculiaridades, no nos detendremos en ella ahora⁷¹.

Mt 3, 16	Mc 1,10	Jn 1,32
Bautizado Jesús, salió luego del agua; y en esto se abrieron los cielos y vio al Espíritu de Dios que <i>bajaba</i> en forma de paloma y venía <i>sobre él</i> .	En cuanto salió del agua vio que los cielos se rasgaban y que el Espíritu, en forma de paloma, <i>bajaba a él</i> .	Y Juan dio testimonio diciendo: «He visto al Espíritu que <i>bajaba como una paloma del cielo y se quedaba sobre él</i> ».
βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος· καὶ ἰδοὺ ἠνεώχθησαν [αὐτῷ] οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν [τὸ] πνεῦμα [τοῦ] θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν [καὶ] ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν .	Καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν .	Καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν .

Marcos, a diferencia de Mateo y Lucas que añaden posteriormente la elaboración teológica de la infancia o Juan con su prólogo, es el que con mayor nitidez sitúa en el Jordán el origen del evangelio de Cristo⁷². Y, quizá también, el que con más rotundidad narra la premura teofánica del encuentro, en este caso, entre el Espíritu y el Hijo encarnado⁷³.

⁶⁸ AH I 3,3; I 7,2; I 14,6; I 15,1,3; I 21,2; I 26,1; AH II 10,2; II 12,1,8; II 20, 1; II 22,1,4; AH III 10,4; III 11,3; III 15,4; III 17,1; AH IV 5,4.

⁶⁹ AH I, 3,3,7,21; AH II 10,2; II 12,1,8; II 20,1; II 22,1,4.

⁷⁰ AH I 7,2; AH III 10,3-4; III 11,3-4; III 15,3; III 17,1; Dem 41.

⁷¹ Cf. Benoit y Prigent, ed., *Biblia Patristica* 1. Ya expusimos alguna posible hipótesis que pueda explicar por qué Ireneo cita tan poco a Lucas, siendo un evangelista con especial atención al Espíritu Santo y al crecimiento humano al inicio de este capítulo.

⁷² Cf. Aparicio, “El Espíritu de Jesús Mesías”, 407-409.

⁷³ «Que los cielos se rasguen y no se abran es una de las peculiaridades del texto Marciano frente a sus paralelos sinópticos (...) lo que lleva a la mayoría de los comentaristas a descubrir en este pasaje resonancias de Is 63,19b (...) versículo profético con el que se inicia la petición de una nueva teofanía (Is 63,19b-64,4a)... para expresar el anhelo del descenso divino desde unos cielos abiertos de forma violenta», Angulo Ordorika, “¿No habéis leído esta Escritura?”, 123-124. De hecho, Is 63,19b sería el único texto del AT donde el cielo se rasga, no se abre. Para conocer las distintas posturas exegéticas sobre este punto, cf. *Ibid.*, 124, nota 114.

En cuanto a la simbología de la paloma para referirse al Espíritu Santo las interpretaciones son diversas y numerosas⁷⁴. Según Congar, en ningún caso simbolizó al Espíritu Santo en el AT ni en la literatura rabínica, sino más bien a un mensajero divino o incluso al mismo pueblo elegido. Visto así, la imagen no subraya tanto la *forma* del Espíritu cuanto su dinamismo, su *ir hacia* Jesús. De nuevo, estaríamos ante un recurso para poner en el centro la clave de encuentro y de mutua relación entre ambos, donde Jesús es reconocido como nuevo Adán, nuevo pueblo de Dios, en total apertura y libertad, Siervo de Yhwh que responde al querer de Dios⁷⁵.

Para muchos gnósticos, tal como argumenta Ireneo, la paloma fue la “corporeidad” o “forma” que necesitaban quienes negaban la encarnación, escindiendo al Verbo encarnado de un Cristo Superior que desciende. Lo que nos lleva de nuevo a comprobar la íntima relación entre el Jordán y la encarnación como dos lugares esenciales que necesitan leerse en armonía teológica para no distorsionarlos, tal como advierte Ireneo:

« Según los herejes, ni el Verbo se hizo carne, ni el Cristo ni el Salvador (...) No quieren que haya venido a este mundo ni el Verbo ni el Cristo, ni que el Salvador se haya encarnado y padecido, sino que descendió en forma de paloma sobre el Jesús de la Economía (...) (*Secundum illos autem, neque Verbum caro factum est neque Christus neque qui ex omnibus factus est Salvator (...) Etenim Verbum et Christum nec aduenisse in hunc mundum volunt, Salvatorem vero non incarnatum neque passum, descendisse autem quasi columbam in eum Iesum qui factus est ex dispositione*).

(...) Según ninguna doctrina de los herejes «el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14) (...) En todos ellos se introduce un Verbo de Dios y un Cristo Superior sin carne e impassible. Otros piensan que “apareció como un hombre” transfigurado, pero afirman que “ni se encarnó ni nació”; según otros, ni siquiera habría tomado la figura de un hombre, sino que “descendió en forma de una paloma sobre el Jesús nacido de María”. El discípulo del Señor, mostrando que todos ellos son falsos testigos, dice: “Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,14) (...) (*Secundum autem nullam sententiam haereticorum “Verbum Dei factum est” (...) Inveniet quoniam sine carne et impassibilis ab omnibus illis inducitur Dei Verbum et qui est in superioribus Christus. Alli enim putant manifestatum eum quemadmodum hominem transfiguratum, neque autem natum neque incarnatum dicunt illum; alii vero neque figuram eum adsumpsisse hominis, sed quemadmodum columbam descendisse in eum Iesum qui natus est ex Maria. Omnes igitur illos falsos testes ostendens discipulus Domini ait: “Et Verbum caro factum est, et inhabitavit in nobis”*)» (AH III 11,3).

⁷⁴ Para una revisión amplia sobre los diversos significados de la paloma, cf. Aparicio, “El Espíritu de Jesús Mesías”, 419-423; Miguel Pérez Fernández, *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica. Metodología aplicada a una selección del evangelio de Marcos* (Estella: EVD, 2013), 159-160. Angulo Ordorika, “¿No habéis leído esta Escritura?”, 125. Según E. Miquel, desde la antropología cultural y las claves de posesión espiritual, «algunos ritos mágicos orientados a lograr un espíritu aliado prevén el descenso de una vez sobre el celebrante», Id., *Jesús y los espíritus*, 13, nota 7.

⁷⁵ Cf., Id., *El Espíritu Santo*, 43-44.

Más interesante para nosotros es el posible paralelismo entre la paloma en el Jordán y la estrella en Belén, ambas entendidas como presencia actuante del Espíritu Santo sobre Jesús como dedo de Dios que señala al Salvador hecho carne:

«Y Moisés cuando escribe de nuevo: *Se levantará una estrella de Jacob y un jefe surgirá de Israel* (Nm 24,17), anuncia explícitamente que la economía de su encarnación se realizará entre los hebreos y que Aquel que descendiendo del cielo nacerá de Jacob y de la estirpe judía se ha sometido a esta economía. Porque una estrella apareció en el cielo y si se llama jefe a un rey es porque éste es el rey de todos los salvados. Por otra parte, esta estrella apareció, cuando su nacimiento, a los Magos, que habitan en Oriente y por su medio tuvieron conocimiento del nacimiento de Cristo. Guiados por la estrella vinieron a Judea, hasta que la estrella llegó a Belén, donde había nacido Cristo, y entrada en la casa donde estaba acostado el niño envuelto en pañales, se detuvo encima de su cabeza, indicándoles a los Magos al Hijo de Dios, Cristo (*super caput eius stetit, ostendens magis Filium Dei, Christum*)» (Dem 58).

La misma estrella que anuncia la economía de la encarnación como salvación se detuvo *super caput eius* y no sólo «en el lugar donde estaba el Niño» (Mt 2,9). Este señalamiento no solo indica a los Magos dónde encontrar a Jesús, sino al Hijo de Dios, el Ungido (Cristo). Si a esto le añadimos la temprana tradición que une como primeras epifanías la adoración de los Magos, el Jordán y Caná, la interpretación de Ireneo cobra más fuerza: «en paralelo con la forma columbina del Espíritu en el Jordán, también la estrella debió de adentrarse en el Niño, como signo de su divinidad irreversible»⁷⁶.

La misión de Cristo es inseparable de su identidad: para nuestra salvación, muchos profetas predicaron e incluso curaron e hicieron milagros. Sólo Dios salva encarnándose. Esa es la particularidad de la misión del Hijo encarnado. Y esa no comienza en la sinagoga de Nazaret ni en el Jordán, aunque a partir de ese momento se nos visibilice o revele.

Por eso no nos parece adecuado afirmar que con la unción se inicia la misión, si por unción entendemos el Jordán y por misión la vida pública, ignorando que Jesús es el Cristo desde el inicio⁷⁷:

«Y tratan de probar que el Cristo descendió y ascendió, esgrimiendo el hecho de que según dicen sus discípulos, Jesús no hizo ningún milagro ni antes de su bautismo ni después de haber resucitado de entre los muertos; pues ignoran que Jesús estaba unido al Cristo (*ignorantes adunitum esse Iesum Christo*)» (AHI 30,14).

⁷⁶ A. Orbe, *Introducción II*, 593-595. Cf. estas páginas para las posibles fuentes y lecturas de Mt 2,9 que circulaban en el siglo II.

⁷⁷ Por ejemplo, Romero Pose, *Anotaciones*, 118.

Podría ocurrir que queriendo subrayar la importancia del bautismo o identificar el Espíritu actuando desde el Jordán a Pentecostés, estuviéramos fragmentando de nuevo la misión del Hijo encarnado y dando diverso valor soteriológico a lo visible y lo interno, a la acción y al ser. Así lo denunció Ireneo contra los gnósticos tantas veces:

«(Según ellos) El bautismo de Jesús visible sería para la remisión de los pecados; en cambio la redención de Cristo que descendió sobre él sería para lograr la perfección» (AHI 21.2).

• **Una voz lo confirma**

Mt 3, 17	Mc 1,11	Jn 1,33-34
Y una voz que salía de los cielos decía: « <i>Este es mi Hijo amado, en quien me complazco</i> ».	Y se oyó una voz que venía de los cielos: « <i>Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco</i> ».	33. Y yo no le conocía pero el que me envió a bautizar con agua, me dijo: « <i>Aquel sobre quien veas que baja el Espíritu y se queda sobre él, éste es el que bautiza con Espíritu Santo</i> ». 34. Y yo le he visto y doy testimonio de que <i>éste</i> es el Elegido de Dios.
Καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα	Καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν· σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.	Κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ' ᾧ ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ. κἀγὼ ἐώρακα καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ

Con las reservas propias de la tradición teológica, especialmente católica, hay un acuerdo común al interpretar que esta voz o más bien «sonido (phoné)», es una «declaración que resuena en la conciencia de Jesús, es la confirmación de una condición que califica a Jesús en lo que es (...) Es el momento inaugural de la vocación y del envío de Jesús como Mesías»⁷⁸:

«Este elemento verbal de la proclamación (Mc 1,11) sirve de glosa al elemento visionario, que ha sido referido con anterioridad: el descenso del Espíritu Santo sobre Jesús. Al Espíritu Santo de Dios se contraponen el espíritu inmundo, al que en Mc 1,25 Jesús le ordena que salga del enfermo (...) Es llamativo que no exista la más mínima duda sobre el poder de mando de Jesús. En cuanto portador del Espíritu Santo no necesita hacer esfuerzo alguno para estar a la altura de los otros espíritus. Y el individuo humano es visto como territorio “disputado” entre el espíritu inmundo y el Espíritu Santo»⁷⁹.

⁷⁸ Congar, *El Espíritu Santo*, 44-45.

⁷⁹ Berger, *Jesús*, 255.

Si el posible crecimiento de la autoconciencia de Jesús es un tema delicado y controvertido, el sustrato teológico de Ireneo poniendo en relación el dinamismo del Espíritu en la carne puede aportar un camino fecundo al consenso teológico actual en este punto.

Es ampliamente aceptado detectar el sustrato de Is 42, 1 en la tradición sinóptica del Jordán, incluso más que el mesianismo real ligado al salmo 2⁸⁰: «Mirad a mi siervo, a quien sostengo; a mi elegido, a quien prefiero. He puesto sobre él mi espíritu» (Is 42,1). Es justamente así, capacitado por el Espíritu, como el Siervo de Yahveh restablecerá la alianza y curará al pueblo herido. Capacitación que se expresará en su modo de morir afrontando el sufrimiento, pero también en su modo de vivir, curando y liberando.

Si tenemos en cuenta que el término griego παῖς denomina tanto al siervo como al hijo, que «elegido» y «amado» pudieran ser sinónimos y que en ambos pasajes el Espíritu tiene un lugar central, la relación es evidente y aporta un acento esencial a la temática del siervo aplicada a Jesús: la filiación⁸¹.

Siervo y elegido son dos títulos que ya aparecen en el salmo 89,4. Sin embargo, aquí no parece referirse a David, como sí hace el salmo 89. La principal intención parece ser clarificar la misión que se le ha dado y el particular modo de llevarla a cabo. Parece referirse a un personaje mesiánico, real, con poder para restaurar la justicia y el derecho. Pero al mismo tiempo el modo de llevarlo a cabo nos habla de alguien humilde, manso, sin especial fuerza o poder. De nuevo, la tradición mesiánica y la del Siervo entrelazadas con la unción.

Como dijimos en el capítulo anterior, el término χρίω no sólo indica elección, poder o capacitación para una misión, sino también una fuerte vinculación de intimidad entre Dios y el ungido: como un siervo querido o como un hijo con su padre. ¿Acaso no sería suficiente aceptar este uso normalizado en la época de Jesús para hacer una lectura desde la elección y misión y no únicamente desde categorías de presencia de la divinidad en su humanidad?

⁸⁰ En todo caso, más allá del peso que se le otorgue a uno o a otro, el consenso es pleno en reconocer la importancia de los dos, e incluso (aunque más discutida) de Gn 22. Cf. García Fernández, “La relectura del cuarto canto del Siervo”, 357-370; Angulo Ordorika, “¿No habéis leído esta Escritura?”, 125-134; E. Schweizer, *Il vangelo secondo Marco* (Brescia: Paideia, 1999), 41-42; J. Ernst, *Il vangelo secondo Marco*, vol I (Brescia: Morcelliana Edizioni, 1981), 62; G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 36-3; Phanon, “The Work of the Holy Spirit”, 50; O’Donell, “In Him and Over Him”, 32-33; Id., *Teología Dogmática* (Estella: EVD, 1996), 54; Meier, *Un judío marginal II*, 147; J. Espeja, *Creer en el Espíritu Santo*, 37-39; B. Bobrinskoy, *El misterio de la Trinidad*, 105; Congar, *El Espíritu Santo*, 44-45.

⁸¹ Cf. Pierre Grelot, *Los evangelios y la historia* (Barcelona: Herder, 1987), 237. «La proclamación del relato del bautismo aglutina la cristología del Siervo y la del Hijo de Dios dentro del marco referencial del mesianismo de Jesús», Aparicio, “El Espíritu de Jesús Mesías”, 427; Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas I*, 355-357.

Confesamos de nuevo nuestro asombro ante la ausencia de Lucas en la narración de Ireneo. Justamente Lucas, el evangelio quizá con mayor perspectiva histórica y que, justo por eso, descubre un papel preponderante del Espíritu Santo en el Hijo, también define el mesianismo, su identidad y misión como Siervo⁸². El mismo fondo podemos encontrar en el evangelio de Juan, para quien el Siervo es el Cordero de Dios, preexistente y portador del Espíritu⁸³.

2.2 Sentido salvífico de la unción en Ireneo

Según Ireneo, el Espíritu desciende sobre la humanidad de Jesús en el Jordán (pues el Verbo no lo necesitaba) por dos razones: para llevar a cabo un mutuo acostumbramiento del Espíritu y la carne (como anteriormente se había ido preparando la Encarnación en las teofanías del AT⁸⁴) y para conducir y acompañar la humanidad de Jesús en su vida y misión (cf AH III 11,8.9; III 12,1.5)⁸⁵, como después hará con todos los creyentes.

El sentido que Ireneo otorga a esta especial donación del Espíritu es esencialmente soteriológico, por tanto, pensando en el género humano y no por necesidad ontológica del mismo Jesús:

«Descendió, pues, sobre él el Espíritu de Dios, de aquel que por los profetas había prometido ungirlo, para que nos salvásemos al recibir nosotros de la abundancia de su unción (*Spiritus ergo Dei descendit in eum* [Τὸ Πνεῦμα οὖν τοῦ Θεοῦ κατήλθεν εἰς αὐτὸν],

⁸² Cf. Rudolf Schnackenburg, *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro evangelios*; John Amedee Bailey, *The traditions common to the Gospel of Luke and John*; Barbara Shellard, “The relationship of Luke and John: a fresh look at an old problem”, *JThS* 46 (April 1995): 71-98; M. Strauss, “Jesus and the Spirit in Biblical and Theological Perspective”, 276-278.

⁸³ Cf. Jn 1,29-34. No sólo podría interpretarse como el Cordero Pascual, sino también como el Siervo de Yahveh, cf. Raymond E. Brown, *El Evangelio según Juan I-XII* I (Cristiandad: Madrid, 1979), 235. 238-242; Congar, *El Espíritu Santo*, 45. En la misma línea, Rudolf Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan. Versión y comentario*, I (Barcelona: Herder, 1980), 324-325. Reconocen los datos a favor de esta interpretación pero mantienen solo el sentido del Cordero pascual: Xavier Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan (Jn 1-4)*, vol I (Salamanca, Sígueme, 1989) 136-137; Juan Mateos y Juan Barreto, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético* (Cristiandad: Madrid, 1979), 102-103.

⁸⁴ Carmelo Granado, “Actividad del Espíritu Santo”, 39-40.

⁸⁵ «Según las tradiciones más antiguas, la actuación de Jesús desde el bautismo (Mc 1,9-11 par.; Hch 10,37) estuvo ya marcada por el Espíritu Santo (por ejemplo, la expulsión de demonios, Mt 12,28; cf. Mc 3,28s par.) y al Espíritu se le atribuye igualmente la concepción de Jesús (Mt 1,18.20; Lc 1,35). Su existencia como Resucitado es una existencia pneumática (cf. Rm 1,4; 1Pe 3,18; 1Tim 3,16). Es difícil determinar hasta qué punto estos enunciados acerca del πνεῦμα, orientados esencialmente por las promesas del AT, se entendieron a veces helenísticamente», J. Kremer, “πνεῦμα”, 1029.

eius qui per prophetas promiserat uncturum se eum, ut de abundantia unctionis [ἐκ τῆς περισσεΐας τῆς χρίσεως] eius nos percipientes salvaremur)» (AH III 9,3)⁸⁶.

El proceso salvífico que se inicia con la vida de Jesús (no con el bautismo) ya nos alcanza a nosotros de algún modo porque, de hecho, la salvación se inicia en Él, que sí acogió en libre obediencia (como Verbo) el crecimiento del Espíritu en su humanidad, progresiva y *teleiòticamente*. Por eso, como veremos en el siguiente capítulo, Jesús fue donando el Espíritu en la medida que en Él rebosaba: curando, exorcizando, predicando, siendo plenamente Hijo de Dios, Hijo del Hombre.

Con frecuencia, los estudios sobre Ireneo que interpretan la unción como un descenso del Espíritu sobre la humanidad de Jesús (lo recibe como hombre), concluyen por eso mismo que tuvo que ser posterior a la encarnación, teniendo lugar en el Jordán⁸⁷. Ladaria confirma este modo de interpretar la unción en Ireneo con otra frase de san Gregorio Nacianceno: «La divinidad es la unción de la humanidad»⁸⁸. A nuestro juicio, no son equiparables: afirmar que, por definición, la unción siempre provendrá de Dios y lo recibirá quien *no es dios*, no tiene relación alguna con negar que previamente al Jordán ya estuviera presente el dinamismo del Espíritu en la humanidad de Jesús.

Uno de los textos de Ireneo más importantes al respecto es AH III 9,3, que al igual que AH III 17,1, ya comentamos en el capítulo anterior ilustrando su empeño en clarificar la doble naturaleza de Jesús en una unidad indivisible: citando Is 11,1-4 acoge el Espíritu Santo que lo unge y capacita como profeta mesiánico y con Is 61, 1-2 manifiesta el cumplimiento de su misión salvífica⁸⁹.

No son pocos los que identifican la experiencia del Espíritu en el Jesús histórico con la de los profetas del AT, algo muy presente en Ireneo desde su determinación por la unidad

⁸⁶ Cf. AH III 17,1; Dem 9; 53.

⁸⁷ Cf. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 177. Añade: «la unción sigue a la encarnación y es su consecuencia» (*Ibid.*, 180).

⁸⁸ Or. XXX, 2 (SC 250), 228, (PG 36,105 B), traducción tomada de Ladaria, *Jesús y el Espíritu*, 56 nota 2.

⁸⁹ Cf. AH III 10,3,4; III 11,3; III 12,2; III 16,1; III 17,1; IV Pr 3; Dem 53; 59. Curiosamente los dos textos que mayoritariamente reconoce la exégesis actual en el trasfondo veterotestamentario de esta escena evangélica, cf. R. A. Guelich, *Mark 1-8,26* (Dallas: Word Books, 1989), 32; A. Y. Collins, *Mark. A commentary on the Gospel of Mark* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 149; M. Pérez Fernández, *Textos fuente*, 158; Xabier Pikaza, *Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús* (Estella: EVD, 2012), 206. Angulo Ordorika, “¿No habéis leído esta Escritura?”, 124.

y unicidad de Dios. Hay un único Espíritu y por eso toda acción profética proviene de Él, antes y ahora⁹⁰:

«Las palabras de Dios se refieren a una sola y a una misma persona, a saber, a Cristo, Hijo de Dios (*Itaque ad unum et eundem loquela Dei est, hoc dico ad Christum Filium Dei*). Desde el momento que David dice: *El Señor me ha dicho*, es preciso afirmar que ni David ni otro profeta hablan por propia iniciativa, pues no es un hombre quien profiere las profecías, sino el Espíritu de Dios, el cual, tomando figura y una forma semejantes a las personas interesadas, hablaba en los profetas y discurría ora en nombre de Cristo ora en el del Padre» (Dem 49).

En el AT, el Espíritu también descansa sobre los 70 ancianos junto a Moisés (cf. Nm 11,26) o sobre Eliseo (cf. 2Re 2, 15). La escena de Elías y Eliseo se desarrolla también junto al Jordán y *ruah* aparece hasta tres veces⁹¹. Son pasajes con un fuerte sentido profético. Pero también el Espíritu aparece ligado al rey, a la monarquía, como en Is 11, 1-5. La unción real expresa ese vínculo íntimo y sagrado entre Dios y el hombre ungido, al recibir el Espíritu: «Samuel tomó el cuerno de aceite y le dio la unción en medio de sus hermanos, y el espíritu del Señor se derramó sobre David a partir de aquel día y estuvo con él en adelante» (1Sam 16,13). No es extraño, entonces, que en el AT la unción real esté claramente conectada con la posesión del Espíritu (*Spirit-possession*) y en el NT el descenso del Espíritu sobre Jesús en el Jordán se ligue a la proclamación de su divinidad, concretamente de su identidad como Hijo de Dios⁹².

Autores actuales como Bobrinskoy revelan cómo las imágenes bíblicas que expresan la relación entre el Espíritu y Jesús «son susceptibles de una interpretación plena o metafórica; también pueden significar una presencia activa o silenciosa»⁹³, pues se pueden interpretar desde la pasividad de la humanidad de Jesús que se deja penetrar y guiar por el Espíritu.

Con el salmo 2 estamos ante un salmo real, posiblemente enmarcado en la fiesta de la coronación del rey⁹⁴. Otros autores, como Meier, ven en este salmo el cumplimiento de las

⁹⁰ Cf. Madonia, *Cristo siempre vivo en el Espíritu*, 25-31; O'Donnell, *Teología Dogmática*, 55; Id., "In Him and Over Him", 29-30.

⁹¹ Cf. Gérard Blochat, "El Espíritu de Elías reposa sobre Eliseo", 8-10. Se pregunta Blochat si esta «doble parte de su espíritu» que Eliseo pide a Elías es mera vitalidad personal o pertenece a Dios. Y se responde: «El espíritu, aunque vinculado al hombre, se pone aquí en relación con el Señor. Elías no es dueño suyo, no puede disponer de él a su gusto; no le pertenece. Es una fuerza extraordinaria que impregna al hombre, porque lo supera (...) Elías, como Eliseo, no tiene en sí más vitalidad que la que Dios le da, su soplo y su inspiración» (*Ibid.*, 10).

⁹² Cf. G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 30-31. 35.

⁹³ Id., *El misterio de la Trinidad*, 109-110.

⁹⁴ Entre otros, cf. M. Dahood, *Psalms I 1-50* (New York: Yale University Press, 1965), 6-14.

profecías mesiánicas veterotestamentarias expresadas en una unción simbólica, no con óleo sino con Espíritu Santo⁹⁵. Y, ciertamente, parece que esta carga mesiánica y escatológica fue haciéndose cada vez más presente desde el exilio hasta la época de Jesús⁹⁶.

Si como afirma O'Donell, este salmo de entronización siempre se asocia con la resurrección o glorificación, tendríamos que concluir que es la narración evangélica del bautismo el único lugar donde aparece fuera de dicha referencia⁹⁷.

El Espíritu es el hacedor de toda profecía y en ese sentido es también quien empuja y unge la humanidad de Cristo a lo largo de su misión en la historia:

«El Espíritu fortalece a Jesús sobre todo para que no se desaliente. Podríamos decir que se otorga el Espíritu a Jesús en vistas más de sus fracasos que de sus éxitos. La misión del siervo, que Jesús aceptó en el momento de su bautismo, estará marcada por el rechazo, el fracaso y la derrota»⁹⁸.

Por eso creemos importante transcribir de nuevo AH III 9,3 aquí para leerlo ahora en el contexto del Jordán y la misión de Jesús como ungido:

«Añade Mateo en el bautismo: «Se abrieron los cielos y vio al Espíritu de Dios que bajaba sobre él en forma de paloma. Y he aquí que una voz del cielo decía: *Este es mi Hijo querido en quien me complazco*» (Mt 3,16-17). Por consiguiente, no fue el Cristo quien descendió sobre Jesús; ni uno es el Cristo y otro Jesús. Sino que el Verbo de Dios, el Salvador de todos y Señor del cielo y la tierra, es Jesús -como arriba expusimos-, el que asumió la carne y fue ungido del Padre por el Espíritu, y este Jesús fue ungido como Cristo (*qui et adsumpsit carnem et unctus et a Patre Spiritu, Iesus Christus factus est / προσλαβόμενος σάρκα και χρισθείς υπό του Πατρός τῷ Πνεύματι, Ἰησοῦς Χριστός ἐγένετο*)⁹⁹.

Así lo dice Isaías: «Saldrá una rama de la raíz de Jesé y una flor brotará de la raíz. Y reposará sobre él el Espíritu de Dios: Espíritu de sabiduría e inteligencia, Espíritu de consejo y fortaleza, Espíritu de ciencia y piedad. Lo llenará el temor de Dios. No juzgará según la apariencia ni argüirá por lo que se diga; sino que juzgará con justicia al humilde y condenará a los soberbios de la tierra» (Is 11,1-4). El mismo Isaías prefiguró su unción y el motivo de ella: «El Espíritu de Dios sobre mí. Por eso me ungió, me envió a llevar la Buena Nueva a los pobres, a curar a los contritos de corazón, a pregonar a los cautivos la remisión,

⁹⁵ Cf. Meier, *Un judío marginal* II, 147.

⁹⁶ Cf. S. Janse, "You are My Son". *The Reception History of Psalm 2 in Early Judaism and the Early Church* (Leuven: Peeters, 2009).

⁹⁷ Cf. O'Donell, "In Him and Over Him", 30-31.

⁹⁸ R. Cantalamessa, *Lo Spirito Santo nella vita di Gesù* (Milano: Ancora, 1985), 56. Citado en John O'Donell, *Teología Dogmática*, 55.

⁹⁹ Sobre esta traducción remitimos al capítulo 3, donde traducíamos «siendo Jesús Cristo», siguiendo a Rousseau, ya que el término «unción» no aparece ni en el texto latino ni el griego que nos ha llegado.

a dar la visión a los ciegos, a anunciar el año de gracia del Señor, el día de la retribución, y para consolar a los que lloran» (Is 61,1-2; Lc 4,18).

Porque, en cuanto el Verbo de Dios se hizo hombre, era *el hijo de la raíz de Jesé*; y según ello *el Espíritu de Dios reposaba sobre él* y era ungido *para evangelizar a los humildes*; en cambio, en cuanto era Dios, no juzgaba según las apariencias, ni condenaba de oídas: «No había necesidad de que nadie le diese testimonio sobre el hombre, porque él mismo sabía lo que hay en el hombre» (Jn 2,25). El llamó a todos los hombres que lloraban, les concedió el perdón de los pecados a los que habían sido reducidos a la esclavitud, liberando de las cadenas a aquellos de quienes dice Salomón: «Cada cual es oprimido por las cadenas de sus pecados» (Prov 5,22). Descendió, pues, sobre él *El Espíritu de Dios*, de aquel que por los profetas había prometido unirlo, para que nos salvásemos, al recibir nosotros de la abundancia de su unción. Esto es todo lo que dice Mateo» (AH III 9,3)¹⁰⁰.

Aquí Ireneo cita el relato mateano (Mt 3, 13-17). Ciertamente, al hablar del bautismo y la unción del Jordán, puede pasarnos como les ocurría a los gnósticos, que «también confiesan un solo Jesucristo con la lengua, pero se burlan de sí mismos al pensar una cosa y decir otra, pues sus hipótesis son múltiples, como lo hemos demostrado, por ejemplo decir que es uno el que nació y sufrió, y éste sería Jesús, y otro el que descendió sobre él. Este sería el que también ascendió, al cual anuncian como el Cristo» (AH III 16,6). Llama la atención que teniendo un lugar tan central en Ireneo, Briggman considere que «Irenaeus' approach betrays a certain lack of development when it comes to his understanding of the integrity of Jesus' person»¹⁰¹.

Es decir, si no queremos hacer caer en contradicción interna al propio Ireneo, la aparente dualidad del texto no es tal. Es cierto que afirma, sin lugar a dudas, que es en el Jordán donde desciende el Espíritu sobre Jesús, tal como se había prometido por los profetas. Pero no es menos cierto que acaba de decir que desde el momento en que el Verbo se hizo hombre el Espíritu de Dios reposaba sobre Él. Y además añade un para qué: para que nos salvemos recibiendo de su unción y así, evangelizar a los humildes, citando Lc 4/Is 61.

Algo parecido ocurre con AH III 17,1:

«El Espíritu Santo había descendido sobre él en forma de paloma (Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,22), el mismo Espíritu del que está escrito: «Y reposará sobre él el Espíritu del Señor» (Is 11,2), como antes hemos dicho. Y también: «El Espíritu del Señor está sobre mí, por eso me

¹⁰⁰ Según C. I. González, «Jesús fue *ungido* (o hecho *Cristo*) por nosotros: para que fuésemos ungidos en él. Implícita alusión a la teología del “intercambio”, el principio más propio de San Ireneo para explicar nuestra redención. Por otra parte, la unción de Jesús para ser el Cristo, es uno de los temas muy queridos de este Padre de la Iglesia (ver III, 6,1; 10,1; 12,7; 18,3)», *Contra los Herejes*, nota 236.

¹⁰¹ Id., *Theology of the Holy Spirit*, 62, nota 6. Si bien, concluye finalmente que en contra de la interpretación de Orbe al analizar AH III 9,3 (entendiendo que hay una unción pasiva en cuanto hombre y otra activa en cuanto Dios): «Irenaeus' goal [en AH III 9,3] is to safeguard the unity of Jesus Christ», *Ibid.*, 65.

ungió» (Is 61,1). Es el Espíritu del que dijo el Señor: «Pues no sois vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hablará en vosotros» (Mt 10,20). Y también al darles a los discípulos el poder de la regeneración en Dios, les dijo: «Id y enseñad a todas las naciones, y bautizadlas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). Por los profetas había prometido que lo derramará en los últimos tiempos sobre sus siervos y siervas, para que profeticen (Jl 3,1-2).

Por eso también descendió 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 Cristo (*Unde et in Filium Dei Filium hominis factum descendit, cum ipso adsuescens habitare in genere humano et requiescere in hominibus et habitare in plasmate Dei, voluntatem Patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitatem Christi* / "Ὁθεν καὶ εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ Υἱὸν ἀνθρώπου γεγονότα κατήλθεν, σὺν αὐτῷ ἐθιζόμενον σκηνοῦν ἐν τῇ ἀνθρωπότητι καὶ ἀναπαύεσθαι ἐν ἀνθρώποις καὶ οἰκεῖν ἐν τῷ πλάσματι τοῦ Θεοῦ, τὴν βουλήν τοῦ Πατρὸς ἐνεργοῦν ἐν αὐτοῖς καὶ ἀνακαινίζον αὐτοὺς ἀπὸ τῆς παλαιότητος εἰς τὴν καινότητα τοῦ Κριστοῦ»).

Como dijimos antes con AH III 9,3, este texto refleja un nuevo posicionamiento: hacer explícita la presencia activa de la unción en Jesús y su estrecha vinculación con la misión recibida. Como dijimos en capítulos anteriores, creemos que no reconocer una transformación real (cualitativa) de la humanidad de Jesús por la acción del Espíritu (unción) sería contradictorio con la teología del crecimiento y acostumbramiento ireneo, en contra de la postura de A. Briggman¹⁰². ¿Hay mayor transformación que obrar en lo humano la voluntad del Padre y hacerlo pasar del hombre viejo al nuevo en Cristo? (cf. AH III 17,1). Eso sí, siempre que tal transformación no se conciba como un modo de aniquilar o sustituir la carne por el Espíritu -nada más alejado de Ireneo- sino de que ésta se vaya abriendo progresivamente a la comunión con Él (cf. AH V 8,1).

La acción salvífica de Cristo no consiste en comunicarnos su divinidad en cuanto Hijo (unión hipostática), que es propia y personal y, por tanto, incomunicable, sino la capacidad progresiva de ir siendo divinizado sin dejar de ser humano (Jesús no dejó de serlo para ser Hijo de Dios encarnado) porque la libertad del Hijo no pone impedimento alguno a tal despliegue del Espíritu en su carne, en un mutuo acostumbramiento hasta la plenitud final¹⁰³:

«El Verbo de Dios habitó en el ser humano (Jn 1,14) y se hizo Hijo del Hombre, a fin de que el hombre se habituase a recibir a Dios y Dios se habituase a habitar en el hombre (*Verbum Dei quod habitavit in homine et Filius hominis factus est, ut adsuesceret hominem*)»

¹⁰² Cf. Id., *Theology of the Holy Spirit*, 72-77. Recordemos que él defiende que la humanidad de Cristo sólo es transformada cualitativamente al unirse al Verbo en la encarnación y al ser glorificado en la Resurrección, pero no por la unción del Espíritu ni en la concepción, ni en el Jordán ni a lo largo de su vida.

¹⁰³ Cf. Miyako Namikawa, *Paciencia para madurar*; Y. de Andia, *Homo vivens*, 189-201.

percipere Deum et adsuesceret Deum habitare in homine secundum placitum Patris / ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ὁ σκηνώσας ἐν ἀνθρώπῳ καὶ Υἱὸς ἀνθρώπου γενόμενος, ἵνα ἐθίσῃ τὸν ἀνθρώπον χωρεῖν Θεόν, ἐθίσῃ δὲ καὶ τὸν Θεὸν σκηνοῦν ἐν ἀνθρώπῳ κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ Πατρὸς» (AH III 20,2).

De lo contrario, la unción en el Jordán *solo* sería un medio para hacer llegar la salvación de Dios a los seres humanos *a través* de Cristo, -tal como defiende Briggman-, pero no supondría un cambio sustancial -cualitativo- en la humanidad de Jesús ser ungido por el Espíritu:

«The anointing of Jesus' humanity with the Holy Spirit makes it possible for human beings to receive the redemption that results from the completion of his mission (...) The salvation worked by Jesus Christ comes to human beings by their participation in the Uncion of Jesus (...) This anointing with the Holy Spirit resulted in a non-qualitative empowerment of Jesus' humanity, so that he could fulfill the Messianic mission»¹⁰⁴.

La unción quedaría reducida a un empoderamiento o capacitación del Espíritu para que Jesús lleve a cabo la misión encomendada al estilo de los profetas (cf. Is 61,1). Obviamente, no es esta nuestra postura: negar que el Espíritu Santo va transformando y divinizando o santificando la humanidad que se abre a su acción (también la carne del Hijo) es tanto como negar el corazón de la teología ireneana. Integrar la progresión de la unción en lo humano posibilita, desde los presupuestos ireneanos, afirmar a la vez la cualificación real de la humanidad por el Espíritu de Dios sin dejar de ser humano (sin cambio ontológico) y la novedad de tal donación dentro de un mismo y único Espíritu dándose.

Ireneo apunta dos sentidos esenciales para la venida del Espíritu en el Jordán:

- Para visibilizar lo que de manera invisible ya operaba previamente en Él, pues «no es que no fuese lo que parecía, como [los herejes] inventan: que lo fue sólo en apariencia; sino que se manifestó como era» (AH II 22,4).
- «Para que nos salvásemos, al recibir nosotros de la abundancia de su unción», ya que «el mismo Isaías prefiguró su unción y el motivo de ella (...): “El Espíritu me ungió, me envió a llevar la Buena Noticia a los pobres, a curar (...) a pregonar la libertad a los cautivos, a dar la visión a los ciegos (...) a consolar a los que lloran”» (AH III 9,3).

Si unimos ambos razonamientos no parece que Ireneo encuentre en el Jordán un momento puntual en virtud del cual su unción llega a nosotros, sino un punto de inflexión para visibilizar lo que ya Él era y vivía, convirtiéndolo en misión hacia los demás.

¹⁰⁴ Id., *Theology of the Holy Spirit*, 73. 77.

Recordemos: también en el Jordán es el mismo Espíritu de la concepción, la misma carne asumida y el mismo proceso por el que humanidad y divinidad van abrazándose, mezclándose, entrando en comunión progresiva.

Ciertamente, como nos ha ocurrido en temas anteriores, podemos encontrar en Ireneo expresiones ambiguas. Que en la unción del Jordán no hubo cambio ontológico alguno en Jesús, es indudable, como hemos dicho. Y a la vez, podemos hablar de una especial acción transformadora del Espíritu porque el momento en sí lo requería:

«Los Apóstoles podrían haber dicho que “el Cristo descendió sobre Jesús”; o que el Salvador Superior descendió sobre el de la Economía; o que “aquel que proviene del ser invisible, vino sobre el que es (obra) del Demiurgo”. Pero ni supieron ni dijeron nada de eso; pues si lo hubiesen sabido, así lo habrían comunicado. Sino que dijeron la realidad, esto es, que el Espíritu Santo había descendido sobre él en forma de paloma (*Spiritus Dei sicut columbam descendisse in eum*)» (AH III 17,1).

Seguidamente, Ireneo insiste en que éste es el mismo Espíritu profético de Is 11 e Is 61; el mismo Espíritu consolador que enviará en pentecostés y acompañará a los discípulos (cf. AH III 17,2). Finalmente, cuando explica para qué «descendió sobre el Hijo de Dios hecho Hijo del Hombre» no aduce un motivo ligado exclusivamente al bautismo ni a la misión que se inicia tras el Jordán. Lo que nos lleva a pensar que ni siquiera cuando Ireneo explicita el descenso del Espíritu en forma de paloma (bautismo), lo concibe como unción distinta y separada del Espíritu de la encarnación (cf. AH III 17,1).

No en vano, justamente, Ireneo pone en boca de los gnósticos esta interpretación dualista del bautismo y el descenso del Espíritu:

«Enseñan (los gnósticos) que el bautismo del Jesús visible sería para la remisión de los pecados; en cambio la redención del Cristo que descendió sobre él sería para lograr la perfección. El bautismo sería para los psíquicos, en cambio la redención para los pneumáticos. Juan predicó un bautismo de penitencia, en cambio Cristo trajo la redención para hacernos perfectos» (AH I 21,2).

No parece haber una doble vía salvífica o un doble modo de cumplir la misión recibida del Padre. El crecimiento y progresiva apertura de Jesús al Espíritu que anida en Él es salvífico desde el principio hasta el final.

3. GUIADO POR EL ESPÍRITU

Especialmente en el evangelio de Marcos, no son pocos los que hablan del bautismo y las tentaciones como «un díptico cuyas “tablas” no deberíamos separar aunque se distingan con claridad (...) La continuidad en la línea narrativa y en el léxico manifiesta que la breve referencia a las tentaciones es la necesaria conclusión del bautismo del Señor»¹⁰⁵. Más aun, según I. Angulo, «el término Espíritu y el pronombre personal referido a Jesús como objeto de las dos acciones que realiza el Espíritu, enlazan ambas tablas (Mc 1,10.12: πνεῦμα; αὐτός)»¹⁰⁶. Vínculo que resalta especialmente para el objeto de nuestro estudio.

Es perfectamente aceptable que tras la experiencia teofánica del Jordán y antes de iniciar su misión, Jesús pasara un tiempo en el desierto. No sólo responde a la tradición veterotestamentaria y al relato profético de Moisés y Elías¹⁰⁷, sino que además encaja perfectamente con el contexto antropológico y cultural del Mediterráneo en aquel tiempo, como ya expusimos en el marco inicial:

«Las posesiones iniciáticas o vocacionales (...) son un caso particular de un tipo de experiencia religiosa que se funda en un principio interpretativo ampliamente extendido, según el cual la comunicación privilegiada con el mundo de los espíritus exige un periodo previo de sufrimiento y de prueba (...) El triunfo sobre el sufrimiento, las tentaciones y las pruebas sirve para acreditar la valía del sujeto ante sí mismo, ante la realidad espiritual con la que va a tratar y ante el grupo humano al que pretende servir con los futuros conocimientos y poderes extraordinarios obtenidos de ese trato»¹⁰⁸.

Tras la teofanía del Jordán, los sinópticos no comienzan la misión pública de Cristo sin testimoniar antes su paso por la tentación y su adhesión inquebrantable a la voluntad del Padre, en oposición al demonio. Aunque ahora nos centremos en el relato de las tentaciones, tal como Ireneo lo comenta, tengamos en cuenta que, bíblicamente, la tentación o el combate con el diablo (esa lucha entre *espíritus*) atravesará toda la vida y misión de Cristo que aquí se nos presenta condensado, como una maqueta o muestra:

«Las tentaciones atraviesan la vida de Jesús: ya justo al comienzo, el diablo exhorta a Jesús a utilizar su poder en interés propio, a desafiar a Dios o incluso ambicionar el dominio

¹⁰⁵ I. Angulo Ordorika, “¿No habéis leído esta Escritura?”, 121-122. Cf. Aparicio, “El Espíritu de Jesús Mesías”, 432; Congar, *El Espíritu Santo*, 46.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 122, nota 101. Cf. J. B. Gibson, “Jesus’ Wilderness Temptation According to Mark”, *JNTS* 53, 16 (1994): 6-9; R. J. Kernaghan, *Mark* (Nottingham: InterVarsity, 2007), 39; J. I. González Faus, *La Humanidad nueva*; C. Duquoc, *Cristología. El hombre Jesús 1* (Salamanca: Sígueme, 1969), 71-95.

¹⁰⁷ Cf. Ex 34,28; Dt 9,9.18; 1Re 19,8.

¹⁰⁸ Miquel, *Jesús y los espíritus*, 52. Cf. Id., “Aproximación antropológica”, 143-170; Dunn, *Jesús recordado*, 441. Abordaremos este tema con más detenimiento en el siguiente capítulo.

sobre el mundo. Más tarde, cuando tilda a Pedro de Satanás y lo aparta de sí, pero sobre todo en Getsemaní, Jesús debe combatir la tentación de ceder al sufrimiento. En la cruz, por último, Jesús resiste la evidente tentación de tirar todo por la borda, declarándolo absurdo: la tentación del ateísmo»¹⁰⁹.

¿Será casualidad que Ireneo incida en la recapitulación de Cristo unificando en sí su ser divino y humano justo antes de presentar las tentaciones? Como una obertura singular, Ireneo ofrece desde el inicio las claves teológicas que después desgranará con cada tentación. Y, curiosamente, el núcleo de tal recapitulación está ceñido a la íntima unidad del Espíritu en Cristo, verdadero hombre, pues el modo que Dios ha elegido para que su Espíritu habite y crezca en el ser humano es prefigurar dicho proceso en la carne de su Hijo:

«Las cosas que están en los cielos son espirituales, mientras las que están en la tierra son según lo humano. Estas cosas, de hecho, las recapituló en sí [Cristo], al unir el hombre al Espíritu. Y dejando al Espíritu en el ser humano, se hace él mismo Señor, cabeza del Espíritu y dador del Espíritu como cabeza del ser humano: por su medio vemos, oímos y hablamos (*Sed quae in caelis spiritalia sunt, quae autem in terris secundum hominem est dispositio. Haec igitur in semetipsum recapitulatus est, adunans hominem Spiritui et Spiritum collocans in hominem, ipse caput Spiritus factus [est], et Spiritum dans esse hominis caput: per illum enim videmus et audimus et loquimur / Ἀλλὰ τὰ μὲν ἐν τοῖς οὐρανοῖς πνευματικά, τὰ δὲ ἐπὶ τῆς γῆς ἢ κατὰ τὸν ἄνθρωπὸν ἐστὶ πραγματεία. Ταῦτα οὖν εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο, ἐνώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ Πνεύματι καὶ τὸ Πνεῦμα κατοικήσας ἐν τῷ, αὐτὸς τοῦ Πνεύματος κεφαλὴ γενόμενος καὶ τὸ Πνεῦμα δοὺς τοῦ ἀνθρώπου εἶναι καρπαλὴν· δι' ἐκείνου γὰρ βλέπομεν καὶ ἀκούομεν καὶ λαλοῦμεν») (AH V 20,2)¹¹⁰.*

Esta progresiva unión de la carne y el Espíritu (cf. Dem 6) es el camino que recorrerá el Hijo de Dios, no sólo para vencer las tentaciones y con ellas a Satán, el Enemigo, sino para llevar a cabo toda su misión hasta la cruz.

Nos distanciamos de la interpretación de Orbe, coherente con la imagen de Dios y ser humano que él interpreta en Ireneo, distinta a la que nosotros hemos intentado presentar en los primeros dos capítulos. Para él, justamente es este pasaje una buena señal de que «por sola Encarnación, el Señor no llevó a cabo la *salus hominis* (...) Era preciso *colocar el Espíritu*

¹⁰⁹ Cf. Berger, *Jesús*, 258-259.

¹¹⁰ Rousseau prefiere traducir la *dispositio* como *πραγματεία* mientras que Orbe elige *οικονομία*, cf. Orbe, *Teología de San Ireneo* II, 339. En cuanto al griego, «difícil de traducir *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἢ κατὰ τὸν ἄνθρωπὸν ἐστὶ πραγματεία*. La idea es antignóstica: para los herejes, el Cristo celeste ha recapitulado solamente los seres del Pléroma (pneumáticos), así como el Demiurgo (psíquico) ha recapitulado los seres psíquicos, en cambio los seres materiales están perdidos. San Ireneo habla del único Cristo encarnado que ha recapitulado en sí todas las cosas, tanto los seres celestes (pneumáticos), como la creación terrena “según el hombre (completo)”, material y psíquico (cuerpo y alma)», C. I. González, *Contra los Herejes*, nota 388.

*dentro del hombre. A tal objeto comenzó por colocar en su propia carne en Espíritu: primeramente, en el bautismo del Jordán; luego, en la resurrección al tercer día»*¹¹¹.

La clave, una vez más, está en cómo entendamos ese *colocar* o *poner* el Espíritu en el ser humano, que nosotros ya explicamos al abordar la antropología de Ireneo y el dinamismo pneumatológico que el Creador dona a todo viviente. Insistir en que no todo está cumplido por el mero hecho de encarnarse el Verbo, no parece suficiente para obviar, al menos en Ireneo, ese *adunans* de la humanidad al Espíritu por creación que, atrofiado por el pecado, recobra su vigor en el *adunans* personal del mismo Cristo, en su carne, que es la nuestra.

Por lo mismo, siendo una opción posible, en ningún modo es evidente tener que concluir que Ireneo conciba el inicio de la presencia del Espíritu Santo en la carne solo a partir del Jordán hasta su plenitud en la resurrección. Menos aún, cuando el mismo Orbe afirma:

«La Encarnación no tiene lugar por sustancias separadas, sino por comunión de la Carne con el Verbo, del hombre y con el Espíritu (...) Mientras el Hijo de Dios no se haga -por la Encarnación- Hijo del hombre, no podrá recapitular en sí ambos mundos, espiritual y humano (...) Muy poco cuesta al Espíritu del Verbo unirse personalmente al hombre. Muy mucho, en cambio, al hombre Cristo unirse físicamente, hasta la Semejanza perfecta, al Espíritu del Verbo»¹¹².

El señorío de Cristo, *Cabeza del Espíritu* (AH V 20,2), en un progresivo crecimiento y apertura a su dinamismo (tal como veremos a partir de las tentaciones), será también, para quien libremente quiera hacer suyo este camino y recibir al Espíritu como *cabeza* de su propia vida. Dicho de otro modo, nos capacitará para ver, oír y hablar, para vivir al modo de Dios. Algo que, en lo humano, no puede ser de una vez para siempre (como Adán y Eva quisieron arrebatarse) sino progresivamente, en el lento madurar de la carne por el Espíritu.

Otro elemento que podríamos considerar común al Jordán y a las tentaciones es que «lo que tenemos es un relato *sobre* Jesús y no tanto *de* Jesús que se haya recordado como una comunicación suya»¹¹³. Es decir, pertenece a la comunidad primera que partiendo de un dato histórico intenta transmitir algo que considera nuclear y, por supuesto, verdadero. En el caso

¹¹¹ Orbe, *Teología de San Ireneo* II, 340.

¹¹² Id., Orbe, *Teología de San Ireneo* II, 340-341.

¹¹³ Dunn, *Jesús recordado*, 442. La cursiva es del autor.

de las tentaciones, «la base real en la vida de Jesús es el hecho mismo de la tentación o de la prueba que tuvo que afrontar»¹¹⁴.

Jordán y desierto abren la teofanía completa de la identidad y la misión de Cristo. Desde estas claves, sí podríamos hablar de «experiencia vocacional», entendida como un momento de especial significatividad y autoconciencia en la vida de Jesús, haciendo suya - libremente- la identidad y misión que Dios le confía y recibiendo la confirmación o donación de gracia que requería para llevar adelante la etapa vital que inicia. Un antes y un después, un *momento* gestado en el lento madurar de la relación con Dios, en el dejarse hacer por el Espíritu y tomar finalmente una decisión. Por eso es mucho más que un *empoderamiento* o capacitación instrumental para realizar tal tarea; es historizar y visibilizar lo que Jesús ya era. Pues Dios empodera amando y sosteniendo, no transformándonos en alguien que no éramos antes:

«It may be simplistic to say that Jesus' baptism and his struggles in the wilderness are all about power and love. The empowerment of Jesus by the love of God in his baptism is exactly the point. That this empowerment and this love are immediately and forcefully challenged by forces representing other kinds of power and other kinds of love is also exactly the point (...) The central question for Jesus is how to understand and use the love and power he has received. Only when he has dealt with that question is he free to proclaim the kingdom»¹¹⁵.

Comparten con diversos matices una lectura vocacional de este pasaje Gerd Theissen, O'Donnell o C. H. Dodd¹¹⁶, en contra de los reparos y críticas de autores como Ratzinger:

«Una amplia corriente de la teología liberal ha interpretado el bautismo de Jesús como una experiencia vocacional (...) Pero nada de esto se encuentra en los textos. Por mucha erudición con que se quiera presentar esta tesis, corresponde más al género de las novelas

¹¹⁴ Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas II*, 396. Para este autor, «la narración evangélica presenta las tentaciones de Jesús como fenómenos que proceden de fuentes externas; no hay el más mínimo indicio de que provengan de un conflicto interior. Son un símbolo de la seducción que encerraba la hostilidad, la oposición e incluso el rechazo que él mismo tuvo que afrontar continuamente (...) La oposición era tan fuerte que Jesús se veía continuamente tentado a usar su poder de Hijo para destruirla y vencerla (...) Se pueden considerar como una poderosa síntesis, en forma de parábola, del modo en que Jesús podría haber hablado a sus discípulos sobre lo que significaba la oposición a su ministerio y la seducción diabólica que entrañaba», *Ibid.*, 396-397.

¹¹⁵ Schertz, "Love and Power", 15.

¹¹⁶ Cf. Gerd Theissen y Annette Merz, *El Jesús histórico* (Salamanca: Sígueme, 1999), 241-242; O'Donnell, "In Him and Over Him", 31. Dice el exégeta C. H. Dodd: «In the baptism of Jesus something happened which modified the course of the life of Jesus. We are authorized to suppose that this was the moment in which Jesus accepted his vocation», cit. por R. Cantalamessa, *Lo Spirito Santo*, 13.

sobre Jesús que a la verdadera interpretación de los textos. Éstos no nos permiten mirar la intimidad de Jesús»¹¹⁷.

O el mismo Fitzmyer que, haciéndose eco de las tesis de Bultmann, rechaza «los intentos de aprovechar esta escena para enfrascarse en un psicoanálisis de Jesús o considerar este episodio como un relato de vocación»¹¹⁸. Ciertamente, lo más habitual es encontrar posturas más laxas que niegan que pueda hablarse de experiencia vocacional en el Jordán pero sí admiten ciertos rasgos vocacionales en Jesús que los evangelios nos han transmitido¹¹⁹. Lo que a nuestro juicio, no deja de ser contradictorio.

3.1 Descripción de la escena

La identidad de Jesús y su misión no sólo son proclamadas y manifestadas a la luz de Dios Padre (la voz del Jordán) sino también asumidas y reveladas desde la libre decisión de Jesús, el Hijo lleno de Espíritu Santo. Si en el Jordán se nos revela quién y qué, en el desierto se nos revela el cómo y el por qué:

«Aquí aparece claro el núcleo de toda tentación: apartar a Dios (...), poner orden en nuestro mundo por nosotros solos, sin Dios (...), dejar a Dios de lado como algo ilusorio (...) Es propio de la tentación adoptar una apariencia moral: no invita directamente a hacer el mal, eso sería muy burdo. Finge mostrarnos lo mejor: abandonar por fin lo ilusorio y emplear eficazmente nuestras fuerzas en mejorar el mundo. Además, se presenta con la pretensión del verdadero realismo. Lo real es lo que se constata: poder y pan. Ante ello, las cosas de Dios aparecen irreales, un mundo secundario que realmente no se necesita (...) ¿Qué debe hacer el Salvador del mundo o qué no debe hacer?: ésta es la cuestión de fondo en las tentaciones de Jesús»¹²⁰.

También aquí cada evangelista aporta su particular matiz: Marcos, por ejemplo, parece no poner el foco en las tentaciones en sí, si no en el tiempo que Jesús pasa en el desierto -40 días-, como el pueblo de Israel, sostenido en todo momento por el Espíritu Santo. En Mateo

¹¹⁷ Id., *Jesús de Nazaret I*, 46-47. Aducir como razonamiento que estos textos no nos permiten mirar la intimidad de Jesús, resulta cuanto menos, llamativo. Si así fuera, tendríamos que concluir que tan novelesco es interpretar una experiencia vocacional en Jesús como su contrario.

¹¹⁸ Id., *El Evangelio según Lucas II*, 347.

¹¹⁹ Por ejemplo, Aparicio: «En modo alguno puede considerarse el relato del bautismo como un relato vocacional (...) perspectiva propia, por otra parte, de una exégesis liberal ya superada (...) Esto no obsta para que, históricamente, el bautismo supusiera un momento climático en la experiencia vocacional de Jesús», «El Espíritu de Jesús Mesías», 428-429.

¹²⁰ Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret I. Desde el Bautismo a la Transfiguración* (Madrid: La Esfera de los Libros, 2007), 52-53. Cf. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas II*, 395: «Las tres escenas tienen un denominador común, en cuanto que todas corrigen una idea equivocada de la misión de Jesús como “Hijo”».

la escena inicia casi en paralelo con el Jordán: si aquí comienza la conversación el Demonio (Mt 4,3), allí hablaba el Espíritu¹²¹.

Mc 1,12-13	Mt 4, 1. 11
<p>¹² Y luego el Espíritu le impulsó al desierto. Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον.</p> <p>¹³ Y estuvo allí en el desierto cuarenta días, y era tentado por Satanás, y estaba con las fieras; y los ángeles le servían. Καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ, καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ.</p>	<p>¹ Entonces Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto, para ser tentado por el diablo. Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου.</p> <p>¹¹ Entonces el diablo le deja. Y he aquí que se acercaron unos ángeles y le servían. Τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος, καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ.</p>

En Marcos, el mismo Espíritu que descendió, *entró* al interior de Jesús (εἰς αὐτόν) y ahora lo empuja al desierto, casi con violencia, con cierta imposición (ἐκβάλλει εἰς). Jesús se deja llevar y el sujeto activo es el Espíritu, en línea con la perspectiva cultural de la época donde se percibía con naturalidad el intercambio entre la esfera de los espíritus y lo humano, como vimos desde la antropología cultural¹²².

Si bien Mateo suaviza el ímpetu con que el Espíritu lleva a Jesús hasta el desierto (ἀνήχθη εἰς), acentúa el combate escatológico que tiene lugar entre el Espíritu de Dios y el del diablo o Satanás, oponiéndose a la misión mesiánica que Jesús acaba de iniciar¹²³. Además, algunos advierten en Mateo una marcada insistencia espacial (desierto), como si quisiera dejar claro que «el mismo lugar geográfico que inaugura la venida salvadora de Dios (Jordán) es también donde se ubica la lucha escatológica (...) El desierto mantiene la ambigüedad de ser espacio de revelación y de prueba (...) Según esta visión el “hijo amado” habría superado las pruebas que no venció el “hijo primogénito” que es Israel»¹²⁴.

Para Ireneo el vínculo entre ambas perícopas es claramente soteriológico: «Habiendo pues recapitulado todo en sí, también recapituló la lucha contra nuestro enemigo» (AH V 21,1):

¹²¹ Cf. Phanon, “The Work of the Holy Spirit”, 58-59.

¹²² Cf. E. Miquel, “La lógica antropológica de los exorcismos de Jesús”, en *El Nuevo Testamento en su contexto. Propuestas de lectura*, ed. R. Aguirre (Estella: EVD, 2013), 74-95, aquí 78. Previamente publicado en *Revista Medellín*, 36.143 (2010): 391-402.

¹²³ Cf. Juan Mateos y Fernando Camacho, *El evangelio de Mateo* (Cristiandad: Madrid, 1981), 41.

¹²⁴ Angulo Ordorika, “¿No habéis leído esta Escritura?”, 135.

«Revelan [la crucifixión y la tentación] la eficacia salvífica del Verbo -por obediencia del Verbo en el árbol de la cruz- y su victoria sobre el demonio: tocantes ambas a la segunda formación o *Salud* del hombre (...) La victoria de Cristo sobre el demonio en el Evangelio es *la réplica* de la derrota de Adán en el Paraíso (...) En la derrota de Adán se engloba la del género humano, nacido de él. Y lo mismo -*a contrario*- en la victoria de Cristo»¹²⁵.

Por eso la eficacia salvífica de tal combate, en coherencia con su pensamiento teológico, pende de la misma piedra angular: que Cristo fuera verdadero Hijo del Hombre y verdadero Hijo de Dios.

Curiosamente, cuando aquí Ireneo cita Gn 3,15, afirma: «*Et inimicitiam ponam inter te et inter mulierem, et inter semen tuum et semen ejus*». Lo repetirá en AH IV 40,3 y AH III 23,7. La batalla se libra entre dos linajes, entre dos *semillas* que generan vidas distintas: el *semen* que es el Espíritu de Dios (como vimos en el primer capítulo) y el *semen* del Enemigo. De nuevo, la lucha cristológica, la libertad del hombre Jesús en Cristo, es también la opción libre por dejarse hacer por el Espíritu Santo o por un espíritu opuesto, pero siempre *en* su humanidad, no *por* la divinidad del Hijo. Pues como bien advierte Orbe:

«El enemigo se había adueñado no de la persona de Adán, sino de su naturaleza; no del individuo Adán, sino del género humano, del *plasma*. Era menester que fuese a su vez vencido no por la persona de Jesús, sino por la naturaleza humana de Jesús; no por el individuo Cristo, sino por el *plasma* (resp. *caro*) de Cristo»¹²⁶.

Para Ireneo, las tentaciones en particular y todo combate contra los demonios que quieren someter de nuevo al ser humano a la esclavitud y la falta de vida plena, son la respuesta a Gn 3,15, el modo de recobrar la humanidad vencida, imagen y semejanza de Dios:

«Porque el enemigo no sería justamente vencido si el que lo venciese no fuese un hombre nacido de mujer (...) Por eso el Señor mismo se confiesa Hijo del Hombre para recapitular en sí a aquel hombre viejo del cual él mismo se hizo creatura mediante la mujer; para que así como por un hombre vencido nuestra raza descendió hasta la muerte, así también por un hombre victorioso ascendamos a la vida (*Neque enim juste victus fuisset inimicus, nisi ex muliere homo esset qui vicit eum* / Οὐδ' ἄν γὰρ δικαίως ἐνεικήθη ὁ ἐχθρός, εἰ μὴ ἐκ γυναικὸς ἄνθρωπος ἦν ὁ νικήσας αὐτόν) (...) *Propter hoc et Dominus semetipsum Filium hominis confitetur, principalem hominem illum, ex quo ea quae secundum mulierem est plasmatio facta est, in semetipsum recapitulans, uti, quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam* / Διὰ τοῦτο δὴ καὶ ὁ Κύριος ἑαυτὸν Γίον ἀνθρώπου ὡμολόγει, τὸν ἀθχάιον ἄνθρωπον ἐκεῖνον, ἐξ οὗ ἡ κατὰ τὴν γυναῖκα πλάσις ἐγένετο, εἰς ἑαυτὸν ἀνακεφαλαιοῦμενος, ἵνα, ὡσπερ δι' ἀνθρώπου νενικηκός ἀνέλθωμεν εἰς ζωὴν).

¹²⁵ Orbe, *Teología de San Ireneo II*, 345. Cursiva del autor.

¹²⁶ Orbe, *Teología de San Ireneo II*, 359.

Pero el Señor no habría recapitulado en sí aquella antigua enemistad cumpliendo la promesa del Demiurgo y ejecutando su mandato, si hubiese provenido de otro Padre. Mas siendo el mismo quien al principio nos plasmó y que al final envió al Hijo, el Señor ejecutó su precepto «nacido de mujer» (Gal 4,4) destruyendo a nuestro adversario y perfeccionando al hombre según la imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26) (*Non autem Dominus antiquam illam et primam adversus serpentem inimicitiam in semetipso recapitulatus fuisset, adimplens promissionem Demiurgi et perficiens praeceptum ejus, si ab alio venisset Patre. Sed quoniam unus et idem est qui ab initio plasmavit nos et in fine Filium suum misit, praeceptum ejus perfecit Dominus, “factus ex muliere” et destruens adversarium nostrum et perficiens hominem secundum imaginem et similitudinem Dei / Οὐκ ἄν δὲ ὁ Κύριος τὴν ἀρχαίαν ἐκείνην πρὸς τὸν ὄφιν ἔχθραν εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο, ἐκπληρῶν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ Δημιουργοῦ καὶ ἐπιτελῶν αὐτοῦν τὴν ἐπιταγὴν, εἰ ἀπ’ ἄλλου ἐληλύθει Πατρός. Ἄλλ’ ὅτι εἷς καὶ ὁ αὐτός ἐστιν ὁ ἀπ’ ἀρχῆς πλάσας ἡμᾶς καὶ ἐν τέλει τὸν Υἱὸν πέμψας, τὴν ἐπιταγὴν αὐτοῦ ἐπέτελεσεν ὁ Κύριος “γενόμενος ἐκ γυναικὸς” καὶ καταργήσας τὸν ἀντίπαλον ἡμῶν καὶ καταρτίσας τὸν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ») (AH V 21,1-2).*

Ireneo se mueve siempre en el marco de esta doble confesión pero, sin duda, subraya la humanidad de Cristo, no sólo como la dimensión que realmente recibe la tentación (pues a Dios «nadie tentó», AH V 21,3) sino como la que también la hace frente y vence, pues «no basta, en la economía de Dios, la sola *anakephalaisis* física, la ascensión del hombre por el Verbo. Se requiere también la dinámica, en ejercicio; el decisivo combate -en Cristo- del hombre sobre el enemigo»¹²⁷.

Veamos cómo narra Ireneo las tentaciones transcribiendo íntegramente AH V 21,2:

- **1º Tentación:**

«Primeramente, tras ayunar cuarenta días como Moisés y Elías, tuvo hambre (Mt 4,2), para que entendamos que es hombre real y verdadero -porque es propio de quien ayuna tener hambre-, y para que el enemigo hallase por dónde atacarlo (*Primo quidem diebus XL jejunans, similiter ut Moyses et Helias, postea esuriit, ut hominem ejus verum et firmum intellegamus -proprium est enim hominis jejunantem esurire-, deinde autem ut haberet adversarius ubi congrederetur*).

Este, que en el paraíso sedujo con un manjar a un hombre que no tenía hambre para que transgrediera el precepto divino, al final no pudo disuadir a otro hombre hambriento de que esperase sólo el pan que viene de Dios (*Quoniam enim in principio per escam non esurientem hominem seduxit transgredi praeceptum Dei, in fine esurientem non potuit dissuadere eam quae a Deo esset sustinere escam*).

Pues cuando lo tentó diciéndole: “Si eres Hijo de Dios haz que estas piedras se conviertan en pan”, el Señor lo rechazó citando un precepto de la Ley: “Está escrito: No sólo de pan vive el hombre” (Mt 4,3-4; Dt 8,3). En cuanto a lo de “si eres Hijo de Dios”, calló. En cambio

¹²⁷ Orbe, *Teología de San Ireneo II*, 346.

le encegueció confesándose hombre, y mediante la palabra del Padre le vació su primer argumento. De este modo la hartura del hombre por el doble bocado en el Paraíso se disolvió por su indigencia en este mundo (*Temptante enim eo et dicente: “Si filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant”, Dominus [autem] per praeceptum legis repulit eum, dicens: “Scriptum est: Non in pane tantum vivet homo”. Ad illud quidem quod ait: “Si filius Dei es”, tacuit; excaecavit autem eum hominis confessione, et per paternam dictionem primum ejus impetum evacuavit. Quae ergo fuit in paradiso repletio hominis per duplicem gustationem dissoluta est per eam quae fuit in hoc mundo indigentiam*)»¹²⁸.

El Tentador tienta al hombre Jesús, justamente, invitándole a ser quien es desde su condición de Hijo de Dios. Jesús, el Hijo, responde afrontando una experiencia verdaderamente humana, sin artilugios («porque es propio de quien ayuna tener hambre») y respondiendo desde esa misma humanidad indigente («confesándose hombre»). De aquí la importancia no sólo de confirmar quién es (Dios) sino cómo es y cómo actúa (en su modo humano de proceder):

«En su respuesta a la tentación (...) [Jesús] ratifica de Sí lo que menos interesaba al enemigo, su naturaleza humana. Y obtiene dos cosas diametralmente opuestas a las que trataba el diablo de esclarecer: a) se le oculta como “Hijo de Dios”, cegándole con su profesión de hombre; b) se somete, como hombre, a la voluntad y precepto del Creador, desechando el consejo y sugestión de enemigo»¹²⁹.

Posteriormente, Ireneo comentará esta hambre como vivencia humana actual, ligando la tentación que también nosotros vivimos de la soberbia y altivez, sólo contrarrestable desde la centralidad de Dios Padre como único al que adorar y de la humildad como modo de situarse en el mundo:

«Nos enseñó a los hambrientos a esperar el alimento que viene de Dios [así nos identifica con Cristo, Segundo Adán y no con el primero; uno hambriento y debilitado tras el ayuno, otro aparentemente fuerte y satisfecho que, sin embargo, se alejó de Dios]. Cuando se nos eleva con todo tipo de carismas, se nos confían las obras de justicia, o se nos agracia con el don excelente del ministerio, de ningún modo hemos de alzarnos y tentar a Dios, sino en todo hemos de sentirnos humildes y tener a la mano: “No tentarás al Señor tu Dios»; como enseña el Apóstol: «No atraídos por la altivez, sino con los sentimientos de los humildes” (Rm 12,16). Ni hemos de dejarnos cautivar por las riquezas, la gloria mundana o las fantasías del presente; sino que es necesario aprender a adorar al Señor Dios y a él solo servir, sin creer a quien falsamente promete lo que no es suyo: “Todo esto te daré, si postrado me adoras” (Mt 4,10; Dt 6,13); pues él mismo confiesa que adorarle y someterse a su voluntad es apartarse de la gloria de Dios”» (AH V 22,2).

¹²⁸ La traducción de las tres tentaciones es propia, a partir de C. I. González, Rousseau y A. Orbe.

¹²⁹ Orbe, *Teología de San Ireneo* II, 385.

- **2ª Tentación:**

«Lo llevó al más alto pináculo del templo y le dijo: “Si eres Hijo de Dios, échate abajo. Pues está escrito: *A sus ángeles te envió para que te lleven en sus manos, a fin de que tu pie no tropiece en la piedra*” (Mt 4,6). Escondió tras la Escritura la mentira, como hacen todos los herejes. Lo de “te enviará a sus ángeles”, estaba escrito; en cambio “échate abajo” en ninguna parte lo dice la Escritura, sino que el diablo sacaba ese consejo de sí (*In altissimum enim templi pinnaculum ducens eum, dixit: “Si filius Dei es, mitte te deorsum. Scriptum est enim: Quoniam angelis suis mandavit de te, et in manibus tollent te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum”*), *mendacium abscondes per Scripturam, quod faciunt omnes haeretici. Illud enim “Angelis suis mandavit de eo” scriptum erat; “Mitte te” autem “deorsum” nulla dicebat Scriptura, sed a semetipso hanc suasionem diabolus afferebat*).

El Señor lo confundió por la Ley, diciendo: “También está escrito: *No tentarás al Señor tu Dios*” (Mt 4,7; Dt 6,16). Citando la Ley le mostró lo que toca al hombre, no tentar a Dios; y en cuanto al que tenía ante sus ojos, no tentar a su Dios y Señor. De esta manera, la soberbia de los sentidos en la serpiente se diluyó en la humildad de este hombre (*Dominus itaque legitime confutavit eum, dicens: “Item scriptum est: non temptabis Dominum Deum tuum”, per per eam vocem quae est in lege ostendes id quidem quod est secundum hominem, quoniam non debet homo temptare Deum, quantum autem ad illum, quoniam in eo homine qui videbatur non temptaret Dominum Deum suum. Elatio itaque sensus quae fuit in serpente dissoluta est per eam quae fuit in homine humilitas*)».

De nuevo la misma dinámica: es tentado el hombre Jesús y como hombre lo acoge y responde. Una vez más es la humildad y no el orgullo lo que transforma el mundo y hace realidad la misión del Hijo, nuevo Adán. Esta contraposición entre el primero y el segundo Adán marca la exégesis ireneana de las tentaciones, tal como ha puesto de relieve Orbe y biblistas como U. Luz:

«A propósito de la segunda tentación, contrapone la soberbia interior de la serpiente a la humildad del Dios/hombre (...) Jesús, Hijo de Dios hecho hombre, se mantiene en la humildad de su naturaleza humana, sin perder la cabeza por las alturas (...) Adán se perdió porque -por sugestión de la serpiente -antes de llegar a ser hombre, quiso ser Dios. Jesús le ganó -en victoria sobre la serpiente- porque, no obstante ser personalmente Hijo de Dios, se profesó hombre, sumiso a Dios»¹³⁰.

Ireneo añade un importante matiz para su argumentación antignóstica: compara al diablo con los herejes definiéndolos a ambos por sus mentiras. Y no una mentira cualquiera, sino una que Ireneo ha intentado desmontar en los libros precedentes: la manipulación de la palabra de Dios en su propio beneficio («escondió tras la Escritura su mentira, como hacen todos los herejes ... Estaba escrito: “Te enviará a sus ángeles”; en cambio “échate abajo” en ninguna parte»). Recordemos que este era el gran peligro denunciado por Ireneo: los herejes

¹³⁰ Orbe, *Teología de San Ireneo* II, 393-394. Cf. Luz, *El Evangelio según san Mateo* I, 232, nota 36.

no desprecian o anulan la palabra de Dios sino que la presentan tergiversada para su propio provecho (cf. AH V 22,2-24,4): «Que Jesús sostenga con el diablo una disputa de escritas sugiere de manera discreta cuán manipulable es la palabra de las Escrituras cuando se intenta leer y utilizar las citas prescindiendo de su centro, prescindiendo de Dios»¹³¹.

• **3ª Tentación:**

«Ya dos veces el diablo había sido vencido por la Escritura, mostrando externamente cómo aconseja ir contra el precepto divino, descubierto como enemigo de Dios en su interior. Como un gran derrotado que recoge cuanto le queda de fuerzas para ordenarlas al servicio de una mentira, por tercera vez “le mostró todos los reinos del siglo y su gloria”, y le dijo, según recuerda Lucas: “Todo esto te daré, pues me ha sido entregado y lo doy a quien quiero, si postrándote me adoras” (Mt 4,8-9; Lc 4,6-7) (*Et bis jam victus erat de Scriptura diabolus, cum est traductus contraria praecepto Dei suadens et secundum sententiam suam Dei hostis ostensus. Qui et magne confutatus, et quasi semetipsum colligens, universam quam habebat virtutem in mendacio ordinans, tertio “ostendit ei saeculi regna omnia et gloriam ipsorum”, dicens, quemadmodum meminit Lucas: “Haec omnia tibi dabo, quoniam mihi tradita sunt et cui volo do ea, si procidens adoraveris me”*).

De esta manera el Señor lo desenmascaró, diciendo quién era: “Apártate, Satanás, a tu Dios adorarás y a él solo servirás” (Mt 4,10). De esta manera su nombre lo desnudó y lo mostró tal como es: Satanás, palabra que en hebreo significa apóstata. Habiéndolo vencido por tercera vez, lo rechazó como a un derrotado legítimamente (*Dominus itaque traducens eum qui esset: “Vade”, inquit, “Satana; scriptum est enim: Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies”, denudans eum per hoc nomen et [se] ostendens qui erat: Satana enim verbum hebraice apostatam significat. Et tertio itaque vincens eum, in reliquum repulit a semetipso quasi legitime victum*)».

Curiosamente, aunque Ireneo ha ido citando la versión mateana de las tentaciones, al llegar a la tercera dice que está citando expresamente a Lucas. Sin embargo, al menos la versión lucana que nosotros conocemos, sitúa la tentación en el alero del templo en segundo lugar. Tengamos en cuenta que según Bovon, «se pueden distinguir tres y a veces cuatro formas del texto» y tanto el texto *egipcio* (sobre todo P⁷⁵) como el *occidental* fueron contruidos en el siglo II, contemporáneo a Ireneo. El que imprimió Erasmo, llamado *textus receptus*, solo queda atestiguado a partir del s. IV¹³².

¹³¹ Berger, *Jesús*, 257.

¹³² Id., *El evangelio según san Lucas I*, 28. Más sobre la problemática de crítica textual en Lucas, cf. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas I*, 215-221. Concretamente, sobre el orden de las tentaciones en Lucas y sus fuentes, cf. Id., *El Evangelio según Lucas II*, 392-393.

Ireneo cierra el relato de las tentaciones subrayando el único arma con que Jesús se ha enfrentado a Satanás: la Ley, la Escritura, la Palabra y querer del Padre («ya dos veces el diablo había sido vencido por la Escritura»), que vivifica en cuanto es espíritu, porque la sola letra mata (cf. 2Cor 3,6). Por eso es importante desenmascarar al diablo llamándolo por su nombre, para dejar claro que ni es Dios ni está unido a Él (apóstata). Como explica Orbe, en esta tercera tentación Jesús no sólo desenmascara las artes externas o visibles del diablo (*est traductus contraria praecepto Dei*), sino la raíz interna de su actuar (*secundum sententiam suam Dei hostis*)¹³³.

Si en las dos tentaciones anteriores el demonio busca probar al Hijo de Dios y Jesús responde con su humanidad, en la tercera su respuesta en poner en el centro a Dios, al único a quien adorar. Una vez más, la adhesión libre del hombre a la voluntad de Dios, restituye el camino errado de Adán y enfrenta al Enemigo apóstata. Así concluye Ireneo:

«Y así se disolvió la transgresión de Adán prevaricando al mandato de Dios, que salvó el Hijo del hombre, no transgrediendo el mandato de Dios (*Et soluta est ea quae fuerat in Adam praecepti Dei praevaricatio per praeceptum legis, quod servavit Filius hominis, non transgrediens praeceptum Dei*)».

Curiosamente, C. I. González traduce: «por la fidelidad del Hijo de Dios al precepto de la Ley, no desobedeciendo al mandato de Dios», cuando el texto latino dice «*quod servavit Filius hominis, non transgrediens praeceptum Dei*» y el griego: «ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου». Es decir, para Ireneo, la restauración de la naturaleza humana caída proviene de la humanidad libre del Hijo Jesús. Y una vez más, si tomamos en serio la verdad de la encarnación, y puesto que solo hay una carne posible, tal empresa sólo puede llevarse a cabo progresivamente, dejándose *acostumbrar* a Dios por su Espíritu transformante.

3.2 Sentido salvífico de las tentaciones en Ireneo

El relato de las tentaciones en Ireneo es, por tanto, fundamentalmente dos cosas: una prueba de fidelidad humana (en Cristo) a la voluntad de Dios, al querer expresado previamente en el Jordán y la muestra del poder de la Palabra divina, la ley del Padre, la *virtus* del Espíritu:

«Las tres tentaciones tienen como punto central una afirmación positiva: Jesús acredita su filiación divina, que le fue atribuida en la narración del bautismo, con la docilidad a la

¹³³ Orbe, *Teología de San Ireneo II*, 394-395.

palabra de Dios pronunciada en el antiguo testamento, y así vence a Satanás. El Hijo de Dios acredita, en tres tentaciones, su relación con Dios obedeciendo a la Escritura (...) La idea común a las tres tentaciones no es la polémica contra un determinado malentendido de la filiación de Jesús, sino de la obediencia de Jesús a la palabra de Dios»¹³⁴.

Lo contrario no sólo conlleva alejamiento y apostasía sino esclavitud para el ser humano. Sin duda, es esta una de las claves que ponen de relieve la íntima relación entre la identidad de Jesús el Cristo, ungido, y su misión expulsando demonios y curando. Dicho de otro modo, hay una lucha continua y progresiva desde el Jordán hasta la cruz, entre dejarse llevar por el Espíritu de Dios o dejar que sean otros *espíritus* los que gobiernen al ser humano¹³⁵. Merece la pena detenernos un momento en AH V 21,3:

«El ángel apóstata de Dios queda destruido al declararse su nombre, derrotado como fue y vencido por el Hijo del Hombre siervo del precepto divino. Como al principio persuadió al hombre a transgredir el precepto del Creador, así lo sometió a su poder, que consiste en la transgresión y apostasía, con las cuales ató al hombre: (*Apostata autem Dei angelus per illius destruitur vocem, traductus qui sit et victus a Filio hominis servante Dei praeceptum. Quoniam enim in initio homini suasit transgredi praeceptum Factoris et eum, ideo eum habuit in sua potestate -potestas autem ejus est transgressio et apostasia, et his colligavit hominem- / [ἐξουσία δὲ αὐτοῦ παράβασις καὶ ἀποστασία, καὶ ταύταις ἔδησε τὸν ἄνθρωπον]*)».

Al menos en dos lugares más se refiere Ireneo al diablo como ángel apóstata (AH IV 40,3 y Dem 16) en contraste con el Hijo del Hombre: la transgresión o desobediencia y la mentira que ata al ser humano frente a la actitud del siervo, la verdad y obediencia que libera. Dicho de otro modo, ir eligiendo vivir en la *potestas* (ἐξουσία) de Satán o en la *virtus* (δύναμις) del Espíritu, pero siempre en la propia humanidad¹³⁶.

Continúa diciendo Ireneo:

«Era preciso que fuese vencido por el hombre mismo, y atado con las mismas cuerdas con las que él había amarrado al hombre y así, el hombre desatado se podía volver a su Señor, abandonando al diablo los lazos con los que éste lo había ligado, o sea la transgresión (*per hominem ipsum iterum oportebat victum eum contrario colligari iisdem vinculis quibus alligavit hominem, ut homo solutus revertatur ad suum Dominum, illi vincula relinquens per quae ipse fuerat alligatus, hoc est transgressionem*).

El encadenamiento de éste fue la liberación del hombre, pues “nadie puede penetrar en la casa del fuerte y robarle sus bienes, si primero no atare al fuerte” (Mt 12,29; Mc 3,27). El Señor con su palabra le probó que todo lo suyo se oponía al Dios Creador de todas las

¹³⁴ Luz, *El Evangelio según san Mateo* I, 226-227.

¹³⁵ Cf. Adriana Destro y Mauro Pesce, “Continuity or Discontinuity Between Jesus and Groups of His Followers? Practices of Contact with the Supernatural”, *ASE* 24/1 (2007): 37-58, aquí 42-46.

¹³⁶ Cf. Orbe, *Teología de San Ireneo* II, 410.

cosas, y lo sometió por su (obediencia al) mandamiento -y este mandamiento es ley de Dios-.

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 servía. Así fue justamente mantenido cautivo aquel que injustamente había tenido prisionero al hombre; en cambio quedó libre el hombre sometido al poder de este amo, según la misericordia de Dios Padre que se compadeció de su creación y le concedió la salvación por medio de su Verbo. Así lo reparó, a fin de que el hombre aprenda por experiencia propia que no se vuelve incorruptible por sí mismo, sino por don de Dios (*Fugitivum eum homo ejus et legis transgressorem et apostatam Dei ostendens, postea jam Verbum constanter eum colligavit, quasi suum fugitivum, et diripuit ejus vasa, hoc est eos qui ab eo detinebantur homines, quibus ipse injuste utebatur. Et captivus quidem ductus est juste is qui hominem injuste captivum duxerat, qui autem ante captivus ductus fuerat homo extractus est a possessoris potestate, secundum misericordiam Dei Patris, qui miseratus est plasmati suo et dedit salutem ei, per Verbum, hoc est per Christum, redintegrans, ut experimento discat homo, quoniam non a semetipso sed <ex> donatione Dei accipit incorruptelam*)» (AH V 21,3).

Nos detendremos en este texto en el capítulo 5. Ahora solo lo situamos en relación con las tentaciones. Jesús, como hombre, por su fidelidad al don de Dios, pone en evidencia y desenmascara a Satanás («era preciso que fuese vencido por el hombre mismo... vencido por el Hijo del Hombre obediente al precepto divino»). Jesús, como Dios, libera al ser humano del poder que lo mantenía cautivo. Y esto no lo hace *desde fuera*, sino en su propia carne, en su propia experiencia de Verbo encarnado, donde queda recapitulada la nuestra.

Solo así, «de esta manera, el hombre desatado se podía volver a su Señor» (AH V 21,3). Una vez más es la humanidad de Cristo, libremente, la que *desata* al ser humano en su propia carne obediente a Dios (en el Espíritu) para que cada ser humano pueda también, libremente, volver a Él.

En Ireneo, la salvación que se nos alcanza en el Hijo no es *automática*, sino *iniciática*, por así decirlo. Siempre resta para el ser humano un personal movimiento, «a fin de que el hombre, acogiendo la salvación, se haga inseparable de Dios (*inseparabilem homo a Deo percipiens salutem*, AH III 20,1).

Habría un tercer elemento esencial para Ireneo que logra resaltar a partir del relato de las tentaciones: la unidad y unicidad de Dios¹³⁷, pues «el Señor Dios del que Cristo dio testimonio..., sin duda alguna es el mismo Dios autor de la Ley» (AH V 21,3).

¹³⁷ Cf. Capítulo 1 de la tesis.

Si el relato del Jordán fue ocasión privilegiada para negar varios *cristos* y distintos *Espíritus*, hacer frente al Tentador permite remitir a un único Dios y Padre y proclamar, una vez más, la misma divinidad y dignidad del Hijo:

«Ya no cabe, pues, buscar a otro Padre además de éste o superior a él “porque uno solo es Dios...” (Rm 3,30). En cambio, si hubiese habido otro Padre superior y perfecto, el Señor no habría destruido a Satanás por las palabras y preceptos de éste (...) Pues el fuerte no puede ser vencido por alguien inferior o igual a él, sino por uno más poderoso. Y el más fuerte sobre todas las cosas es el Verbo de Dios (...) Destruye la apostasía y con la voz del Padre derrota al fuerte y proclama en sus propios términos el mandato de la Ley cuando responde: “No tentarás al Señor tu Dios” (Mt 4,7; Dt 6,16). Así pues, no destruyó al adversario y venció al fuerte con palabras ajenas, sino con las de su propio Padre» (AH V 22,1).

Sigue una amplia sección en que Ireneo profundiza en la mentira como rasgo definidor de Satanás frente a la veracidad de Dios, punto clave en la misión salvífica del Hijo frente al pecado (cf. AH V 22,2-24,4). Y, por lo mismo, enlaza con otra sección referida al poder del Anticristo, «imagen del mismo diablo que siendo apóstata y ladrón, quiere ser adorado como Dios» (AH V 25,1)¹³⁸. Es decir: tanto el pecado de Adán, como la esclavitud del ser humano que le incapacita y el alejamiento de Dios por la mentira y la envidia, son vencidos y recapitulados *en* la humanidad de Jesús que fiel a la palabra del Padre enfrenta libremente a Satanás en las tentaciones.

Pues bien, Ireneo apenas habla del Espíritu a lo largo de este amplio comentario. Aparece en cuatro ocasiones y una de ellas se refiere a «demonios y espíritus apóstatas» (AH V 28,2). Otra más hace alusión al Anticristo, de quien no conocemos su nombre «porque no es digno que el Espíritu Santo lo pregone» (AH V 30,4). Las dos restantes son AH V 26,2 y AH V 28,4, y en ambos textos aparece el Espíritu como el don de vida que recibimos de Dios en cuanto Creador:

- **AH V 26,2:**

«Estos, llenos de *espíritu del diablo* acumulan innumerables acusaciones a nuestro Creador que nos dio el *Espíritu de vida* y una ley apropiada para todos, y no quieren reconocer la justicia del juicio de Dios (*Sic autem et hi diabolico spiritu pleni innumeras accusationes inferunt Factori nostro et qui Spiritum vitae nobis donaverit et legem omnibus aptam posuerit, et nolunt justum esse iudicium Dei*).

¹³⁸ Cf. AH V 25,1-30,4.

Por ese motivo inventan otro Padre que ni se preocupa de nosotros ni es providente en cuanto necesitamos, el cual incluso aprobaría todos los pecados (*Quapropter et alterum quendam excogitant Patrem neque curantem neque providentem eorum quae sunt erga nos, aut etiam consentientem omnibus peccatis*)¹³⁹».

Aquí, el Espíritu que hemos recibido y nos llena de vida es señal del amor providente de Dios que, lejos de aprobar nuestros pecados o culpar a Dios por ellos, muestra su cuidado acompañando nuestras pruebas, cada una de nuestras decisiones donde, como Jesús en el desierto, hemos de elegir la palabra del diablo (y su espíritu) o la del Padre (y su Espíritu). Coincidimos con Orbe, en contra de Lassiat, que no es equiparable aquí el *Spiritus vitae* con el *flatus vitae* de AH V 7,1, pues éste «indica el Espíritu divino, perfecto y eterno (cf. AH V 12,1), principio de la humana deificación (...), don gratuito, característico de la economía de la humana Salud»¹⁴⁰.

- **AH V 28,4:**

«En todo tiempo el ser humano, plasmado al inicio por las manos de Dios, o sea el Hijo y el *Espíritu*, es hecho según la imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26), rechazando la paja que es la apostasía, y recogiendo en el granero el trigo (Mt 3,12), que son aquellos que por la fe fructifican en Dios (*Et propter hoc in omni tempore, plasmatus in initio homo per manus Dei, hoc est Filii et Spiritus, fit secundum imaginem et similitudinem Dei, paleis quidem abjectis, quae sunt apostasia, frumento autem in horreum assumpto, quod est hi qui ad Deum fidem fructificant*)».

Ireneo acaba de elucubrar sobre el sentido del número 666 en relación al Anticristo y la equiparación de los seis días de la creación y los seis milenios de año para la consumación del mundo (cf. AH V 28,3).

Sin entrar en ese tema, el vínculo con el Espíritu que nos moldea desde la Creación frente al espíritu de apostasía es muy explícito: no somos creados de una vez para siempre, sino que vamos siendo plasmados a su imagen y semejanza «en todo tiempo», para que cada ser humano, libremente, vaya *haciéndose*. Fruto de este continuo crecimiento cada uno elige rechazar o no al espíritu del diablo y acoger la acción continua del Espíritu de Dios.

¹³⁹ Traducción propia a partir de C. I. González, Rousseau y A. Orbe.

¹⁴⁰ Cf. Orbe, *Teología de San Ireneo III*, 111.

Nadie nace *paja o grano* desde el inicio, como afirmaban los gnósticos; todos partimos de la misma imagen y semejanza divina¹⁴¹. De nuevo, el mismo movimiento con que ha ido describiendo la vivencia de Jesús en el desierto.

La tentación en sí no solo pone de manifiesto la verdad de la encarnación, el anonadamiento del Verbo divino en la humanidad de Jesús, sino también, la verdad de la unción progresiva y encarnada en su humanidad concreta: pudiendo responder desde su capacidad divina y satisfacer sus necesidades humanas, no lo hace. Pareciera más bien que en esta confrontación la señal de ser ungido por el Espíritu Santo es justamente la contraria. Resolver así las necesidades humanas es la tentación:

«The temptation here (...) is for the Son of God to take God's role in the fulfillment of human needs. Foundational to the kingdom offered by the devil is the understanding that one seeks the fulfillment of human need by human power to provide for oneself and one's own (...) Jesus proves that he is the Son of God not by transforming stones into bread, as the devil proposes, but by *not* transforming stones into bread. Human need is not to be brokered by the powers of the world. Human need is the arena where God loves and works in the word»¹⁴².

Es decir, «la unción no ha sacado a Jesús de su condición plenamente humana (...) Con la fuerza y la inhabitación del Espíritu, el mesianismo de Jesús queda marcado, negativamente, por la renuncia al poder y el rechazo a realizar milagros a favor propio; y, positivamente, por alimentarse siempre de la obediencia a Dios, el Padre, a través de la escucha y la interiorización de su Palabra»¹⁴³.

Este es el modo de llevar a cabo su misión que nosotros concretamos, a la luz de la teología de Ireneo, en una cristología del Siervo.

- **Lc 4: Identidad y misión en el Espíritu Santo**

Con Lc 4,18 nos pasará como ha ocurrido con la transfiguración. Desde nuestras categorías, serían dos textos clave en el argumento teológico de Ireneo, especialmente al hablar de la relación de Jesús con el Espíritu Santo. Pero la realidad es que tampoco la escena de la sinagoga en Cafarnaún es un texto ampliamente comentado por nuestro obispo.

¹⁴¹ Cf. Orbe, *Teología de San Ireneo III*, 193-194.

¹⁴² Schertz, "The Love and Power", 16.

¹⁴³ Uríbarri, *El Hijo se hizo carne*, 296.

Aparece 4 veces¹⁴⁴, pero el único texto donde explícitamente Ireneo da un sentido a esta escena es AH IV 23,1, mostrando a Cristo como el anunciado por los profetas que da cumplimiento pleno a las Escrituras (cf. AH IV 22,1.2). Y más concretamente para dar razón de su divinidad:

«Quienes no conocían las Escrituras e ignoraban la promesa divina y la economía de Cristo, pensaban que José era el padre del niño. También por ese motivo el Señor mismo leyó en Cafarnaúm el texto del profeta Isaías: “El Espíritu del Señor sobre mí, por eso me ungió y me envió a llevar a los pobres la Buena Nueva, a curar a los afligidos de corazón, a predicar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos” (Lc 4,18; Is 61,1). Y se predicó a sí mismo como el que había sido anunciado por los profetas, diciéndoles: “Hoy se ha cumplido esta profecía en vuestros oídos” (Lc 4,21)» (AH IV 23,1).

Lo mismo ocurre con Dem 53 (ya comentado en el capítulo anterior), donde vuelve a ligar la unción y el cumplimiento de su misión mesiánica con la unción del Espíritu recibida:

«En hebreo tiene un doble nombre: Mesías-Cristo y Jesús-Salvador. Estos dos nombres indican las obras que había de realizar (*ambo autem nomina operum quorundam effectorum nomina sunt*). En efecto, ha recibido el nombre de Cristo, porque el Padre por su medio y teniendo en cuenta su venida como hombre ha ungido y dispuesto todas las cosas, porque fue ungido por el Espíritu de Dios, su Padre (*Christus enim nominatus est, quia unxit et ornavit omnia per eum Pater, et <in> (eo qui) secundum hominem (est) adventu eius quia unctus est Dei et Patris sui Spiritu*), como afirma refiriéndose a Sí mismo en Isaías: *El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuenta que me ha ungido para llevar la buena noticia a los pobres* (Is 61,1). Y el nombre de «Salvador» porque es causa de salvación para todos los que, desde entonces, fueron liberados por Él de toda enfermedad y de la muerte (*Salvator autem (nominatus est), eo quod salutis causa factus est his qui ab eo tunc salvati sunt ab omnimodis languoribus et a morte*)» (Dem 53).

Por tanto, cabría decir -en un primer momento- que Lc 4,18 o Is 61,1 no tienen un lugar relevante para Ireneo más allá de visibilizar lo que ya ha sido revelado y confirmado tanto en la encarnación como en el Jordán y el paso de Jesús por el desierto. Lo mismo ocurre con las referencias a Cristo como siervo, no más abundantes. Aparecen:

- En el contexto de la defensa de un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu:

«Como dice Isaías: Yo doy testimonio, dice el Señor Dios, y mi Siervo a quien yo elegí, para que sepáis, creáis y entendáis que soy yo (Is 43,10)» (AH III 6,2).

«Es el mismo Creador, el mismo Dios que está sobre todas las cosas, como dice Isaías: Yo soy testigo, dice el Señor, y mi siervo al que elegí, para que sepáis, creáis y entendáis que soy yo. Antes de mí no hubo otro Dios, y después de mí no lo habrá. Yo soy Dios y no hay otro salvador fuera de mí. Lo anuncié, y realicé la salvación (Is 43,10-12)» (AH IV 5,1).

¹⁴⁴ Cf. Benoit y Prigent, *Biblia Patristica* 1.

- Defendiendo la preexistencia de Cristo, su divinidad:

«Oportunamente, pues, Cristo afirma por medio de David que el Padre le habla a él, y por medio de los profetas dice él mismo, a su propia cuenta, las demás cosas, como, por ejemplo, entre otras en Isaías cuando escribe: *Y ahora así habla el Señor, el que me plasmó para servidor suyo desde el seno materno para hacer que Jacob vuelva a él, y que Israel se le una. Yo seré glorificado a los ojos del Señor, y mi Dios será mi fuerza... Él me ha dicho: Gran cosa será para ti ser llamado siervo mío, para levantar y restablecer las tribus de Jacob y hacer volver a los preservados de Israel; te he puesto como luz de las gentes para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra* (Is 49,5-6)» (Dem 50).

«El Hijo de Dios se llama a Sí propio *siervo del Padre*, a causa de su obediencia al Padre, ya que todo hijo, aun entre los hombres, es siervo de su padre (*servum autem seipsum Patris Filium dicere, propter (eam quae) ad Patrem (est) subiectionem, quoniam omnis filius servus est patris sui etiam apud homines*)» (Dem 51).

- Como anuncio y prueba de la Pasión:

«Y, a propósito de la Pasión, dice todavía el mismo profeta: Tú nos has rechazado y despreciado; has repudiado a tu Ungido; has roto la alianza de mi siervo; has echado a tierra tu santuario; has derrumbado su cerca; has hecho temblar sus fortalezas; cuantos pasan de largo la han saqueado; se ha convertido en el oprobio de sus vecinos; has robustecido la derecha de sus opresores, has alegrado a sus enemigos; le has torcido la hoja de su espada y no lo has sostenido en el combate; lo has excluido de la purificación, echando por tierra su trono; le has acortado los días de su tiempo y lo has cubierto de ignominia (Sal 88,39-46). El profeta afirma abiertamente que debía sufrir todo esto y que ésta era la voluntad del Padre, puesto que por voluntad del Padre sufrió la Pasión» (Dem 75).

Si Jesús se apropia de la profecía de Is 61 en Lc 4, parece lógico pensar que Jesús mismo está expresando su experiencia de unción, de ser elegido y ungido por el Espíritu Santo, de manera que quedaba legitimado por Dios mismo para el oficio, tarea o misión que se disponía a llevar a cabo:

«El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido para que dé la Buena Noticia a los pobres» (πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμὲ οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς) (Lc 4,18).

No vemos fundamento para afirmar que Lc asocie expresamente esta acción del Espíritu con el Jordán, aunque es evidente la cercanía cronológica¹⁴⁵. En Lc 4,1 se dice que Jesús está lleno de Espíritu Santo, como también se ha dicho de Simeón en 2,25 o de Isabel en 1,41. Lo que sí parece claro es que Lc asocia el mesianismo de Jesús (su unción y relación con el Espíritu) a la unción profética simbólica de Is y no tanto a la unción real o sacerdotal. Es el

¹⁴⁵ Aunque ciertamente es una conclusión frecuente en los estudios, por ejemplo: Dieter Sängler, «Χρίω», en *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento II* (Sígueme: Salamanca, 1998), 2142-2145.

mismo trasfondo profético que defiende Sänger en Hch 4,27 y 10,38, aunque no se ignore el Jordán como un momento de unción pública y reconocible por todos¹⁴⁶.

Por otro lado, desde la exégesis crítica, todo parece apuntar a que Lc 4 es una «construcción de Lucas sobre la base de Marcos o de una tradición diferente similar a la de Marcos (...) Si fuera una tradición auténtica ofrecería una base inestimable para el conocimiento de la conciencia de Jesús sobre el Espíritu»¹⁴⁷. Es decir, para Dunn, si tomamos Is 61 como la clave de la cristología lucana, podríamos afirmar sin duda que Jesús tuvo conciencia de ser ungido por el Espíritu y enviado con su poder a curar y proclamar el Reino.

Otros autores llegan a similares conclusiones sin restringir su análisis al evangelio de Lucas. Dice O'Donnell:

«Jesus received an extraordinary outpouring of the Spirit for his mission; likewise, in the same moment of his baptism, the nature of his mission became clear to him. He was anointed with the Spirit to be the Servant of Yahweh, and as Servant the Spirit would lead him finally to give his life for his people. His final baptism would be his death on the cross in which he would fulfill the role of Servant»¹⁴⁸.

Lo que resulta indudable es que la tradición lucana unió la acción del Espíritu en Jesús con una misión entendida no solo desde la predicación, sino desde las obras propias del Siervo mesiánico: curar, liberar, transformar las carencias en plenitud. Sin poder demostrarlo, no hay datos que impidan afirmar que Jesús entendió así su propia misión, desde Is 61/Lc 4. Algo que, indirectamente, también se confirma en Mt 11,4-6, pues para Jesús la señales que identifican si es Él el Mesías esperado o no, es justamente que los ciegos vean y los cojos anden. Dicho de otro modo, no se trata solo de hacer el bien sino de luchar contra el mal, como veremos en el próximo capítulo¹⁴⁹.

Ahora bien, según las últimas investigaciones exegéticas en torno a una posible cristología del Siervo, se constata que a pesar de aceptar con naturalidad dicha identificación,

¹⁴⁶ Cf. Id., «Χρίω», 2145.

¹⁴⁷ Dunn, *Jesús y el Espíritu*, 101. Cf. *Ibid.*, 111.

¹⁴⁸ Id., "In Him and Over Him", 32. Cf. Phanon, "The Work of the Holy Spirit", 50: «In Matthew's mind, the descent of the Holy Spirit was to let Jesus know that this was the time to start serving. Thus, is not right to say that this was Jesus' first time to be filled with the Holy Spirit. He was born of the Holy Spirit, so this event is Jesus' formal inauguration of his ministry».

¹⁴⁹ «La presencia del Espíritu en Jesús no disminuye la realidad de su combate solitario, de su enfrentamiento decisivo contra Satanás. El "padre de la mentira" apela a su filiación divina (...) Según Jesús su filiación consiste en la obediencia a la Palabra del Padre», Bobrinskoy, *El misterio de la Trinidad*, 105. Y cita a E. P. Siman: «Es, pues, gracias a esta presencia del Espíritu en él, que lo mantiene en una unión viva con el Padre, que Jesús percibe el mal que le es propuesto. Por esta presencia iluminadora, ve el gesto que lo separa del amor paternal y desenmascara toda la realidad horrible y miserable de Satanás».

«el número de citas referidas del cuarto Canto (Is 52,13-53,12) en las correspondientes secciones de los cuatro evangelios se reduce a una: Lc 22,37 (Is 53,12)»¹⁵⁰. Siendo así, la abundancia de citas no sería criterio para confirmar la concepción de Cristo como Siervo, ni justificaría tal interpretación sobre Ireneo.

Pero de estos mismos estudios se desprende una conclusión que creemos ilumina la teología ireneana. Si las citas son insuficientes, «otro camino, quizá más actual, es que la asociación entre Mesías y sufrimiento es preexistente al cristianismo»¹⁵¹ y más relevante para nuestro propósito:

«La asociación entre el Siervo y Jesús no se debería agotar en la cuestión del siervo sufriente (...) difuminando la profunda conexión entre estas y una vida entendida como servicio, puesto que los evangelios entablan una sinonimia entre servir y dar la vida (Mc 10,45), entre curar y cargar con el dolor (Mt 8,19), entre lavar los pies y la Eucaristía (Jn 13)»¹⁵².

No olvidemos que Mt es el evangelio de referencia para Ireneo. Evangelista que, para buena parte de la crítica actual, «une la cristología del siervo al tema de las curaciones, dándoles una mayor hondura (...) Pone en conexión las curaciones con el misterio de la pasión. En definitiva, Jesús cura porque carga con el pecado y muere por nosotros»¹⁵³. Justamente, dos de las grandes señales que creemos que Ireneo presenta para mostrar a Jesús como el Ungido, Hijo de Dios y plenamente humano porque fue dejando, progresivamente, que su carne acogiera la acción del Espíritu sin ninguna resistencia. La tercera señal, acorde con esta cristología del siervo, es justamente asumir el sufrimiento sin dejarse aniquilar por él, hasta entregar la vida¹⁵⁴.

Dada la centralidad que tiene para Ireneo que Jesús asumiera el sufrimiento hasta la muerte y pasara su vida curando y expulsando demonios por la fuerza del Espíritu, es una visión unitaria e integral, más cercana a la antigüedad, que considera al Hijo servidor de la

¹⁵⁰ García Fernández, “La relectura del cuarto canto del Siervo”, 358. Contiene, además, bibliografía actualizada sobre el tema.

¹⁵¹ García Fernández, “La relectura del cuarto canto del Siervo”, 359.

¹⁵² García Fernández, “La relectura del cuarto canto del Siervo”, 364.

¹⁵³ García Fernández, “La relectura del cuarto canto del Siervo”, 367.

¹⁵⁴ «Es en el ámbito de este diálogo en el Espíritu con el Padre como su humanidad, ungida por el don del Espíritu, se va conformando a cada paso de su caminar terreno durante su ministerio en plenitud con el ser filial, en perfecta consonancia con la divinidad del Verbo pero sin que el Verbo suplante la actividad propia de la humanidad. Al contrario, la unión con el Verbo potencia la actividad propia de la humanidad, interpretando un famoso aserto del papá León en su famoso Tomo a Flaviano de Constantinopla: *humana augens, divina non minuens*», Uríbarri, *El Hijo se hizo carne*, 296.

humanidad desde su humanidad misma. Por eso es tanto signo de ser verdadero hombre, como verdadero Dios¹⁵⁵.

4. RECAPITULANDO

Desde la encarnación como proceso dinámico, tal como lo presentamos en el capítulo 3, nos hemos acercado ahora al Jordán y al desierto como dos caras de un momento especialmente denso, tanto teológica como vitalmente, para desvelar la identidad y la misión de Cristo.

El modo en que hemos presentado ambas escenas desde la exégesis actual y el sentido salvífico que descubrimos según el pensamiento de san Ireneo adquieren se ven potenciados también desde el marco que aporta la antropología cultural al analizar el mundo de los espíritus y las posesiones. Si tanto en la época de Jesús como en la de Ireneo estas creencias formaban parte del humus sociocultural y religioso, nos puede aportar una perspectiva que ayude a profundizar en algunos significados implícitos compartidos cuando se habla de la acción del Espíritu Santo en Jesús y su lucha con otros demonios. Obviamente, hacer nuestro su marco cultural no implica rebajar el Espíritu de Dios a uno más entre otros. Simplemente puede ayudarnos a leer mejor la tradición y los textos evangélicos que han llegado hasta nosotros.

Somos conscientes de las dificultades histórico-bíblicas para afrontar la acción pneumatológica en la vida de Jesús, pero no es menos cierto que forma parte de la fe de la Iglesia reconocerla, como lo muestran los estudios exegéticos al respecto. Que Ireneo se acerque a la Escritura con el cuidado y fidelidad que le es propio y, a su vez, se haga eco de estos textos ampliamente, es también garantía de su importancia y validez.

Desde la tradición bíblica -especialmente la lucana, junto a las parábolas de crecimiento- y desde la teología de Ireneo, Jesús llega al Jordán como el Hijo encarnado, que

¹⁵⁵ «El esquema sinóptico latente del ministerio de Jesús guarda una cierta similitud con el eje que atraviesa Dtl's (...) En (su) forma de morir se revela el sentido profundo de toda la existencia de Jesús entregada al servicio de los demás», García Fernández, "La relectura del cuarto canto del Siervo", 366.

ha ido creciendo en edad, sabiduría y gracia (Lc 2). O en un lenguaje más ireneano, inmerso en el progresivo acrecentamiento del Espíritu en su carne.

En este punto, las conclusiones asentadas en los capítulos precedentes sobre el modo en que Ireneo entiende a Dios y al ser humano y la persona de Cristo, han sido cotejadas con la exégesis actual. Sea la teofanía del Jordán un reflejo de la experiencia de Jesús (Dunn) o más bien elaboración posterior cristiana (Meier), no hay duda en que, desde el inicio, las primeras comunidades percibieron que fue un momento crucial para Él, en su identidad y en su modo de ejercer su ministerio público.

Más aún: en el Jordán se expresa la conciencia de Jesús como ungido, habitado y enviado por el Espíritu para sanar y anunciar la Buena Nueva. Dos aspectos claramente presentes en Ireneo que responden también a los esquemas típicos de posesión iniciáticos o vocacionales: «no es que (Jesús) no fuese lo que parecía (...) sino que se manifestó como era» (AH II 22,4), «para que nos salvásemos al recibir nosotros de la abundancia de su unción» (AH III 9,3), es decir, para que todo ser humano pueda hacer su mismo camino.

Desde aquí, el Jordán se nos revela como experiencia teofánica, expresada principalmente en la bajada del Espíritu y la voz o sonido que confirma a Jesús públicamente como el Hijo querido de Dios. Ninguno de los dos elementos conlleva afirmar que es éste el primer momento en que es ungido Cristo, ni desde la exégesis ni desde los textos de Ireneo. La distinción que él nos ofrece entre apariencia y manifestación es uno de los elementos a tener en cuenta. Es decir, conviene distinguir el inicio de la acción del Espíritu en Jesús de su manifestación o confirmación pública, para no caer en errores gnósticos que «ignoran que Jesús estaba unido al Cristo (Ungido)» (AH I 30,14). Por eso tiene sentido que Ireneo compare simbólicamente la paloma que desciende sobre Jesús con la estrella de Belén que también se detiene *super caput eius* (Dem 58) pues ambas señalan al Hijo de Dios.

Así, el sentido salvífico central de la unción en el Jordán para Ireneo no solo visibiliza la identidad del Hijo encarnado en Jesús, por la voz del Padre y la presencia específica del Espíritu, sino que lo despliega en misión, en ministerio público para nuestra salvación (cf. Lc 4; Is 61), enviándolo y conduciéndolo al desierto. Una vez más, Ireneo nos alerta: tras el Jordán Cristo comienza su vida pública pero no la misión salvífica para la que se hizo hombre, que se inició en el mismo instante que «se unió a su creatura y se hizo hombre pasible» (AH III 18,1). Es decir, se inició *con* la encarnación, no posteriormente (cf. AH III 17,1).

Desde aquí, las tentaciones cobran una relevancia singular en Ireneo como momento de confirmación del Espíritu que públicamente le guía y de confrontación con el espíritu de Satanás, que combatirá hasta su muerte. Si en el Jordán se nos revela quién es Jesús y para qué ha venido, en el desierto se nos muestra cómo lo llevará a cabo y por qué. De nuevo, identidad y misión, o vivencia vocacional si la entendemos desde estas claves y no desde un cambio ontológico en Cristo.

Cada una de las tentaciones son una respuesta de Cristo, nuevo Adán, a Gn 3,15: desde la misma humanidad, libre y obediente, unida al Espíritu de Dios, se vence a la humanidad caída, orgullosa y rebelde de Adán y Eva (cf. AH IV 40,3; III 23,7). Porque en el desierto, como a lo largo de toda su vida, no se trata solo de vencer a Satanás sino de elegir al Espíritu de Dios. Es una pugna entre dos linajes (cf. AH V 21,2). Y por eso, insiste Ireneo, en que a quien se tienta es a la humanidad asumida por el Verbo -no al Verbo en cuanto Dios-, que en la medida en que deje abrazarse por la unción progresiva del Espíritu será cada vez más capaz de derrotar al enemigo. Es decir, no es derrotado por la divinidad, sino desde una humanidad plenamente abierta y transformada por Dios.

Podemos hablar de un triple sentido salvífico en las tentaciones para Ireneo:

- Muestra la fidelidad humana de Cristo a la identidad y misión solemnemente proclamada en el Jordán.
- Muestra el poder divino de la Palabra de Dios y de su *virtus* que unge y acompaña.
- Muestra que la unción progresiva del Espíritu en la carne, lejos de suplantar la humanidad, la fortalece y vivifica asemejándola (cf. AH V 28,4), frente al «espíritu del diablo» que mata y desatiende al ser humano (cf. AH 26,2).

Por tanto, Jesús no vence al diablo desde el poder sino desde la humildad y la pobreza, no desde la mentira sino desde la verdad (cf. AH V 21,2), no desde la propia sabiduría sino desde la libre adhesión a la Escritura, a la Palabra de Dios que es Espíritu y no letra muerta (cf. 2Cor 3,6). Es el *modo* propio del Siervo.

En Ireneo, como ocurre con la exégesis actual, difícilmente podemos calibrar la importancia de la teología del Siervo por la abundancia de citas explícitas. Podemos hacerlo desde una mirada global e integral del modo de ser y salvar de Jesús, «que se llama a sí mismo *siervo* del Padre» (Dem 51) y en repetidos momentos se apropia de la profecía de Is 61 (cf. Dem 53).

Además, las investigaciones más recientes identifican al Siervo con el Mesías y el sufrimiento como clave precristiana, y el evangelio de Mt -el más citado por Ireneo- une la cristología del siervo a la centralidad de las curaciones y el misterio de la Pasión. Ambas claves son elementos clave en Ireneo, reforzando el modo concreto en que Cristo lleva a plenitud la misión recibida y su identidad propia hasta el final, que serían irrealizables sin la participación explícita del Espíritu Santo ungiendo su carne. Justamente a esto dedicaremos nuestro último capítulo.

*Cap. 5. «Aprenda de
Aquel que le dio la vida»
(AH V 15,3): tres señales
de la unción en Jesús*

En el capítulo anterior nos adentrábamos en el Jordán y las tentaciones como un momento clave para conocer la identidad de Jesús (confirmada *visiblemente* por el Padre y el Espíritu) y el modo concreto en que es enviado a vivir esta una nueva etapa de su ministerio público (expresado en las tentaciones). Ahora, por último, buscamos -de la mano de Ireneo-, señales visibles de esta unción progresiva del Espíritu en la humanidad de Jesús. Concretamente, nos centraremos en las que consideramos más relevantes y más claramente vinculadas a la acción dinamizadora del Espíritu: Jesús curó, luchó contra el mal expulsando demonios (que es otro modo de sanar) y asumió el sufrimiento sin dejarse vencer por él. Todas ellas han ido atravesando los capítulos anteriores pero creemos que merece la pena sintetizarlas aquí como signos visibles que verifican en la historia, de algún modo, la acción invisible del Espíritu transformando nuestra carne, la misma que Cristo hizo suya.

La presencia del mal y el sufrimiento en nuestra vida, en la historia y en el plan salvador de Dios siempre nos arroja al abismo del misterio porque nos confronta, nos incomoda, nos hace dudar. Quizá, por eso mismo, también la capacidad de sanar y expulsar demonios, es decir, de luchar contra el mal en todas sus formas, se nos presenta como una señal poderosa del bien y de la presencia salvífica de Dios. Sin duda, la capacidad sanadora y exorcista de Jesús, su especial sensibilidad ante el sufrimiento, están íntimamente vinculadas a su propia persecución y condena, al rechazo que los poderosos sintieron al verse amenazados por Él. Recordemos cómo en Lucas, cuando alertan a Jesús de que Herodes lo busca para matarlo, Él responde: «Id a decir a ese zorro: Yo expulso demonios y llevo a cabo curaciones hoy y mañana y al tercer día soy consumado» (Lc 13,32)¹.

De algún modo, nuestra propia vulnerabilidad al constatar que el ser humano enferma, sufre, se deteriora, es dañado y daña, quiere creer que nada de esto proviene de Dios ni puede serle ajeno. Ahora bien, no es menos cierto que, especialmente desde el siglo XIX, tanto en la teología como en la medicina o la psicología se rechaza o mira con recelo toda explicación de sufrimiento que recurra a espíritus malignos o al mal en sí mismo²:

¹ Cf. S. Guijarro, «The Politics of Exorcism: Jesus' Reaction to Negative Labels in the Beelzebul Controversy», *BTB* 29.3 (1999): 118-129, aquí 124.

² Debate que abrió de nuevo el Papa Francisco en su exhortación *Gaudete et Exsultate*, dedicando varios números al combate espiritual (159-165), el discernimiento (166-177) y la presencia del Mal como ser personal, *AAS* 110 (2018): 1111-1161. «Cuando Jesús nos dejó el Padrenuestro quiso que termináramos pidiendo al Padre que nos libere del Malo. La expresión utilizada allí no se refiere al mal en abstracto y su traducción más precisa es “el Malo”. Indica un ser personal que nos acosa. Jesús nos enseñó a pedir cotidianamente esa liberación para que su poder no nos domine. Entonces, no pensemos que es un mito, una representación, un símbolo, una figura

«Se requiere fuerza y valentía para resistir las tentaciones del diablo y anunciar el Evangelio. Esta lucha es muy bella, porque nos permite celebrar cada vez que el Señor vence en nuestra vida. No se trata solo de un combate contra el mundo y la mentalidad mundana, que nos engaña, nos atonta y nos vuelve mediocres sin compromiso y sin gozo. Tampoco se reduce a una lucha contra la propia fragilidad y las propias inclinaciones (cada uno tiene la suya: la pereza, la lujuria, la envidia, los celos, y demás). Es también una lucha constante contra el diablo, que es el príncipe del mal. Jesús mismo festeja nuestras victorias. Se alegraba cuando sus discípulos lograban avanzar en el anuncio del Evangelio, superando la oposición del Maligno, y celebraba: “Estaba viendo a Satanás caer del cielo como un rayo” (Lc 10,18)» (GE 158-159).

En Jesús, como hemos visto desde la perspectiva de Ireneo, esta lucha contra el mal es señal clara de haber elegido dejarse hacer por el Espíritu de Dios (cf. AH V 21,3). Con la confirmación pública de la voz del Padre en el Jordán, el Espíritu Santo que *ha bajado* a Jesús lo empuja hacia el desierto, al lugar de la prueba, como es habitual en los relatos vocacionales o iniciáticos de posesiones espirituales:

«Jesús ha reflejado y expresado la presencia del Espíritu en unos signos muy pequeños, secundarios. En vez del éxtasis colectivo del pueblo victorioso suscita un campo de fe muy limitado. En lugar de la derrota de los adversarios pervertidos solo ofrece un exorcismo y unas curaciones que parecen marginales. En lugar de condenar o convertir en masa a los pecadores les ofrece un perdón sin condiciones. Por eso, los judíos que pretenden mantenerse fieles a sus viejas esperanzas, a sus tradiciones nacionales, piensan que Jesús es un iluso o, todavía peor, un instrumento destructor del Diablo (...) [Aceptar a Jesús] significa estar dispuesto a interpretar de nuevo toda la acción de Dios entre los hombres, rehaciendo el sentido del Espíritu: descubrir el Reino de Dios en sus pequeñas curaciones, en su gesto de amor a los pequeños, en el perdón que ofrece a los que estaban fuera del sistema... Aceptarle significa estar dispuestos a *empezar de nuevo*»³.

El combate que Jesús emprende frente al Tentador no acaba en el desierto: se prolonga en su ministerio, de manera especial en las curaciones y exorcismos donde también se enfrenta a los diversos demonios que esclavizan a las personas de diferentes modos, atacando así la obra esencial de Dios que es el ser humano (cf. AH IV 8,2). Una lucha que llega a su culmen en la pasión del Siervo, es decir, en el modo en que Jesús debe enfrentarse a su propio sufrimiento y abandono sin ceder a él, perdiendo toda esperanza⁴.

o una idea. Ese engaño nos lleva a bajar los brazos, a descuidarnos y a quedar más expuestos» (GE 160-161). Cf. Berger, *Jesús*, 247-250.

³ Xabier Pikaza, *Trinidad y comunidad cristiana. El principio social del cristianismo* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990), 73-74.

⁴ Cf. Berger, *Jesús*, 259. 292-301. «Si alluderebbe qui ad una realtà drammatica e misteriosa, quella della malvagità umana, che non risparmia neppure Israele (...) La morte del servo rivelò tutto questo proprio nel momento in cui ottiene come effetto il risanamento radicale (...) Il silenzio ricordato in Is 53,7, silenzio di fronte

Al análisis desde la antropología cultural que ya presentamos de la mano de Esther Miquel, quisiéramos añadir ahora la lectura de las narraciones evangélicas que Ivoni Richter propone a partir de las representaciones culturales y el imaginario de una comunidad:

«Desde una perspectiva socio cultural y religiosa, nuestra propuesta es investigar y entender las realidades del pasado a través de sus representaciones “intentando llegar a aquellas formas discursivas e imaginativas por las cuales los hombres se expresan a sí mismos y expresan al mundo” (Pesavento, 2004, 42). En la intención de aprehender estas realidades pasadas se recurre al concepto de imaginario como “sistema de ideas e imágenes de representación colectiva que los hombres, en todas las épocas, construyen para sí dando sentido al mundo (...) Es un saber-hacer que organiza el mundo produciendo la cohesión o el conflicto” (Pesavento, 2004, 43)»⁵.

Pues bien: es así como Richter interpreta la superación del mal a partir de las curaciones y exorcismos de Jesús:

«Para la Biblia, por tanto, los milagros de curaciones forman parte de la esfera de cosas y relaciones causa-efecto invisibles, indemostrables e inexplicables, que se hacen visibles en el cuerpo enfermo y en su curación. Las narraciones de milagros, específicamente en los evangelios, reivindicán el señorío de Dios y su(s) representante(s) en estas esferas, y por lo mismo llegan a declarar que Jesús sale también victorioso sobre los demonios y demás potestades»⁶.

Desde esta doble perspectiva (la creencia cultural en los espíritus, y las curaciones y exorcismos como expresión de la lucha contra el mal) nos acercaremos a los textos de Ireneo, cotejándolos -como en el capítulo 4- con la exégesis actual, pues «dado que la enfermedad era considerada una experiencia de caos y desequilibrio, así como un espacio (de representación) del mal, es necesario abordar los textos no solo desde un enfoque exegético, sino también simbólico, en una compleja dinámica de (de)construcción de identidades»⁷. Un simbolismo habitual en las interpretaciones que Ireneo hace de los textos bíblicos y que, sin entrar en esa *compleja desconstrucción de identidades* que propone Richter, nos parece importante tener de fondo.

ad una violenza ingiusta che renderebbe invece legittima e prevedibile una dura reazione, spinge nella medesima direzione, con una marcata accentuazione della mansuetudine del servo», Pierantonio Tremolada, “*E fu annoverato fra iniqui*”. *Prospettive di lettura della Passione secondo Luca allá luce di Lc 22,37 (Is 53,12d)* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1997), 114-115.

⁵ Ivoni Richter Reimer, *El milagro de las manos. Sanaciones y exorcismos de Jesús en su contexto histórico-cultural* (Estella: EVD, 2011), 51. Está citando a Sandra J. Pesavento, *História & História Cultural*, 2ª ed (Belo Horizonte: Autêntica, 2004).

⁶ Richter, *El milagro de las manos*, 60-61.

⁷ Richter, *El milagro de las manos*, 9.

1. LA TERAPIA DE JESÚS PARA EL SER HUMANO

Es conocido el modo de entender la enfermedad en la antigüedad como desorden, no solo en el ámbito religioso sino también en el filosófico y médico: la salud viene dada por el «equilibrio de las fuerzas», en palabras de Alcmaeon, contemporáneo de Hipócrates, en torno al 500 a.C. De modo que «la armonía pitagórica de la antigüedad se convierte en el criterio de salud, tanto en lo personal como en el orden social y sus relaciones. Esta visión de la salud como combinación de diferentes cualidades y equilibrio de los extremos fue asumida en todos los tiempos antiguos»⁸. Esta lectura común, aplicada al ámbito religioso, confirma:

«Así, las curaciones de Jesús y de otros taumaturgos de la época eran reconocidas como acciones de la divinidad, que interviene e interfiere en las relaciones sociales y simbólicas de los cuerpos enfermos y sufrientes y reconstruye, por tanto, también las identidades. Esos procesos terapéuticos reflejan no solo las relaciones de poder, sino también el poder(es) en relación que posibilita la liberación o la superación del mal»⁹.

Por tanto, es el Hijo, el Verbo encarnado, quien al actuar repone orden, equilibrio, *Logos*. No sólo en la *salud* de cada persona con la que entra en contacto, sino también en la regeneración de su propia identidad personal y en el sistema de relaciones dañado, social y religiosamente. Nos parece útil la distinción que hace G. Theissen:

«No basta, para que haya exorcismo, que una enfermedad sea atribuida a una causa demoníaca (...) Las notas características son: * *estar a merced* del demonio: éste ocupa el puesto del sujeto humano. * La *lucha* entre el demonio y el exorcista, donde ambos utilizan las mismas armas (...) * La *actividad destructiva* del demonio incluso fuera del sujeto humano, para manifestar su salida (...) Y están ligados estrechamente a la venida del Reino de Dios (...) Las *terapias* son milagros de curación que no implican una lucha; en ellos la curación se realiza por la transmisión de una energía milagrosa del taumaturgo al enfermo (...) En las terapias aparece el tema de la fe»¹⁰.

Tal como vimos en el capítulo 4 desde los parámetros de la antropología cultural, en los textos evangélicos Jesús no culpa a quien padece una enfermedad o está endemoniado; tampoco a su familia. Estamos ante posesiones negativas producidas por espíritus periféricos ante los que Jesús actúa como terapeuta amoral, es decir, no culpa a la víctima de su mal y

⁸ Richter, *El milagro de las manos*, 13.

⁹ Richter, *El milagro de las manos*, 43.

¹⁰ Theissen y Merz, *El Jesús histórico*, 330. También es sugerente la distinción de Gnilka: «El terapeuta remedia los efectos causados por la acción de los demonios; el exorcista se enfrenta con la presencia de los demonios», *Jesús de Nazaret. Mensaje e Historia* (Barcelona: Herder, 1995), 155.

entiende que su sanación irá aparejada de un cambio del entorno social que también está enfermo¹¹.

Los datos que tenemos de Jesús coinciden con otros rasgos propios de los terapeutas amorales: pertenece o es cercano a sectores de la sociedad ajenos al poder, no analizan la conciencia moral del enfermo buscando instrumentos de culpa-castigo para reponer la salud, se hacen personas incómodas para el sistema y acaban ellos mismos penalizados, rechazados o incluso sentenciados por la autoridad, bajo la acusación de estar poseídos por espíritus periféricos contrarios a la comunidad o ser unos embaucadores:

«Todo terapeuta religioso sabe por experiencia que el éxito de un rito de sanación y la duración de sus efectos dependen en muy gran medida de las relaciones sociales e interpersonales que a partir de entonces se establezcan entre el paciente y su entorno humano»¹².

Así, tanto la enfermedad como la posesión demoniaca (un tipo particular de dolencia) afectan a la totalidad de la persona y, por lo mismo, afectan también a todo su entorno sociopolítico y religioso (cf. AH V 15,2). Desde aquí se hace más clara la estrecha relación entre la práctica sanadora y exorcista de Jesús con la percepción del entorno de que el Reino de Dios estaba cerca:

«La realidad humana a la que se reintegraban sus pacientes debía estar efectivamente cambiando. Esto parece, a su vez, indicar que la praxis ética asociada al Reino de Dios en la predicación de Jesús estaba realmente transformando el entorno humano formado por sus seguidores y simpatizantes. Entorno que, por lo menos de forma representativa e inmediata, acogía a los posesos en los rituales»¹³.

Y lo que es más importante para nuestro estudio: este modo de actuar Jesús sanando y expulsando demonios que incapacitaban personal y relacionalmente a tantas personas puede leerse como señal de la transformación que un espíritu mayor, el Espíritu Santo de Dios, está obrando en Él, en su carne, como Hijo. Este es el trasfondo continuo que expresa Ireneo en las curaciones (cf. AH V 12,6).

¹¹ Cf. Lc 11,24-26; Mt 12,43-45. Tal como explicamos brevemente en el capítulo anterior, la otra opción son los *terapeutas morales*, que culpan a las víctimas de sus males, les piden confesar previamente su culpa y defienden el sistema establecido.

¹² E. Miquel, *Jesús y los espíritus*, 93. Cf. Theissen y Merz, *El Jesús histórico*, 350-351.

¹³ E. Miquel, "Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús", 167. Cf. Miquel, *Jesús y los espíritus*, 105-162; Eric Eve, *The Jewish Context* (London: Sheffield Academic Press, 2002), 12ss.

Por eso tiene una relevancia tan grande que Jesús -como todo terapeuta espiritual-curara y expulsara demonios malignos¹⁴. Por eso es comprensible que todas las curaciones de Jesús se dirijan a los más vulnerables, a aquellos para quienes la enfermedad o el deterioro por la posesión maligna acrecentaba aún más las condiciones desfavorables en que vivían y a las que Dios no podía obviar¹⁵. Esta cuestión pone de relieve, también, la importancia que tiene el modo en que definamos «salud» y, en consecuencia, «enfermedad»¹⁶.

Ahora bien, aunque Jesús comparte la visión judía de la época «de una creación herida y en conflicto por causa de la lucha entre el Dios de Israel (...) y los seres espirituales malignos rebelados contra él (...) descubre el mal en lugares mucho más inmediatamente vitales y cotidianos»¹⁷. De alguna forma, lo propio de Jesús y del Espíritu que le habita y empuja no es solamente hacer frente al mal a favor de Dios, sino también y especialmente, a favor del ser humano (como veremos, una de las vetas teológicas más propias en Ireneo). Y eso no solamente como constructo teológico sino también visto desde el análisis antropológico. Nos permitimos transcribir estas líneas de Esther Miquel Pericás, a pesar de su extensión, por la claridad y fuerza con que lo expresa:

«Mientras que los escritos provenientes de círculos judíos cultivados suelen identificar el mal y/o sus causas con la adopción de costumbres y vicios paganos, con el cómputo equivocado de los días festivos, con la usurpación del sumo sacerdocio por individuos que no tienen derecho a él, con la contaminación de los lugares santos que las interpretaciones laxas de las leyes de pureza posibilitan... Jesús lo identifica de modo preferente con el carácter perverso de los espíritus malignos que poseen caprichosamente a las personas y con la desarmonía social (deuda, pobreza, abuso de poder) que impide la recuperación definitiva de los posesos exorcizados. Jesús no colabora con las fuerzas divinas combatiendo prácticas idolátricas, defendiendo interpretaciones más estrictas de la Ley o reforzando la separación entre un resto puro de Israel y toda la demás humanidad corrompida. Colabora con Dios expulsando con su dedo los demonios que enferman y alienan a las personas, y promoviendo un entramado de relaciones humanas saludables en el que los espíritus impuros no puedan volver a infiltrarse (Q 11,24-26). La percepción que Jesús tiene del mal se halla profundamente configurada por su familiaridad con la dolencia y por su sensibilidad terapéutica»¹⁸.

¹⁴ Cf. Elisa Estévez, *Mediadoras de sanación* (Madrid: San Pablo-U.P. Comillas, 2008), 120-124. Una relación exhaustiva de los testimonios evangélicos sobre posesión espiritual y la práctica exorcista ligada a Jesús, en Miquel, *Jesús y los espíritus*, 106-110.

¹⁵ Cf. P. W. Hollenbach, "Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historical Study", *JAAR* 49 (4) (1981): 567-588.

¹⁶ Cf. Estévez, *Mediadoras de sanación*, 87-92.

¹⁷ Miquel, *Jesús y los espíritus*, 172.

¹⁸ Miquel, *Jesús y los espíritus*, 172-173.

En Ireneo, esta decidida opción de Dios por el ser humano tiene una doble connotación: la salud bio-psíquica y la salud integral en cuanto salvación, que permite al ser humano hacerse precioso para Dios (cf. AH V 16,2)¹⁹.

1.1 «A favor del ser humano» (AH IV 8,2)

En la teología de Ireneo esta es una de las claves, a nuestro juicio, más definitivas del ser y actuar de Jesús como Hijo de Dios encarnado, ungido en su humanidad por el Espíritu de Dios: su prioridad es siempre la obra de Dios, el ser humano sano y libre:

«El Señor salía en defensa de su descendencia, desligándola de sus ataduras y llamándola a la salud, como mostró en la mujer que él curó (Lc 13,10-13) (*Vindicabat enim semen ejus Dominus, solvens a vinculis et advocans ad salutem, quemadmodum fecit in muliere quae ab eo curata est manifestum* / Ἐξεδίκει γὰρ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ὁ Κύριος λύων ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ ἀνακαλούμενος πρὸς τὴν σωτηρίαν, ὡς ἐπὶ τῆς γυναικὸς τῆς ὑπ' αὐτοῦ τεθεραπευμένης ἐποίησε φανερόν).

(...) Siloé conoció con frecuencia la curación en sábado, y por eso muchos enfermos se sentaban en sus orillas. La ley sabática mandaba abstenerse de toda labor servil; es decir, de todo trabajo que se emprende por codicia y con deseo de lucro, o por otro fin terreno. En cambio exhortaba a llevar a cabo las obras del interior, que se realizan por el pensamiento o las buenas palabras para ayudar al prójimo (*animae autem opera quae fiunt per sententiam et sermones bonos in auxilium eorum qui proximi sunt adhortabatur fieri* / τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ἔργα τὰ διὰ γνώμης καὶ λόγων ἐπ' εὐεργεσία τῆ τῶν πλησίων παρήνει γενέσθαι).

Por eso el Señor reprendió a quienes injustamente lo acusaban de curar en sábado. Pues lejos de contravenir la Ley, la cumplía llevando a plenitud la tarea del Sumo Sacerdote que, en favor de los seres humanos, hace propicio a Dios, limpiando a los leprosos, curando a los enfermos y muriendo en sí mismo, a fin de que el hombre exiliado escape de la condena y regrese sin miedo a su herencia (*Et propter hoc Dominus arguebat eos qui injuste exprobrabant ei quoniam sabbatis curabat. Non enim solvebat sed adimplebat legem, summi Sacerdotis operam perficiens, propitiatus pro hominibus Deum et emundans leprosos <et> infirmos curans et ipse moriens, uti exsiliatus homo exiret de condemnatione et reverteretur intrepide ad suam hereditatem* / Καὶ διὰ τοῦτο ὁ Κύριος ἤλεγχε τοὺς ἀδίκως ὀνειδίζοντας αὐτὸν ὅτι τῷ σαββάτῳ ἐθεράπευεν · οὐ γὰρ κατέλυεν ἀλλ' ἐπλήρου τὸν νόμον, τὸ τοῦ ἀρχιερέως ἔργον ἐπιτελῶ, ἰλασκόμενος ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων τὸν Θεὸν καὶ καθαρίζων τοὺς λεπρῶντας τοὺς τε ἀσθενεῖς θεραπεύων καὶ ἀποθνήσκων αὐτὸς ἵνα ὁ ἐξαφορισθεὶς

¹⁹ Ahora bien, «la curación no tiene que ser sinónimo de salvación. Para percibir esto basta leer la historia de los diez leprosos (Lc 17,11-19), donde todos son curados, pero uno solo es salvado», Richter, *El milagro de las manos*, 114.

ἄνθρωπος ἐξέλη ἐκ τῆς τιμωρίας καὶ ἐπαναστρέψῃ ἀφόβως πρὸς τὴν ἰδίαν κληρονομίαν» (AH IV 8,2)²⁰.

Destacamos tres términos en este texto:

- El uso de *semen* / σπέρμα al hablar de «descendencia» que, como vimos en el primer capítulo, Ireneo lo rescata del uso gnóstico para ligar su significado al campo semántico del Espíritu Santo. Orbe lo traduce como «su simiente», más literalmente²¹. Lo decisivo es la convicción -una vez más- de que el ser humano desciende de Dios y comparte en sí su simiente (*semen*). Es un lazo familiar, no ajeno a lo que somos constitutivamente, por creación.
- El habitual doble significado de *animae* / ψυχῆς, que nos permite traducir «nos exhortaba a llevar a cabo las obras del interior (de la vida, del alma) ... para ayudar al prójimo». Son obras que se realizan por el pensamiento (γνώμης) o las palabras (λόγων), es decir, hacen referencia a esa instancia interior de la decisión y la mente, el discurso que expresa realmente lo propio de cada persona.
- El fin de la acción sanadora de Cristo: que el ser humano regrese sin miedo a lo que le corresponde y le es propio, su herencia, su patrimonio, su heredad (*hereditatem* / κληρονομίαν).

Sin duda, curar y dar vida, tanto en el camino histórico de Jesús como tras su resurrección, no sólo muestra su verdadera humanidad, sino también su divinidad: así creerán que es el Hijo de Dios verdadero. Para Ireneo es incontestable que la teoría y la sana teología no herética solo descansa y se prueba en la conducta, no sólo en apariencia. Es signo de Dios «hacer tantas obras en favor de los seres humanos» (AH II 32,4):

«[A diferencia de los herejes que no curan ni dan salud] en la Iglesia se halla la compasión, la misericordia, la solidez y la verdad, que se ejercitan gratuitamente y sin esperar paga alguna, solo al servicio de los seres humanos (*opitulationem hominum*). Damos lo que tenemos para la salvación de los hombres y muchas veces los enfermos reciben de nosotros, para su curación, incluso lo que a nosotros nos hace falta. Esto prueba que ellos [herejes] son del todo extraños al ser de Dios, a su benignidad y a la virtud espiritual (*vere et per hanc speciem arguuntur a divina substantia et benignitate Dei et virtute spiritali in totum extranei*) (...) si se observa cómo se comportan cada día se descubrirá que su modo de obrar es el mismo que el de los demonios (*si observaverit quis eorum diurnam*

²⁰ Traducción propia a partir de Orbe y C. I. González.

²¹ Cf. A. Orbe, *Teología de San Ireneo IV*, 117.

conversationis operationem, inveniet unam et eandem esse eis cum daemoniis conversationem)» (AH II 31,3)²².

Actuar en favor del ser humano es señal divina. Es indicador de estar tan alineados con Dios que no seamos extraños a su Espíritu. Por eso, en Jesús, es señal de vivir según el Espíritu Santo «las obras que él realizó para el bien y el progreso (*utilitatem hominum et firmitatem*) de los seres humanos» (AH II 32,3). Actuar (como los herejes) sin producir ningún fruto que deje «utilidad a aquellos para los cuales dicen realizar milagros» implica que «no reproducen en ellos la imagen de Jesús sino la de Simón el Mago» (AH II 32,3). Por el contrario, con su actuar real y no en apariencia, «es evidente que (Jesús) se hizo hombre, convivió con la obra que él mismo había plasmado, realmente todo lo llevó a cabo por el poder de Dios (*ex virtute Dei*) según la voluntad del Padre» (AH II 32,5).

Es ésta una convicción ireneana que no sólo aplica a la humanidad de Jesús sino a cualquier persona, a cualquier seguidor de Cristo, pues «construimos en nosotros mismos el santuario de Dios, en cuanto Dios habita en quienes hacen el bien» (AH IV 30,3). Quizá por eso curar y dar salud debería ser la carta de presentación de la Iglesia (cf AH II 31,3), señal de discipulado, de estar dejándose llevar por el Espíritu Santo (cf. AH II 31,2).

En palabras de san Ireneo, bien podríamos decir: la gloria de Dios es el ser humano vivo y bien vivo (cf. AH IV 20,7), tal como fue soñado al crearlo, acariciado por sus propias manos, el Hijo y el Espíritu Santo:

«Cada enfermo recuperado y cada avance en la creación de unas relaciones sociales y políticas capaces de reintegrarlo de forma duradera constituyen una manifestación concreta del espíritu de Dios realizando su voluntad a través de los hombres (...) Para esta moral [la del Jesús exorcista] el criterio fundamental que determina el comportamiento y la actitud correctos no es el cumplimiento de unas normas divinamente reveladas ni el reconocimiento humilde de que solo con el propio esfuerzo es imposible cumplirlas sino la contribución positiva y concreta para lograr la salud integral de las personas»²³.

Cuando en el capítulo 2 comentamos la curación del ciego de nacimiento interpretada por Ireneo (cf. AH V 15,2-4), decíamos que este sería un texto significativo al hablar de las curaciones. En coherencia con la teología ireneana, no son milagros que evidencien una creación malograda o abandonada de Dios, sino que más bien confirman el plan salvador de Dios como proceso de cuidado continuo y permanente, hasta alcanzar libremente la plenitud.

²² Cf AH II 31,2-3; II 32,1.4.

²³ Miquel, *Jesús y los espíritus*, 178.

Por eso no es extraño que Ireneo una la curación personal (un ciego que ve), la socioreligiosa (para que se manifieste en él la gloria de Dios) y la salvífica (Dios recobra su oveja perdida por la desobediencia y vuelve a cargarla sobre sus hombros, lleno de alegría).

Para Ireneo es esencial clarificar que la obra de Dios nunca acontece fuera de la carne, si no en la única y misma humanidad (carne) por la acción del Espíritu en ella²⁴:

«Fruto del Espíritu operante es la salvación de la carne²⁵ (*Fructus autem operis Spiritus est carnis salus*) ¿Pues qué otro fruto visible del Espíritu invisible puede haber, sino hacer la carne madura y capaz de incorrupción? (*Quis enim alius apparens fructus ejus est qui non apparet Spiritus, quam maturam efficere carnem et capacem incorruptelae?*).

(...) Sucedió algo semejante a los ciegos a quienes el Señor curó: perdieron la ceguera y recobraron la completa restitución de la substancia de sus ojos, y podían ver con los mismísimos ojos con los que antes no veían, una vez que desaparecieron de su visión las tinieblas, no sin retener la substancia de los ojos. Ellos, una vez recuperados para ver los ojos con que antes no veían, dieron gracias a aquel que de nuevo les había dado la vista (*Quemadmodum caeci quos curavit Dominus caecitatem quidem amiserunt, perfectam autem receperunt substantiam oculorum* [ὑπόστασις τῶν ὀφθαλμῶν], *et iisdem ipsis quibus ante non videbant oculis recipiebant visionem, caligine a visiones tantum exterminata, servata autem substantia oculorum* [ὑποστάσεως τῶν ὀφθαλμῶν], *uti per quos non viderant oculos per eos rursus videntes gratias agerent ei qui rursus visum eis redintegavit*). Así también aquel a quien sanó de la mano seca y todos aquellos a quienes curó: no cambiaron los miembros con que habían salido del vientre, sino que recobraron la salud en los mismos miembros (*et quorum aridam curavit manum et omnes omnino quos curavit non ea quae ab initio ex utero edita fuerant membra mutaverunt, sed eadem ipsa salva recipiebant*)» (AH V 12,4-5).

Para el tema que nos ocupa esta insistencia ireneana es esencial: no hay unos seres carnales que nacen y mueren, mientras que los seres espirituales y los psíquicos accederán a la salvación (salud) por la acción generosa de Dios. En la única humanidad que existe -la nuestra-, el poder de Dios (su *virtus*, su Espíritu creador) va creciendo interiormente en la medida que la carne va abriéndose a este dinamismo. Así, va madurando, con plena libertad, al ritmo lento que cada ser humano es capaz, sin adelantarse. Y este proceso, en sí mismo, es sanador.

Puede que la acción del Espíritu se dé en lo *invisible* de la carne, pero para Ireneo se hace *visible* en la maduración de esa misma carne, en su humanidad:

²⁴ Cf. AH V 12,6; V 13,1; V 14,1-3; V 15,2.

²⁵ C. I. González traduce «fruto de la obra del Espíritu es la salvación de la carne», pero nos parece más expresiva por el dinamismo que imprime en este contexto la traducción de Orbe, que hemos asumido aquí.

«Para Ireneo no hay solución de continuidad entre lo visible y lo invisible, entre las cosas temporales y las eternas. Dios hizo las temporales para el hombre, a fin de madurarle con ellas para la Vida inmortal (...) La tarea del Espíritu se traduce en algo visible, porque transforma la carne del hombre (...), de poseer cualidades meramente sensibles y efímeras, en revestir la *qualitas Spiritus* y con ella la gloria de Dios. He ahí el fruto *aparente* de un trabajo escondido»²⁶.

El matiz con el que diferimos de Orbe es afirmar que dicha acción invisible del Espíritu «se hace rútila para los humanos sentidos en la Carne gloriosa de Cristo, de la cual pasará a la de los elegidos, haciéndose en ellos también visible»²⁷. No creemos que esa luz transformadora del Espíritu en la carne llegue sólo a partir de la carne gloriosa de Cristo, aunque solo en ella pudiera ser plena y en nosotros apenas sea un germen en proceso. La acción transformante del Espíritu en Jesús, como en toda carne, comienza en la creación y es desplegada significativamente en su actuar histórico, cada vez que Él se relaciona con otros, que toma decisiones, siente, piensa o calla. De hecho, las tres señales que presentamos en este capítulo -desde la perspectiva de Ireneo- son la mejor prueba de que la fuera del Espíritu en Cristo no espera escondida a la gloria final.

Por lo mismo, también toda curación o milagro en la carne será señal de la resurrección, del final pleno de la vida, del cumplimiento del plan de Dios sobre el ser humano. AH V 12,6 lo expresa sintéticamente, por lo que reproducimos el texto completo:

«El Verbo divino, Artesano de todas las cosas, que al principio plasmó al ser humano, encontró a su creatura estropeada por la malicia, lo curó por todos los medios en cada uno de sus miembros tal como él lo había plasmado, y reintegró al ser humano sano e íntegro, dejándolo enteramente para sí preparado para resucitar (*Fabricator enim universorum Dei Verbum, qui et ab initio plasmavit hominem, a malitia inveniens labefactatum suum plasma omni modo curavit, hoc quidem et secundum unumquodque membrum, sicut et in initio plasmatum est, hoc autem et in semel totum sanum et integrum redintegravit hominem, perfectum eum sibi praeparans ad resurrectionem* / 'Ο γὰρ Τεχνίτης τῶν ὄλων, ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, ὁ καὶ ἀπ' ἀρχῆς πλάσας τὸν ἄνθρωπον, ὑπὸ τῆς κακίας εὐρῶν λελωβημένον τὸ ἴδιον πλάσμα πανταχῶς ἐθεράπευσεν, τοῦτο μὲν καὶ καθ' ἕκαστον μέλος ὡς καὶ τὴν ἀρχὴν ἐπλάσθη, τοῦτο δὲ καὶ εἰς ἅπαξ ὑγιῆ καὶ ὀλόκληρον ἀποκαταστήσας τὸν ἄνθρωπον, τέλιον αὐτὸν ἑαυτῷ προκαταρτίσας εἰς τὴν ἀνάστασιν).

¿Y qué otro motivo podría haber tenido al curar los miembros de la carne y restituirles su estado original, sino para salvar aquellos mismos miembros que había curado? Pues si la utilidad que ellos sacaban hubiese sido sólo temporal, nada de extraordinario habría concedido a aquellos que él había curado (*Et quam enim causam habebat carnis membra curare et restituere in pristinum characterem, si non habebant salvari quae ab illo curata*

²⁶ Orbe, *Teología de San Ireneo* I, 580.

²⁷ Cf. Id., *Teología de San Ireneo* I, 580.

fueraut? Si enim temporalis erat ab eo utilitas, nihil grande praestitit his qui ab eo curati sunt / Καὶ τίνα αἰτίαν εἶχε τὰ τῆς σαρκὸς μέλη ἰάσασθαι καὶ ἀποκαταστήσαι εἰς τὸν πρότερον χαρακτήρα, εἰ μὴ ἔμελλε σώζεσθαι τὰ ὑπ' αὐτοῦ τεθεραπευμένα ; Εἰ γὰρ πρόσκαιρος ἦν ἡ παρ' αὐτοῦ ὠφέλεια, οὐδὲν μέγα παρέσχε τοῖς ὑπ' αὐτοῦ τεθεραπευμένοις).

¿O cómo pueden afirmar que no es digna de la vida que procede de él, siendo la misma carne que de él recibió la curación? Pues la vida se restituye por la curación, y la incorrupción por la vida. Y es el mismo quien da la curación y la vida; y el mismo que da la vida reviste de incorrupción a su creatura (*Aut quomodo dicunt non esse capace[m] carnem vitae quae est ab eo, quae percepit curationem ab eo? Vita enim per curationem, incorruptela autem per vitam efficitur. Qui egitur curationem confert, hic et vitam; et qui vitam, hic et incorruptelam circumdat plasmati suo* / Ἡ πῶς λέγουσι μὴ εἶναι δεκτικὴν τὴν σάρκα τῆς παρ' αὐτοῦ ζωῆς, ἢ τις τὴν παρ' αὐτοῦ ἴασιν ἐδέξατο ; Ἡ μὲν γὰρ ζωὴ διὰ τῆς ἰάσεως, ἡ δὲ ἀφθαρσία διὰ τῆς ζωῆς περιγίνεται. Ὁ οὖν τὴν ἴασιν διδοὺς, οὗτος καὶ τὴν ζωὴν, καὶ ὁ τὴν ζωὴν, οὗτος καὶ τὴν ἀφθαρσίαν περιποιεῖ τῷ πλάσματι αὐτοῦ)» (AH V 12,6).

No creemos que Ireneo esté distinguiendo dos modos de curación, como defiende Orbe²⁸, sino poniendo en relación un modo de curar visible o parcial con otro total y definitivo. Curación, vida e incorrupción aparecen vinculadas como pasos del mismo proceso. Por eso tiene tanto sentido que también se relacione la enfermedad con una creación dañada o malograda (pecado) pero nunca destruida por completo o abandonada de la mano de Dios.

Además del cuidado permanente (*omni modo curavit*), Ireneo expresa una cercanía con el ser humano herido disponiéndolo para sí (*sibi*). Es la familiaridad entre Dios y el ser humano, la comunión o incluso en expresión ireneana, la unión y mezcla (cf. AH III 18,7)²⁹.

En el capítulo 2 vimos cómo Ireneo relaciona esta curación con la creación, la desobediencia de Adán y la salud recreadora que trae Jesús en su obediencia al Padre, dejándose hacer por el Espíritu. Baste aquí recordarlo como texto paradigmático para el significado salvífico que Ireneo privilegia en las curaciones, especialmente en aquellas que se llevan a cabo por el tacto y no solo por la palabra:

«(El Señor) mostró que los sufrimientos habían sobrevenido al hombre por el pecado de desobediencia. Mas al ciego de nacimiento le devolvió la vista no por medio de su palabra,

²⁸ En este caso, los cambios en la traducción entre Orbe y González sí afectan al significado. C. I. González dice: «El Verbo divino, Hacedor de todas las cosas, que al principio plasmó al ser humano, encontró a su creatura caída por el pecado; mas de tal manera lo curó en cada uno de sus miembros para volverlo tal como él lo había plasmado, y reintegró al hombre completo a su estado original, que lo dejó enteramente preparado para resucitar». Orbe, sin embargo, dice: «Porque el artífice del universo, Verbo de Dios, el mismo que desde el principio modeló al hombre, al encontrar su plasma estropeado por la malicia, lo sanó por todos los medios: o en sus miembros particulares, tal como había hecho al plasmarle, o a todo él a la vez le dio salud e integridad. Disponíale para sí hombre cabal en orden a la resurrección». Para la postura de Orbe, cf. *Teología de San Ireneo* I, 594. 596.

²⁹ Cf. AH IV 20,4; Dem 31; 54; 97.

sino por una obra. No lo hizo en vano ni al acaso, sino para mostrar la mano de Dios, la misma que al principio creó al hombre (...) La obra de Dios es la plasmación del ser humano (...) Aquello que el Verbo artífice había dejado de plasmar en el vientre, lo completó en público (*Manifestans quoniam propter inobaudientiae peccatum subsecuti sunt languores hominibus. Ei autem qui caecus fuerat a nativitate, jam non per seimonem, sed per operationem praestitit visum, non vane neque prout evenit hoc faciens, sed ut ostenderet manum Dei, eam quae ab initio plasmavit hominem (...) Opera autem Dei plasmatio est hominis (...) Quo enim in ventre plasmare praetermisit artifex Verbum, hoc in manifesto adimplevit / φανερώων ὅτι διὰ τὴν τῆς παρακοῆς ἀμαρτίαν ἐπηκολούθησε τὰ νοσήματα τοῖς ἀνθρώποις. Τῷ δὲ ἐκ γενετῆς τυφλῷ οὐκέτι διὰ λόγου, ἀλλὰ δι' ἔργου ἀποκατέστησε τὴν ὄρασιν, οὐκ εἰκῆ καὶ ὡς ἔτυχε τοῦτο ποιήσας, ἀλλ' ἵνα δείξη τὴν χεῖρα τοῦ Θεοῦ τὴν ἀπ' ἀρχῆς πεπλακυῖαν τὸν ἄνθρωπον (...) Ἔργα δὲ Θεοῦ ἢ πλάσις ἐστι τοῦ ἀνθρώπου (...) Ὅπερ γὰρ ἐν κοιλίᾳ πλάσαι παρήκεν ὁ τεχνίτης Λόγος, τοῦτο ἐν φανερῷ ἀνεπλήρωσεν» (AH V 15,2).*

En este pasaje de Jn 9,2ss son los mismos discípulos quienes cuestionan la actitud de Jesús dando por hecho que tal ceguera tenía que ser fruto del pecado, ya fuera personal o de sus padres. Recordemos que justamente esta es una de las diferencias clave entre los llamados terapeutas morales y los amorales; Jesús se situaría entre estos últimos, interesados en sanar a la persona y su entorno sin indagar en la culpa.

Toda sanación muestra visiblemente el actuar de Dios en cada persona: no sólo muestra el crecimiento y perfeccionamiento *de* lo humano sino el poder de Dios *en* lo humano. Modelar al ser humano es *la* obra (*opus*) de Dios, incomparable con todas *las* obras (*opera*) realizadas, por buenas o bellas que sean. Este paso del plural literal en el texto al singular interpretado al traducirlo es para Orbe perfectamente plausible en el pensamiento de Ireneo y en línea con otros autores como Tertuliano, Clemente, San Ambrosio o San Agustín³⁰.

Un rasgo particular de esta curación podría ser que el ciego lo era de nacimiento y, por tanto, Jesús no restituye la vista (la misma carne enferma) sino que comienza a ver por vez primera (*praestitit*, aunque Rousseau prefiere *restituit*³¹). Sin embargo, no vemos que Ireneo dé especial importancia a tal diferencia, puesto que su interés está en garantizar la continuidad entre la humanidad modelada por las manos de Dios, la plasmada en el vientre

³⁰ *Teología de San Ireneo* II, 37-38. Como muestra cita a Teófilo de Antioquía: «Pues al hacerlo todo Dios con la Palabra y estimarlo todo marginal, solamente estima obra propia de sus manos la creación del hombre». Y concluye: «todas las demás obras de Dios visibles e invisibles están supeditadas a la humana corpórea *plasis*, único trabajo en que interesa de lleno a su propia Imagen y Semejanza», *Ibid.*, 45.

³¹ Cf. Orbe, *Teología de San Ireneo* II, 33; Rousseau, *Contre les Hérésies. Livre V* (SC 152), 275.

materno y la que sigue siendo conducida, sanada y salvada hasta el encuentro final con el Padre:

«La Mano de Dios que nos plasmó al principio y nos plasma en el vientre, ella misma nos buscó en los últimos días, viéndonos perdidos (Lc 19,10), recobrando la oveja perdida y asumiéndola sobre sus hombros, lleno de alegría, llevarla de nuevo al rebaño de la vida (*nec jam alteram requireremus manum per quam plasmatus est homo neque alterum Patrem, scientes quoniam quae plasmavit nos initio et plasmavit in ventre manus Dei, haec in novissimis temporibus perditos exquisivit nos, suam lucrificans et super humeros assumens ovem perditam et cum gratulatione in cohortem restituens vitae* / καὶ μηκέτι ἄλλην ζητῶμεν χεῖρα δι' ἧς ἐπλάσθη ὁ ἄνθρωπος μηδὲ ἕτερον Πατέρα, εἰδότες ὅτι ἡ πλάσασσα ἡμᾶς ἀπ' ἀρχῆς καὶ πλάσσοισα ἐν κοιλίᾳ χεῖρ τοῦ Θεοῦ, αὕτη, ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν τοὺς ἀπολωλότας ἀνεζήτησεν ἡμᾶς, τὸ ἑαυτοῦ κομισάμενος καὶ ἐπὶ τοὺς ὄμους ἀναλαβὼν πρόβατον τὸ ἀπολωλὸς καὶ μετὰ χαρᾶς εἰς τὴν ποίμνην ἀποκαταστήσας τῆς ζωῆς)» (AH V 15,2).

Se hace evidente la relación entre ser sanados/salvados con ser creados/recreados, como afirma C. I. González:

«Está implícita la imagen de “la mano de Dios” en esta expresión: “modelar”, “remodelar”. Une la creación con el milagro de dar la vista al ciego de nacimiento, como signo de la futura resurrección, obra del mismo “plasmador” que trabaja con su mano»³².

Esta es la progresión: la(s) mano(s) de Dios nos crea(n), nos cura(n), nos busca(n) perdidos y recupera(n); nos acoge(n) sobre sus hombros como algo suyo y con alegría nos reincorpora(n) a la vida para siempre. Ireneo repite estas ideas en AH V 15,3, con nuevos matices, donde nos detendremos por la relevancia que tiene para nuestro tema.

1.2 «El todo por la parte» (AH V 15,3)

«Porque el Verbo de Dios nos plasma en el vientre, dice Jeremías (...) Y Pablo escribe algo semejante (...) Pues, como el Verbo nos plasma en el vientre, el mismo Verbo formó la vista del ciego de nacimiento para mostrar visiblemente a nuestro Plasmador en lo escondido - pues el mismo Verbo se había hecho visible a los seres humanos- y para enseñarles la antigua *plasis* de Adán; cómo fue hecho y con qué mano fue plasmado, mostrando el todo por la parte: pues el Señor que había formado la vista, es el mismo que, como servidor³³ de la voluntad del Padre, plasmó a todo el ser humano (*Quoniam autem in ventre plasmavit nos Verbum Dei, ait Hieremiae (...) Et Paulus autem similiter ait (...) Cum ergo in ventre a Verbo plasmemur, idipsum Verbum ei qui a nativitate caecus fuerat formavit visionem, eum qui in*

³² Id., *Contra los Herejes*, nota 378.

³³ Tanto Orbe como Romero Pose traducen «diácono de la voluntad del Padre». Puesto que no aparece aquí -AH V 15,3- *administrante*/ διακονούντος, como sí aparecerá en AH IV 20,6, nos parece más fiel al texto hablar de servidor o incluso la traducción más libre de C. I. González: «obedeciendo la voluntad del Padre».

abscondito Plasmator noster est in manifesto ostendens, quoniam ipsum Verbum manifestum hominibus factum fuerat, et antiquam plasmationem Adae disserens, et quomodo factus est et per quam plasmatus est manum, ex parte totum ostendens: qui enim visionem formavit Dominus, hic est qui universum hominem plasmavit, voluntati Patris deserviens / "Ότι δὲ ἐν κοιλίᾳ πλάσσει ἡμᾶς ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, φησὶ τῷ Ἱερεμίᾳ (...) Καὶ Παῦλος δὲ ὁμοίως (...) Ἐν κοιλίᾳ οὖν ὑπὸ τοῦ Λόγου πλασσομένων ἡμῶν, ὁ αὐτὸς Λόγος τῷ ἐκ γενετῆς τυφλῷ ἀνέπλασε τὴν ὄρασιν, τὸν ἐν ἀποκρύφῳ Πλάστην ἡμῶν ἐν φανερωῷ ἐπιδείξας, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ Λόγος φανερὸς τοῖς ἀνθρώποις ἐγγένοι, καὶ τὴν ἀρχαίαν πλάσιν τοῦ Ἀδάμ ἐξηγησάμενος, πῶς τε ἐγένετο καὶ διὰ τίνος ἐπλάσθη χειρὸς, ἀπὸ μέρος τὸ ὅλον δείξας · ὁ γὰρ τὴν ὄρασιν ἀναπλάσας Κύριος, οὗτός ἐστιν ὁ τὸν ὅλον ἄνθρωπον πεπλακῶς, τῷ θελήματι τοῦ Πατρὸς ὑπουργῶν)» (AH V 15,3).

La visibilidad del Verbo encarnado no afecta solo a la identidad del Hijo que se nos revela, sino también a su modo de actuar: lo que el Logos preexistente hacía en nuestro favor desde siempre en lo invisible, ahora se visibiliza para que lo reconozcamos. De nuevo, otra expresión de la sensibilidad trinitaria de Ireneo, no solo en el plano económico sino también en el inmanente y en la relación entre ambos:

«El Verbo fue hecho dispensador (*dispensator* / οἰκονόμος) de la gracia del Padre para utilidad de los hombres, por los cuales ordenó toda esta Economía, para mostrar a Dios a los hombres y presentar el hombre a Dios. De esta manera custodió la invisibilidad del Padre (*invisibilitatem quidem Patris custodiens*)» (AH IV 20,7)³⁴.

Jesús revela al Hijo y Siervo del Padre. Es, a la vez, el Verbo preexistente (*diácono* de la voluntad de Dios en lo oculto, desde siempre) y es el Verbo encarnado (*diácono* de esa misma voluntad manifestada para que todos crean y así pueda llevar a término en su carne la obra del Espíritu, la semejanza divina que todo ser humano recibe por creación):

«Por todos estos medios se revelaba Dios Padre: por la eficacia [la obra] del Espíritu, la diaconía [ministerio] del Hijo, la confirmación del Padre y el perfeccionamiento del ser humano en vista de la Salud [salvación] (*Sic igitur manifestabatur Deus: per omnia enim haec Deus Pater ostenditur, Spiritu quidem operante, Filio vero administrante, Patre vero comprobante, homine vero consummato ad salutem* / Οὕτως οὖν ἐφανεροῦτο ὁ Θεός · διὰ γὰρ πάντων τούτων ὁ Θεὸς Πατὴρ δείκνυται, τοῦ μὲν Πνεύματος ὑπουργοῦντος, τοῦ δὲ Υἱοῦ διακονοῦντος, τοῦ δὲ Πατρὸς εὐδοκοῦντος, τοῦ δὲ ἀνθρώπου καταρτιζομένου εἰς σωτηρίαν)» (AH IV 20,6).

Tal como expresa Ireneo, el ser humano no es mero receptor de la obra de salvación, donde Padre, Hijo y Espíritu tiene su propio lugar de acción. No. También el ser humano colabora revelando a Dios cuando crece, se perfecciona, va dejándose plenificar

³⁴ Cf. AH IV 1,1; IV 6,3-6; IV 17,6; IV 20,5-12; V 18,2-3.

saludablemente. Es *el todo por la parte*: se trata de mostrar en lo parcial y temporal de la historia humana (y de cada persona) lo que Dios ha hecho y hará a nuestro favor plenamente.

Un nuevo motivo para comprender la importancia y sentido salvífico de las curaciones y milagros de Jesús es, entonces, que la invisibilidad de Dios (su Espíritu) se hará manifiesta en la visibilidad de esta *carne*, sin dejar de ser lo que es: humanidad, debilidad, límite. Un camino ya comenzado en la propia humanidad de Cristo donde va creciendo el Espíritu (y visibilizándose en la carne) gracias a la libre apertura del Hijo, hasta la plenitud que llegará con la gloria de su resurrección³⁵.

Continúa diciendo AH V 15,3:

«Y como el ser humano, por la transgresión 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 (*Et quoniam in illa plasmatione quae secundum Adam fuit in transgressionem factus homo indigebat lavacro regenerationis, posteaquam linivit lutum super oculos eius dixit ei / Καὶ ἐπεὶ ἐν τῇ κατὰ τὸν Ἀδὰμ πλάσει ἐν παραβάσει γενόμενος ὁ ἄνθρωπος ἐδεῖτο τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας, μετὰ τὸ ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ἐπιχρῖσαι τὸν πηλὸν εἶπεν αὐτῷ*): “Ve a lavarte en Siloé” (Jn 9,11³⁶).

De este modo le devolvió, al mismo tiempo, la plasmación [lo que le correspondía por creación] y la regeneración por el lavado. Por eso, una vez lavado, “volvió a ver” (Jn 9,7), a fin de que a la vez reconozca humanamente a su Hacedor, y aprenda de Aquel que le dio la vida (*Simul et plasmationem et eam quae est per lavacrum regenerationem restituens ei. Et propter hoc lotus “venit videns”, ut et suum cognosceret Plasmatorem et disceret Dominum eum qui donavit ei vitam / ὁμοῦ τὴν τε πλάσιν καὶ τὴν διὰ τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσίαν ἀποκαταστήσας αὐτῷ. Καὶ διὰ τοῦτο νιψάμενος “ἦλθεν βλέπων”, ἵνα καὶ τὸν ἑαυτοῦ ἐπιγνῶ Πλάστην καὶ μάθῃ τὸν Κύριον τὸν ἀποδόντα αὐτῷ τὴν ζωὴν*)» (AH V 15,3).

Orbe anota la importancia de culminar tal curación por parte del Verbo encarnado con las aguas de Siloé, «como remate -ornato del Espíritu Santo- que sobreviene a la *plasis* (...) El baño de Siloé es a la manipulación de Jesús lo que la tarea del Espíritu (*καθ’ ὁμοίωσιν*) a la del Hijo (*κατ’ εἰκόνα*) en la formación humana»³⁷. De nuevo, Ireneo integra la acción del Verbo y del Espíritu en la creación y recreación del ser humano y en esta recreación continua que sana lo enfermo de la obra de Dios. En palabras de Orbe, «a la intervención del Verbo,

³⁵ «Lo invisible de Dios se hará visible en la *σάρξ* del hombre, como en la Carne gloriosa de Jesús; e inversamente, lo visible del hombre se hará eterno en régimen de Espíritu invisible. El milagro de Jesús no es imagen de una realidad invisible, sino anticipo visible de la realidad eterna, a que está desde siempre llamado el hombre por su Creador y Padre», A. Orbe, *Teología de San Ireneo* II, 55.

³⁶ Aunque es algo menor, reconocemos la traducción de Orbe que alerta (contra Rousseau, C. I. González y la *Biblia Patristica*) de que la cita pertinente es Jn 9,11 y no 9,7, cf. *Teología de San Ireneo* II, 59.

³⁷ Orbe, *Teología de San Ireneo* II, 36. 45.

Manus Dei, debía seguirse, como en el caso de Adán, la del Espíritu, también *Manus Dei* (...) Sólo tras la doble intervención de Jesús [el Verbo tocando y el Espíritu en las aguas] volvió el ciego enteramente curado»³⁸.

Sin embargo, a nuestro juicio, el texto ireneano es explícito sin necesidad de añadir un sentido a Siloé que no aparece a primera vista. Como hemos visto, «el Señor escupió en tierra e hizo barro y ungió (*superlinivit* / ἐπέχπισεν) con él los ojos» (AH V 15,2), imagen suficientemente clara para remitir al acto creador del Padre, el Hijo y el Espíritu³⁹. Ireneo habla de las aguas de Siloé como lugar de regeneración de la transgresión (*lavacro regenerationis* / λουτροῦ παλιγγενεσίας) y no como curación o recreación de la carne enferma. Sin embargo, la saliva de Jesús mezclada con el barro sí repite aquella mezcla originaria de tierra y humedad del Espíritu que conforma a todo ser humano en las manos de Dios.

Así lo confirma la última parte de AH V 15,3. Ha repetido de nuevo *superlinivit* (ἐπέχπισεν) para indicar la unción de los ojos. Y añade distinguiendo dos realidades: «le devolvió, al mismo tiempo, la plasmación (*plasmationem*), lo que le correspondía por creación] y la regeneración por el lavado (*lavacrum regenerationem*)»⁴⁰.

Dos realidades que provocan dos posibles respuestas en el ciego y en todo ser humano: la salud humana (para todos) y la salud del libre encuentro con Dios como Señor de la Vida (para los bautizados, discípulos de Cristo). Por eso acaba Ireneo diciendo: «una vez lavado, “volvió a ver”, a fin de que reconozca humanamente a su Hacedor, y aprenda de Aquel que le dio la vida» (AH V 15,3)⁴¹. Podríamos decir que hay una respuesta de fe en aquellos a los que Jesús cura, tal como se explicita en los evangelios tantas veces. En Ireneo no abunda este

³⁸ Orbe, *Teología de San Ireneo* II, 57.

³⁹ Cf. Parte I de la tesis, capítulos 1 y 2.

⁴⁰ No vemos problema en que el Señor *restituya o devuelva* en lugar de *constituya*, como prefiere Orbe pues «mal pudo el Señor restituir o devolver al ciego lo que ni él ni hombre alguno tuvo antes de Cristo», Id., *Teología de San Ireneo* II, 61. Primero, porque no tenemos acceso al texto original y, por tanto, serían meras elucubraciones; segundo, porque esta «vida definitiva del Espíritu, efecto de la redención» (*Ibid*) ya era vocación primera en el plan creador de Dios, previa al pecado.

⁴¹ Orbe traduce, quizá excesivamente, *disceret homo eum qui donavit ei vitam* (μάθη τὸν Κύριον τὸν ἀποδόντα αὐτῷ τὴν ζωὴν) como «hacerse discípulo de Quien le dio la vida», cf. *Teología de San Ireneo* II, 61.

modo de expresarlo; en él encontramos más bien esa fe en forma de vuelta a Dios, recobrar la comunión perdida, ser liberados o desatados, elegir crecer en el Espíritu⁴².

La curación de una parte anuncia e inicia el todo. No solo en relación a la persona entera, sino también cualitativamente: la sanación integral de la persona herida es preanuncio, también, de la salvación que vence al pecado. Es decir: vivir según el Espíritu de Dios y en Dios, sin dejar de ser plenamente humanos, carne, alma y espíritu. No sea que, como advierte Ireneo, queramos ser dios si hacernos primero humanos (cf. AH IV 39,2).

2. LUCHAR CONTRA EL MAL A FAVOR DEL REINO

Releer la vida y misión de Jesús desde la centralidad de su unción progresiva resitúa la importancia de expulsar demonios, pues como vimos cuando Ireneo comenta las tentaciones, donde está el Espíritu de Dios no hay espacio para otros espíritus malignos⁴³. Ellos son «espíritus» que contradicen el Reino, el querer de Dios, mientras el «Espíritu» lo va conduciendo para que llegue a su cumplimiento en Cristo (cf. AH V 26,2).

De hecho, en Lucas, pareciera que todo su evangelio «está estructurado por la doble trama del combate de Jesús contra los espíritus impuros y por la vida de Jesús en el Espíritu Santo»⁴⁴:

«Jesús obra como “hombre de Espíritu”: expulsa a los demonios y realiza gestos que desbordan los esquemas normales de este mundo. Pero, al mismo tiempo, descubrimos que Jesús no es un extático: no se apoya en una especie de experiencia carismática, no cumple lo que esperan los judíos de su tiempo cuando dicen que el Mesías actuará movido “por la fuerza del Espíritu”»⁴⁵.

⁴² «Estos expertos [en espíritus socialmente acreditados] suelen ser también capaces de inducir dichos estados alterados de conciencia en personas cognitivamente y afectivamente predispuestas a dejarse guiar hacia el contacto con lo trascendente. Semejante predisposición no es sino esa actitud personal que los relatos evangélicos de exorcismos y sanaciones suelen denominar “fe” (*pistis*). La fe es confianza en los poderes del experto en espíritus, confianza en los seres espirituales con los que supuestamente está asociado y confianza en la interpretación que ofrece de lo experimentado en el propio rito», Miquel, *Jesús y los espíritus*, 79.

⁴³ Cf. AH III 23,7; IV 40,3; V 21,1-3.

⁴⁴ Boris Bobrinskoy, *El misterio de la Trinidad*, 106.

⁴⁵ Xabier Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona: Razón humana y Misterio Trinitario* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989), 415.

El acuerdo de la investigación actual sobre la historicidad de la práctica exorcista de Jesús es prácticamente unánime, cumpliendo el criterio de testimonio múltiple (de fuentes y formas) y el de coherencia⁴⁶. Incluso contamos con testimonios de la fama exorcista de Jesús en ámbitos culturales paganos del mundo antiguo⁴⁷. Aun así, si ya constatábamos dificultades para acoger la actividad sanadora de Jesús desde nuestros propios parámetros mentales y culturales, mucho mayor es la dificultad para acoger su indudable confrontación con los demonios:

«Dejar a un lado la actividad sanadora de Jesús es inadmisibile (...) En el evangelio de Marcos, los milagros se hallan bajo el signo de una lucha que Jesús, el Mesías e Hijo de Dios, declara y mantiene contra Satanás y las fuerzas del mal. Dentro de esta imagen histórica, marcada mitológicamente, no nos asombrará que la actividad exorcística de Jesús ocupe notablemente el primer plano»⁴⁸.

Según «las ideas antropológicas y cosmológicas» asociadas con la época de Jesús, los demonios tienen poder para controlar y causar enormes sufrimientos a las personas y al entramado familiar y social:

«La fe en los demonios la comparten los evangelios sinópticos con extensas partes del mundo antiguo. Pero sorprende que, en comparación con el Antiguo Testamento, esa creencia tiene mucho relieve en los evangelios. Esto podría hallarse relacionado con Galilea, en cuya población el temor a los demonios había echado por aquel entonces profundas raíces»⁴⁹.

Si esto es así, no podemos obviarlo al acercarnos a los textos evangélicos y menos aun pretendiendo identificar señales de quien dice ser llevado por el Espíritu de Dios. Por otro lado, la cercanía cronológica y cultural de Ireneo con la época neotestamentaria le sitúa también compartiendo -en principio- parte de esta visión global, pues expulsar espíritus que dañan la salud de la persona y, por tanto, la salud de las relaciones y el entramado social y religioso es también liberar espacio para que *otro espíritu* (el de Dios) sea quien oriente y vehicule la vida:

⁴⁶ Cf. Gnllka, *Jesús, de Nazaret*, 149; Meier, *Un judío marginal II*, 480. 483. 541. 728-729; U. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1986), 75; E. P. Sanders, *La figura histórica de Jesús* (Estella: EVD, 2000), 172; Miquel, *Jesús y los espíritus*, 20-25. 144-145; Id., “Aproximación antropológica”, 161.

⁴⁷ Cf. G. H. Twelftree, *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993), 139-141.

⁴⁸ Gnllka, *Jesús de Nazaret*, 146.

⁴⁹ Gnllka, *Jesús, de Nazaret*, 153.

«Para los qumramitas, luchar contra Satán significaba formar parte de su grupo de pureza; en línea semejante parecían mantenerse los fariseos (se oponen a Satán quienes cumplen la Ley nacional israelita). Pues bien, en contra de eso, Jesús ha vinculado a Satán con los perdidos y expulsados de su pueblo, sacando una conclusión inversa a la de grupos anteriores: luchar contra Satán no es separarse de los "impuros", sino ayudarles, rescatándoles del poder diabólico, ofreciéndoles el camino del Reino. Por eso, sus exorcismos tienen gran importancia teológica y escatológica»⁵⁰.

Mientras que los sumarios donde se subraya el éxito de Jesús como exorcista se consideran los menos fiables en cuanto a su historicidad, los testimonios más aceptados históricamente (criterio de plausibilidad por incomodidad) son las controversias sobre el origen del poder de Jesús para expulsar demonios (Mc 3,20-30; Q 11,14-23). De hecho, en el evangelio de Juan (el más reciente) no hay expulsiones de demonios, aunque sí aparece con claridad que la gente pensaba que Jesús estaba poseído (Jn 7,20. 8,48-52. 10,20s)⁵¹. No faltan autores que ven en la cruz (Jn 12,31), el único y gran exorcismo para la teología joánica, donde definitivamente se expulsa a Satanás del mundo⁵². La cercanía de Ireneo con la comunidad joánica bien podría explicar que también él sea prudente y no abunde en comentarios explícitos de exorcismos presentes en el evangelio, preocupado como estaba por la deriva mágica y supersticiosa a la que las ideas gnósticas parecían estar llevando a los creyentes⁵³.

Por tanto, si bien actualmente rechazamos el mundo de los espíritus y demonios como algo obsoleto e irracional, no podemos negar su presencia significativa en la vida de Jesús y en el evangelio que las primeras comunidades quisieron anunciar al mundo⁵⁴:

«Creo que el mundo de los exorcismos constituye un enriquecimiento absolutamente necesario y del que, sobre todo, no se puede prescindir sin pagar un precio. Así, a los exorcismos se halla ligada a una concepción de la realidad según la cual el ser humano, con su psique, no es el centro de todas las cosas (...), una concepción de la realidad según la cual el ser humano está más bien inmerso en relaciones con personas y poderes exteriores a él. De ahí que, en caso de enfermedad, la persona no solo tenga que reconciliarse consigo e integrarse en sí misma. Antes bien, tanto en su interior como en su exterior operan factores invisibles. En estas condiciones, cuando a su alrededor existen poderes hostiles, el ser humano puede ser liberado de ellos o puede decirles "no". Y justo

⁵⁰ Xabier Pikaza, "El Espíritu de Jesús y sentido de la historia" en Santiago Guijarro, Xabier Pikaza, Eugenio Romero Pose, *El Espíritu Santo en los orígenes de la Iglesia*, 35-66, aquí 54-55.

⁵¹ Cf. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, 172, nota 11.

⁵² Cf. Meier, *Un judío marginal II*, 333.

⁵³ Cf. Ariel Álvarez, "¿Por qué San Juan no relata los exorcismos de Jesús?", *Mensaje* 56, 559 (2007): 218-221.

⁵⁴ «Tan pronto como los occidentales modernos, sobre todo los norteamericanos, oyen la palabra "exorcismo", sienten afluir a su mente las imágenes de ciertas películas de terror. El abismo cultural existente entre el siglo I y nuestros días es particularmente profundo en lo que se refiere al tema de los exorcismos», Meier, *Un judío marginal II*, 481.

en eso consiste la ventaja de esta forma de ver las cosas: es posible alejarse de tales poderes. Lo extraño *habita* en mí; pero, puesto que se trata de algo extraño, puede ser expulsado definitivamente -de modo análogo al cáncer, que vive en mí y de mí, pero no pertenece a mi organismo y puede ser eliminado-»⁵⁵.

Por nuestra parte, no sólo constatamos esta realidad sino también la importancia de estas creencias para interpretar la posible acción del Espíritu Santo en Jesús y en cada uno de sus seguidores, que compartían un mismo marco cultural. Cobra interés la descripción casi poética de Martin Dibelius:

«Los oyentes de Jesús, ninguno de los cuales habría sido influido seriamente por la filosofía crítica de los griegos, pensaban que la acción de Dios había que buscarla precisamente en lo inexplicable. Si hoy día nos sucediera algo inexplicable -en nuestro mundo y ante nuestros ojos-, si alguien hiciera que una persona que yace muerta se levantara de repente viva y sana, entonces, los decididos tratarían de investigar el suceso por sí mismos, los vacilantes se retraerían del mismo, los afanosos se apresurarían a llamar a los periódicos, ¡pero nadie se hincaría de rodillas en adoración! Ahora bien, eso es precisamente lo que harían con la mayor naturalidad los oyentes de Jesús ante un hecho maravilloso. Es maravilloso para ellos lo que en el instante resulta inexplicable. No cuentan con las leyes de la naturaleza; no se preocupan de intentar explicarlo. Porque en lo inexplicable ellos presienten lo sobrenatural. Adorar o condenar, creer que está obrando Dios o que está obrando el diablo: para ellos difícilmente habrá otra posibilidad. Pero nosotros queremos explicar primero lo extraordinario, antes de emitir nuestro juicio»⁵⁶.

Como vimos al hablar de las tentaciones, Ireneo percibe la lucha de Jesús contra el demonio como la respuesta natural para alguien que ha elegido dejarse llevar por el Espíritu de Dios. La razón no es únicamente teológica (la primacía de Dios), sino salvífica (extender el Reino de Dios) y antropológica, pues vencer a los demonios es restituir y sanar personas (cf. AH IV 8,2)⁵⁷:

«Esta comprensión religiosa de las enfermedades quiere denunciar el hecho de que la buena creación de Dios está sufriendo, que la persona, imagen y semejanza de Dios, está siendo destruida en aquello que tiene de profundo y propio, en su personalidad (...) Al final, una persona “endemoniada” sufre toda clase de marginación social pues es señalada como portadora del mal»⁵⁸.

Por eso creemos que esta lucha de Jesús para llevar a cabo la misión encomendada, iniciada públicamente en el Jordán y confirmada tras la prueba del desierto, tiene dos

⁵⁵ K. Berger, *Jesús*, 248.

⁵⁶ Id., *Jesús* (Berlín: Walter de Gruyter & Co., 1966), 66. La traducción está tomada de Gnilka en *Jesús de Nazaret*, 147-148.

⁵⁷ Cf. AH II 31,2.4; II 32,3; III 23,7; IV 8,2; IV 40,3; V 21,3.

⁵⁸ Richter, *El milagro de las manos*, 101.

vertientes: por un lado, el enfrentamiento directo con los demonios y por otro, la donación del Espíritu Santo que a él mismo le habita como inicio y prenda de la salud/salvación que será plena en Dios:

«El mal es más que la consecuencia del abuso de la libertad humana. De ahí que el mal posea estructuras personales (...) El mal no es solo violación de preceptos y reglas, sino que, en la experiencia de las personas, es violencia que agarra desde fuera, un poder pérfido, insidioso, refinado, adictivo (...) Jesús quiere combatir estos poderes y quebrar su dominio -en beneficio del señorío de Dios-. Es una lucha por cada individuo, cada persona se convierte en una parcela de territorio liberado. Aunque les resulte embarazoso a teólogos y responsables eclesiásticos progresistas: en Jesús, el exorcismo es casi una suerte de sacramento (esto es, un signo de salvación que opera lo que anuncia)»⁵⁹.

Así es para Ireneo, sin duda: liberar al ser humano de la atadura del demonio es en sí mismo salvífico porque permite que esta humanidad dañada vuelva a la familiaridad o comunión con Dios (cf. AH III 18,7):

«A partir del momento de su bautismo y de la victoria sobre el tentador, Jesús experimenta la presencia del Espíritu activo para hacer presente el Reino de Dios y eliminar, consecuentemente, el del demonio. Por esta razón, Jesús curará mucho, un ministerio que san Mateo pone muchas veces en relación con la vocación del Siervo (cf. 8,17 e Is 53,4; 12,15-21 e Is 42,1-4)»⁶⁰.

Veamos desde la exégesis actual y el sistema teológico ireneano cómo estos dos aspectos son consecuencia y signo de la acción del Espíritu Santo en Jesús, como las curaciones: libera de la atadura de los demonios y dona el Espíritu que abunda en Él.

2.1 El poder de expulsar demonios

Del mismo modo que las curaciones de Jesús no podemos leerlas de una manera puramente simbólica, sin una transformación real de la dolencia que aflige al ser humano, tampoco los exorcismos podemos entenderlos sólo como lenguaje metafórico o simples restos de una mentalidad mágica y caduca: «El poder de Dios, que se expresa claramente en los exorcismos de Jesús, es prueba de que el reinado de Dios ha llegado ya a los hombres»⁶¹. No

⁵⁹ Berger, *Jesús*, 250-251.

⁶⁰ Congar, *El Espíritu Santo*, 46; Cf. García Fernández, “La relectura del cuarto canto del Siervo”, 357-370.

⁶¹ Gnllka, *Jesús de Nazaret*, 165.

en vano, muchos biblistas ven los exorcismos como la «obra más significativa (...) el centro de su vida»⁶².

Desde la exégesis hay dos textos paradigmáticos: Mt 12,28 y Mc 3,28 (y paralelos). Curiosamente, a pesar de que el poder para expulsar demonios y liberar de su yugo al ser humano atraviesa el discurso ireneano sobre Jesús y su ministerio, no comenta explícitamente ninguno de los dos textos.

No es la primera vez que vemos esto en Ireneo. ¿Por qué entonces considerar este tema tan relevante para él? Primero, como consecuencia del tratamiento que hace de las tentaciones, entendidas no solo como una prueba iniciática ante la misión pública tras el Jordán, sino como una confrontación entre el Espíritu de Dios que mueve a Jesús y el espíritu de Satanás o los demonios del mal. Esta lucha en que la humanidad va decidiendo por qué espíritu se deja abrazar va a acompañar a Cristo hasta el final. Y no supone únicamente elegir a Dios sino rescatar a cuantos han quedado atrapados en brazos del mal expulsando esos demonios. En segundo lugar, entonces, porque Ireneo repite insistentemente que toda acción salvífica de Dios, especialmente por la encarnación, tiene como objeto la salud del ser humano, su liberación:

(...) El Verbo de Dios Padre se hizo Hijo del Hombre. Luchó y venció; porque era un hombre que luchó por los padres, y por la obediencia disolvió su desobediencia (Rm 5,19), ató al fuerte (Mt 12,29; Mc 3,27), liberó a los débiles y donó la salvación a su criatura, destruyendo el pecado; pues es el Señor clemente y compasivo (Sal 103,8. 145,8) que ama la raza humana (*Verbum Dei Patris Filius hominis factus. Luctatus est enim et vicit; erat enim homo pro patribus certans et per obaudientiam inobaudientiam persoluens; adligavit autem fortem et solvit infirmos et salutem donavit plasmati suo, destruens peccatum. Est enim piissimus et misericors Dominus et amans humanum genus / 'Ο Λόγος τοῦ Θεοῦ Πατρὸς Υἱὸς ἀνθρώπου γενόμενος. Ἐπάλαυσε γὰρ καὶ ἐνίκησε · ἦν μὲν γὰρ ἄνθρωπος ὑπὲρ τῶν πατέρων ἀγωνιζόμενος καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τὴν παρακοὴν διαλύων · ἔδησε δὲ τὸν ἰσχυρὸν καὶ ἔλυσε τοὺς ἀσθενεῖς καὶ τὴν σωτηρίαν ἔδωρήσατο τῷ πλάσματι αὐτοῦ, καταργήσας τὴν ἁμαρτίαν · “οἰκτίρων” γὰρ “καὶ ἐλεήμων ὁ Κύριος” καὶ φιλανθρωπεύόμενος») (AH III 18,6).*

San Atanasio, claramente deudor de buena parte de la teología de la unción de san Ireneo, especialmente en lo referente al Jordán, también expresará que la capacidad de expulsar demonios de Jesús es señal de estar ungido por el Espíritu:

⁶² Xavier Pikaza, “El Espíritu de Jesús y sentido de la historia” 50. Cf. Id., *Trinidad y comunidad cristiana*, 45-80.

«He aquí pues que el dador del Espíritu dice ahora que expulsa los demonios con el poder del Espíritu. Pero esto no se dice sino por causa de la carne. En efecto, como la naturaleza de los hombres no es capaz de por sí misma de expulsar los demonios si no es con la fuerza del Espíritu, por esta razón decía [Jesús] en cuanto hombre: “pero si yo expulsé los demonios con el poder del Espíritu...” (Lc 4,14; Mt 12,28) (...) Nosotros, para ser santificados, estamos necesitados de la gracia del Espíritu y no somos capaces de expulsar demonios sin la potencia del Espíritu»⁶³.

- **¿En nombre de quién actúa Jesús?**

Sabemos por los estudios de antropología cultural que la sospecha y deseo de clarificar la autenticidad de alguien a quien se le reconoce poseído por un espíritu es una práctica común⁶⁴. Así se entiende cómo buscaron deslegitimar a Jesús en Jn 7,14-20, cuando intentan comprender el poder que ven en Él: ¿es su propia fuerza?, ¿proviene de Dios (es decir, el espíritu protector central) o del demonio (un espíritu periférico)? La respuesta es clara: «Tienes un demonio» (Jn 7,20)⁶⁵.

Pero más claro aún es la acusación que recibe en Q 11,15 (Mc 3, 22; Mt 12,24; Lc 11,15) de estar actuando por el poder del Belcebú, dios extranjero y príncipe de los demonios. Algo que automáticamente le sitúa fuera de la comunidad por idólatra o brujo y enemigo del *status quo* que ve amenazado su bienestar.

Es la conocida polémica sobre el origen del espíritu que realmente mueve a Jesús en sus curaciones y palabras, con las dos versiones, mateana y lucana: ¿dijo Jesús que expulsaba demonios por el Espíritu de Dios (Mt 12,28) o por el dedo de Dios (Lc 11,20)?⁶⁶

⁶³ Atanasio, *Contra los arrianos* I 50 (Ciudad Nueva), 103-104. Ladaria, comentando este pasaje, afirma: «La presencia del Espíritu en Jesús en cuanto hombre parece mostrar, según san Atanasio, dos cosas fundamentales: que la santificación de la carne no puede venir sin la acción del Espíritu y que sin la potencia del Espíritu no podemos echar los demonios», *Jesús y el Espíritu*, 178. Ambas conclusiones, presentes ya en Ireneo.

⁶⁴ «Así pues, un siervo oprimido que en un supuesto estado de posesión se comporta agresiva o descaradamente con su señor podría estar fingiendo, pero también es posible que esté actuando bajo el impulso de un espíritu que se ha solidarizado con su situación y le ha impulsado a rebelarse contra su opresor. Ambas explicaciones serían coherentes con la visión del mundo compartida por la cultura a la que pertenecen tanto el siervo como el señor», Miquel, *Jesús y los espíritus*, 86-87. Cf. I. M. Lewis, *Ecstatic Religions*, 113-115.

⁶⁵ Otros textos donde se acusa a Jesús de estar endemoniado: Mc 3, 22a; Mt 10,22b; Mt 11,18; Jn 7,20; Jn 8,48; Jn 10,19-21.

⁶⁶ Dunn se posiciona entendiendo la lógica hebrea por la que ambas expresiones refieren «el poder» de Dios, cf. Id., *Jesús y el Espíritu* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1981), 86-94. Meier fundamenta por qué es más probable que la versión lucana (dedo de Dios) sea la forma Q original que después Mateo cambia por Espíritu, cf. Id., *Un judío marginal* II, 486-488. Cf. U. Luz, *El Evangelio según san Mateo (Mt 8-17)* vol. II (Salamanca: Sígueme, 2001), 340 ss.

Es un lugar privilegiado para comprobar cómo se cuestionó la autoridad de Jesús - como se haría con cualquier hombre espiritual-, poniendo en duda tanto su identidad como la del espíritu que supuestamente le poseía⁶⁷. Como hemos visto, compartir culturalmente la creencia de que diversos espíritus interrelacionan con nuestra vida cotidiana, personal y socialmente, no impide la sospecha y la ambigüedad. Las principales dudas se orientan a la verdad del poseído (su identidad y sus pretensiones al hacer uso de su capacidad espiritual) y del espíritu mismo (su identidad, la autenticidad de la posesión y los objetivos que persigue). Y, por supuesto, también entra en juego la posición de quien interpreta y el modo en le afecte la acción⁶⁸.

Lo que interesa a nuestro fin es la evidencia de que el entorno de Jesús (y probablemente Jesús mismo) tenían conciencia de que *otro* actuaba en él no sólo para hacer bien en los demás (sanar) sino también para luchar contra el mal (exorcismos) y así hacer presente el Reino de Dios. Y que había una clara controversia entre los diversos estratos sociales sobre qué espíritu era ese.

De nuevo nos sorprende Ireneo con el uso que hace del texto lucano: utilizando él la expresión «dedo de Dios» (Ex 8,15) en diversos momentos⁶⁹, solo cita la perícopa en la versión mateana y nunca el versículo 28 («pero si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios»)⁷⁰. Su interés se centra en subrayar de dónde proviene el poder con el que Jesús actúa, poniéndolo en relación con la autoridad de Moisés en la liberación del pueblo israelita:

«Por eso también Moisés, para mostrarlo en figura, arrojó el bastón por tierra (Ex 7,9-10), para absorber y deglutir, encarnándose, toda la prevaricación de los egipcios que se alzaba contra la Economía de Dios, y para que los egipcios atestiguaran que era el dedo de Dios (Ex 8,15), y no el hijo de José, el que realizaba la salvación del pueblo» (AH III 21,8).

Por otro lado, cuando Ireneo explica el significado que da a esta expresión, en consonancia con la tradición de Mateo: «el dedo de Dios es lo que sale del Padre en el Espíritu Santo» (Dem 26), confirma también que para él esta imagen forma parte del campo semántico del Espíritu Santo, tal como presentamos en el primer capítulo.

⁶⁷ Cf. Luz, *El Evangelio según san Mateo* II, 346.

⁶⁸ Cf. Miquel, *Jesús y los espíritus*, 84-85.

⁶⁹ AH III 21,8; IV 29,2. Ambas en referencia a pasajes del AT que ya prefiguraban a Cristo.

⁷⁰ Cf. AH III 8,2; III 18,6; III 23,1; V 21,3.

Desde la exégesis, una posible explicación, según Meier, es que Mt 12,28 sería un texto independiente que vino a insertarse al resto de este material Q⁷¹.

Ireneo sí cita Mt 12,25 y más prolijamente, Mt 12,29, la llamada parábola del hombre fuerte, expresión de «la victoria de Jesús sobre Satanás (o Belcebú o los demonios), manifiesta en sus exorcismos. Tal como figura el pasaje en los Evangelios, el simplemente “fuerte” es obviamente Satanás», luchando por controlar la humanidad bajo su poder⁷². Una imagen claramente escatológica que enlaza muy bien con la interpretación de Ireneo. En la misma línea afirma Luz:

«El fuerte es allí el enemigo de Dios, del que Dios rescata a sus hijos. También el verbo atar evoca asociaciones: en el tiempo final, los adversarios de Dios, sobre todo el diablo, serán encadenados (...) Jesús da a entender que el diablo ya está encadenado»⁷³.

Con lo cual, aun sin citar el Reino de Dios, estaría expresando la misma realidad que Lc 11,20: «Mediante los exorcismos de Jesús, el Dios de Israel ejerce ya ahora su reinado del tiempo final eliminando el poder de Satanás y/o de los demonios y liberando así a su pueblo»⁷⁴.

Veamos cómo Mateo y Lucas lo expresan distinguiendo tres partes: primero un marco o situación de partida, después la controversia en sí misma y, por último, las advertencias sobre Satanás, «el fuerte»:

- 1) *Situación de partida*: en ambas versiones la duda y posterior acusación de estar movido por Belzebú surge tras una curación con exorcismo. En Lc, además, se inicia la perícopa instando a fiarse del Espíritu Santo de Dios que nos dará cuanto necesitemos.

⁷¹ Cf. Meier, *Un judío marginal II*, 484-485.

⁷² Cf. Meier, *Un judío marginal II*, 497-498.

⁷³ Id., *El Evangelio según san Mateo II*, 349. Cf. Gnllka, *Jesús de Nazaret*, 165-169.

⁷⁴ Meier, *Un judío marginal II*, 500.

<i>Situación de partida</i>			
Mt 12, 22-23		Lc 11,13-14	
<p>²² ἐθεράπευσεν αὐτόν, ὥστε τὸν κωφὸν λαλεῖν καὶ βλέπειν.</p> <p>²³ καὶ ἐξίσταντο πάντες οἱ ὄχλοι καὶ ἔλεγον· μήτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαυὶδ;</p>	<p>²² Entonces le fue presentado un endemoniado ciego y mudo. Y le curó, de suerte que el mudo hablaba y veía.²³ Y toda la gente atónita decía: «¿No será éste el Hijo de David?».</p>	<p>¹³ Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más el Padre del cielo dará el Espíritu Santo a los que se lo pidan!»¹⁴ Estaba expulsando un demonio que era mudo; sucedió que, cuando salió el demonio, rompió a hablar el mudo, y las gentes se admiraron.</p>	<p>¹³ εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὑπάρχοντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ [ὁ] ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.</p> <p>¹⁴ Καὶ ἦν ἐκβάλλων δαιμόνιον [καὶ αὐτὸ ἦν] κωφόν· ἐγένετο δὲ τοῦ δαιμονίου ἐξελθόντος ἐλάλησεν ὁ κωφὸς καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι.</p>

- 2) *Controversia*: En Mateo la sospecha del origen del poder de Jesús está ya entre la gente (¿No será éste el Hijo de David?) pero son los fariseos quienes expresan el juicio: sirve al Príncipe de los Demonios. Jesús responde a sus acusaciones mostrando que cuanto Él hace expulsa a Satanás y, por tanto, no tendría sentido venir de Él. Más aún: liga explícitamente su acción a favor del Reino de Dios (curando, haciendo el bien) con estar respondiendo al señorío del Espíritu Santo en él mismo y en la realidad. Ya vimos al comentar las tentaciones que es esta una insistencia que atraviesa el discurso de Ireneo.

<i>Controversia</i>			
Mt 12, 24.28		Lc 11,15.20	
<p>²⁴ οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες εἶπον· οὗτος οὐκ ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια εἰ μὴ ἐν τῷ Βεελζεβοῦλ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων.</p> <p>²⁸ εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.</p>	<p>²⁴ Mas los fariseos, al oírlo, dijeron: «Este no expulsa los demonios más que por Beelzebul, Príncipe de los demonios»</p> <p>²⁸ Pero si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios.</p>	<p>¹⁵ Pero algunos de ellos dijeron: «Por Beelzebul, Príncipe de los demonios, expulsa los demonios»</p> <p>²⁰ Pero si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios.</p>	<p>¹⁵ τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν εἶπον· ἐν Βεελζεβοῦλ τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια·</p> <p>²⁰ εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ [ἐγὼ] ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.</p>

- 3) *El fuerte*: tanto Mt como Lc terminan la perícopa con la imagen del fuerte que entra en casa, identificando así a Satanás en el interior del ser humano. Imagen que Lucas

desarrolló con más amplitud y que coincide con el significado que da Ireneo a este pasaje, aunque él cita, una vez más, la versión de Mt:

«Cuando califica al diablo de *fuerte*, no lo dice en sentido absoluto, sino en comparación con nosotros. Pues sólo el Señor se muestra *el Fuerte*, y afirma que “nadie puede robar los enseres del fuerte, si antes no lo ata, y entonces podrá robar su casa” (Mc 3,27; Mt 12,29) (*Sed et diabolum cum dixisset fortem, non in totum, sed velut in comparationem nostram, semetipsum in omnia et vere fortem ostendit Dominis, dicens non alitier aliquem posse “diripere vasa fortis, si non ipsum prius adliget fortem, et tunc domum eius diripiet”* / Ἄλλὰ καὶ τὸν διάβολον εἰπὼν ἰσχυρὸν -οὐ τὸ ὅλον, ἀλλ’ ὡς πρὸς σύγκρισιν ἡμῶν-, ἑαυτὸν τὰ πάντα καὶ ἀληθῶς ἰσχυρὸν ἐπιδείκνουσιν ὁ Κύριος, μὴ ἄλλως λέγων δύνασθαι τινα ἀρπάσαι τὰ σκεύη τοῦ ἰσχυροῦ, “ἐὰν μὴ αὐτὸν πρῶτον δῆσῃ τὸν ἰσχυρὸν, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει”). Sus enseres y su casa somos nosotros, cuando aún estábamos en la apostasía. Nos manejaba como quería, y el espíritu inmundo habitaba en nosotros. No es que (el diablo) fuese fuerte para ligarlo y robarle su casa; sino respecto a aquellos hombres que él tenía en su poder, pues los había hecho que apartaran de Dios sus pensamientos (*Vasa autem eius et domus nos eramus cum essemus in apostasia; utebatur enim nobis quemadmodum volebat et spiritus immundus habitabat in nobis. Non enim adversus eum qui se adligabat et domum eius diripiebat fortis erat, sed adversus eum qui se adligabat et domus eius diripebat fortis era, eos qui in usu eius erant homines, quoniam abscedere fecerat sententiam eorum a Deo* / Σκεύη δὲ αὐτοῦ καὶ οἰκία ἡμεῖς ἤμεν, ὄντες ἐν τῇ ἀποστασίᾳ· ἐχρήτο γὰρ ἡμῖν ὡσπερ ἐβούλετο καὶ πνεῦμα ἀκάθαρτον κατῴκει ἐν ἡμῖν. Οὐ γὰρ κατὰ τοῦ δεσμεύοντος αὐτὸν καὶ τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάζοντος ἰσχυρὸς ἦν, ἀλλὰ κατὰ τῶν ἐν τῇ χρήσει αὐτοῦ ἀνθρώπων, ὅτι ἀπέστησεν τὴν γνώμην αὐτῶν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ).

(...) Pero también menciona al que triunfa sobre el fuerte: el que ata es el dominador, el atado es dominado. Mas esto lo dijo sin usar comparación, a fin de no parangonar con el Señor al que no es sino un esclavo apóstata. Pues ni éste ni ninguna otra cosa creada y sometida puede compararse con el Verbo de Dios, “por medio del cual todas las cosas fueron hechas” (Jn 1,3), o sea nuestro Señor Jesucristo (*Sed et adiecit obtinentem; tenet enim qui adligat, tenetur autem qui adligatus est. Et hoc sine comparatione fecit, ut non compareretur Domino servus apostata existens: non enim tantum hic, sed nec quidquam ex his quae constituta et in subiectione sunt comparabitur Verbo Dei, “per quem facta sunt omnia”, qui est Dominus noster Iesus Christus* / Ἄλλὰ καὶ προσέθηκε τὸν κρατοῦτα· κρατεῖ γὰρ ὁ δεσμεύων, κρατεῖται δὲ ὁ δεδεμένος. Καὶ τοῦτο ἄνευ συγκρίσεως ἐποίησε, πρὸς τὸ μὴ συγκριθῆναι τῷ Κυρίῳ δοῦλον ἀποστάτην ὑπάρχοντα· οὐ γὰρ μόνον οὗτος, ἀλλ’ οὐδέ τι τῶν ἐκτισμένων καὶ ἐν ὑποταγῇ ὄντων συγκριθήσεται τῷ Λόγῳ τοῦ Θεοῦ, δι’ οὗ ἐγένετο τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός)» (AH III 8,2).

Anteriormente, hemos visto cómo Ireneo habla del ser humano como descendencia o semilla de Dios (*semen*). Ahora, lo identifica con «los enseres» o las propiedades de «su casa», que habían sido arrebatadas por Satanás, *el Fuerte*. Ireneo se asegura de que no dudemos de la supremacía del poder de frente al diablo. Su fortaleza solo es tal en relación a la debilidad de la humanidad perdida pero en ningún caso es comparable con Cristo, que siempre será

dominador en este combate, del mismo modo que dice que no conocemos el nombre del Anticristo «porque no es digno de que el Espíritu Santo lo pregone» (AH V 30,4).

En cuanto al ser humano, la debilidad no es intrínseca a su naturaleza sino consecuencia de haberse apartado de Dios. De nuevo, la optimista visión ireneana de la humanidad y de la historia de salvación.

El fuerte			
Mt 12, 29-30		Lc 11,21-26	
<p>²⁹ ἢ πῶς δύναται τις εἰσελθεῖν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ καὶ τὰ σκεύη αὐτοῦ ἀρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον δῆσῃ τὸν ἰσχυρόν; καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει.</p> <p>³⁰ ὁ μὴ ὦν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστίν, καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει.</p>	<p>²⁹ «Ο, ¿cómo puede uno entrar en la casa del fuerte y saquear su ajuar, si no ata primero al fuerte? Entonces podrá saquear su casa.</p> <p>³⁰ «El que no está conmigo, está contra mí, y el que no recoge conmigo, desparrama.</p>	<p>²¹ Cuando uno fuerte y bien armado custodia su palacio, sus bienes están en seguro; ²² pero si llega uno más fuerte que él y le vence, le quita las armas en las que estaba confiado y reparte sus despojos.» ²³ «El que no está conmigo, está contra mí, y el que no recoge conmigo, desparrama. ²⁴ «Cuando el espíritu inmundo sale del hombre, anda vagando por lugares áridos, en busca de reposo; y, al no encontrarlo, dice: “Me volveré a mi casa, de donde salí.” ²⁵ Y al llegar la encuentra barrida y en orden. ²⁶ Entonces va y toma otros siete espíritus peores que él; entran y se instalan allí, y el final de aquel hombre viene a ser peor que el principio.»</p>	<p>²¹ ὅταν ὁ ἰσχυρὸς καθωπλισμένος φυλάσῃ τὴν ἑαυτοῦ αὐλήν, ἐν εἰρήνῃ ἐστὶν τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ.</p> <p>²² ἐπὰν δὲ ἰσχυρότερος αὐτοῦ ἐπελθῶν νικήσῃ αὐτόν, τὴν πανοπλίαν αὐτοῦ αἶρει ἐφ' ἣ ἐπεποίθει καὶ τὰ σκεῦα αὐτοῦ διαδίδωσιν.</p> <p>²³ Ὁ μὴ ὦν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστίν, καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει.</p> <p>²⁴ Ὅταν τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, διέρχεται δι' ἀνύδρων τόπων ζητοῦν ἀνάπαυσιν καὶ μὴ εὐρίσκον· [τότε] λέγει· ὑποστρέψω εἰς τὸν οἶκόν μου ὅθεν ἐξῆλθον.</p> <p>²⁵ καὶ ἐλθὼν εὐρίσκει σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον.</p> <p>²⁶ τότε πορεύεται καὶ παραλαμβάνει ἕτερα πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ ἑπτὰ καὶ εἰσελθόντα κατοικεῖ ἐκεῖ· καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χεῖρονα τῶν πρώτων.</p>

En el caso de Marcos, conjuga en el capítulo 3 la controversia de Belzebú (vv. 22-23), Satanás como el fuerte (vv. 24-26) y el pecado contra el Espíritu Santo (vv. 28-30), último elemento que vamos a comentar:

El pecado contra el Espíritu Santo			
Mt 12,31-32		Lc 12,10	
<p>³¹ Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις, ἢ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται.</p> <p>³² καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι.</p>	<p>³¹ Por eso os digo: Todo pecado y blasfemia se perdonará a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no será perdonada.</p> <p>³² Y al que diga una palabra contra el Hijo del hombre, se le perdonará; pero al que la diga contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este mundo ni en el otro.</p>	<p>¹⁰ Καὶ πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται.</p>	<p>¹⁰ A todo el que diga una palabra contra el Hijo del hombre, se le perdonará; pero al que blasfeme contra el Espíritu Santo, no se le perdonará</p>

Este texto paradigmático del pecado o blasfemia contra el Espíritu Santo (Mc 3,28ss, Mt 12,31ss y Lc 12,10) guarda una dificultad aún mayor, según los exégetas, para identificar el texto más primitivo y el sentido mismo del texto⁷⁵. De nuevo, podríamos esperar que fuera una perícopa muy citada por Ireneo, pero sólo lo hace una vez:

«Para frustrar el don del Espíritu que en los últimos tiempos, según la voluntad del Padre, fue derramado sobre el género humano, no admiten el Evangelio en la forma que Juan escribió, en el cual el Señor promete enviar al Paráclito; sino que a la vez rechazan el Espíritu profético junto con el Evangelio (*Alii vero ut donum Spiritus frustrentur quod in novissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt <eius> quod est secundum Iohannem Evangelium, in qua Paraclitum se missurum Dominus promisit, sed simul et Evangelium et propheticum repellunt Spiritum* / Ἄλλοι δὲ ἵνα τὴν δωρεὰν τοῦ Πνεύματος ἀθετήσωσιν τοῦ ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν κατ' εὐδοκίαν Πατρὸς ἐκκεχυμένου ἐπὶ τὴν ἀνθρωπότητα, τὴν τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου ιδέαν οὐ παραδέχονται, ἐν ἧ τὸν Παράκλητον πέμψειν ὁ Κύριος ὑπέσχετο, ἀλλ' ὁμοῦ καὶ τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὸ προφητικὸν ἀπωθοῦνται Πνεῦμα).

Son en verdad infelices, pues al elegir ser pseudoprofetas, rechazan la gracia de la profecía en la Iglesia. Se parecen a aquellos que, para evitar mezclarse con los hipócritas que vienen a la Iglesia, se abstienen también de la comunión con los hermanos (...) Por este motivo, pecando contra el Espíritu de Dios, caen en un pecado sin perdón (Mt 12,31-32; Mc 3,29; Lc 12,10) (*Infelices vere qui pseudoprophetas quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab Ecclesia, similes patientes his qui propter eos <qui> in hypocrisi veniunt etiam a fratrum communicatione se abstinere (...) Per haec igitur omnia peccantes in Spiritum Dei in irremissibile incidunt peccatum* / Ἄθλιοι ὄντως οἱ ψευδοπροφήτας μὲν εἶναι θέλοντες, τὸ δὲ προφητικὸν χάρισμα ἀπωθούμενοι ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, ὁμοιοπαθοῦντες τοῖς διὰ τοὺς ἐν ὑποκρίσει ἐρχομένους καὶ τῆς τῶν ἀδελφῶν κοινωνίας ἀπεχομένοις (...) Διὰ τούτων οὖν πάντων ἀμαρτάνοντες εἰς τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, εἰς ἀσυγχώρητον ἐπίπτουσιν ἀμαρτίαν)» (AH III 11,9).

La interpretación que da Ireneo es sugerente y poco habitual. ¿Cuál es este pecado imperdonable contra el Espíritu de Dios? Según este texto, parece ligarlo con negar el evangelio de Juan, especialmente en lo referente a la promesa de enviar un Paráclito⁷⁶ y con el rechazo o incredulidad ante todo espíritu profético en la Iglesia. Lo novedoso está en que tal pecado imperdonable se muestra, especialmente, generando una actitud elitista que hace creerse mejores a estos creyentes si prescinden de la comunión con los hermanos, dando por hecho que son más pecadores. Es de nuevo una denuncia a la hipocresía y al gusto gnóstico, presente de distintos modos a lo largo de la historia, en personas o grupos que se separan del

⁷⁵ Cf. Luz, *El evangelio según san Mateo* II, 343; Dunn, *Jesús y el Espíritu*, 94-100.

⁷⁶ Congar, *El Espíritu Santo*, 75ss.

resto en nombre de una supuesta superioridad: según Ireneo, el pecado imperdonable contra el Espíritu Santo.

• **Lc 10,17-20: la victoria sobre el mal**

Por último, podríamos contrastar los llamados «dichos de Jesús a los 72», material propiamente lucano (Lc 10,17-20)⁷⁷ que, curiosamente, sí es citado por Ireneo en diversos momentos.

Son tres dichos en el marco de los discípulos volviendo de la misión (v. 17)⁷⁸. El primero es una visión de Jesús expresando la derrota de Satanás (v. 18). En el segundo, Jesús confirma a los discípulos recordándoles el poder que han recibido para luchar contra el mal y que éste no les dañe (v. 19). Por último, Jesús les recuerda que, aun así, lo esencial no está en acabar con los espíritus dañinos sino en vivir eligiendo el Espíritu de Dios (v. 20):

Lc 10, 17-20	
<p>¹⁷ Ὑπέστρεψαν δὲ οἱ ἑβδομήκοντα [δύο] μετὰ χαρᾶς λέγοντες· Κύριε, καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν ἐν τῷ ὀνόματί σου.</p> <p>¹⁸ εἶπεν δὲ αὐτοῖς· ἐθεώρουν τὸν Σατανᾶν ὡς ἄστραπην ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεζόντα.</p> <p>¹⁹ ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων, καὶ ἐπὶ πάσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ, καὶ οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσῃ.</p> <p>²⁰ πλὴν ἐν τούτῳ μὴ χαίρετε ὅτι τὰ πνεύματα ὑμῖν ὑποτάσσεται, χαίρετε δὲ ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς.</p>	<p>¹⁷ Regresaron los setenta y dos alegres, diciendo: «Señor, hasta los demonios se nos someten en tu nombre.»</p> <p>¹⁸ Él les dijo: «Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo.</p> <p>¹⁹ Mirad, os he dado el poder de pisar sobre serpientes y escorpiones, y sobre todo poder del enemigo, y nada os podrá hacer daño;</p> <p>²⁰ pero no os alegréis de que los espíritus se os sometan; alegraos de que vuestros nombres estén escritos en los cielos.»</p>

Ireneo evoca estos pasajes en diversos momentos y contextos:

. **AH III 17,3:**

Está hablando de las distintas figuras bajo las que aparece el Espíritu Santo, concretamente aquí como «el rocío de Dios» que necesitamos «para no quemarnos ni

⁷⁷ Cf. Fitzmyer, *El Evangelio según san Lucas* III, 234.

⁷⁸ Cf. AH II 21,1. Aunque el texto de Ireneo habla de «los Setenta».

volvernos infructuosos» y que hará que «el diablo sea arrojado como un rayo» (Lc 10,18). Vivir *empapados* de Espíritu no solo protege nuestro barro sino que expulsa al diablo.

. **AH II 20,3:**

Está comentando la pasión de Cristo como antítesis de la pasión gnóstica del Eón, pues Él sí «sufrió una pasión con firmeza y sin debilidad», de manera que «el Señor sufrió para devolverles la verdad a quienes habían errado respecto al Padre, y para conducirlos a Él», dando como fruto «el poder y la fortaleza para “pisar serpientes y escorpiones y todo poder del enemigo” (Lc 10,19)». Adentrarse en la pasión y el sufrimiento con verdad es fuente de fortaleza contra el enemigo mismo (el tercer signo de la unción que comentaremos seguidamente).

. **AH III 23,7 y AH V 24,4:**

Está afirmando la victoria de Cristo en la lucha contra el mal. Primero, ligando su acción salvífica a la derrota sufrida por Adán (por tanto, toda la humanidad), que es vivificado:

«Por él [Cristo] sería aplastado el león que en los últimos tiempos se lanzaría contra el género humano, o sea el Anticristo, el dragón que es la antigua serpiente (Ap 20,2), y lo ataría y sometería al poder del hombre que había sido vencido, para destruir todo su poder (Lc 10,19-20). Porque Adán había sido vencido, y se le había arrebatado toda vida. Así, vencido de nuevo el enemigo, Adán puede recibir de nuevo la vida (*Ab eo in novissimis temporibus insiliens humano generi leo, hoc est Antichristus, et draconem illum serpentem vetustum adligans et subiciens potestati hominis qui fuerat victus ad calcandam eius omnem virtutem. Victus autem erat Adam, ablata ab eo omni vita*) (...) Esto no podría haberse dicho si no hubiese sido liberado aquel sobre el cual dominó al principio la muerte. Porque la salud de éste consiste en la destrucción de la muerte. Y la muerte fue destruida cuando el Señor dio vida al hombre, quiero decir a Adán (*Quod non poterit iuste dici si non ille liberatus fuerit cui primum dominata est mors. Illius enim salus evacuatio est mortis. Domino igitur vivificante hominem, id est Adam, evacuata est mors*)» (AH III 23,7).

Segundo, profundizando en las artimañas del demonio que, además de atar y someter al ser humano, intenta engañarle siempre, haciéndose pasar por quien no es, lleno de envidia, para así, irle destruyendo, «cada vez más enemigo»:

«Es como si un rebelde, habiéndose apoderado por la fuerza de una región, perturbara a quienes viven en ella, y reivindicara para sí la gloria del rey para gobernar a aquellos que ignoraran que es un ladrón y un rebelde. Del mismo modo el diablo (*Quemadmodum autem*

si quis apostata regionem aliquam hostiliter capiens perturbet eos qui in ea sunt, ut regis gloriam sibi vindicet apud ignorantes quod apostata et latro est, sic autem et diabolus).

(...) Y como en el ser humano quedaron desenmascarada su apostasía y al descubierto sus intenciones, el diablo se fue haciendo cada vez más enemigo del ser humano, envidiando su vida y queriendo aprisionarlo en su poder rebelde. En cambio el Verbo de Dios hacedor de todas las cosas, venciendo al diablo por medio del ser humano y dejando al desnudo su rebeldía, sujetó al diablo al poder del ser humano, cuando dijo: “Os doy el poder de pisotear serpientes y escorpiones y sobre todo poder del enemigo” (Lc 10,19). De esta manera, habiendo él dominado al ser humano por la apostasía, su rebelión quedó anulada por el ser humano que retorna a Dios (*Et quoniam per hominem traducta est apostasia ejus et examinatio sententiae ejus homo factus est, adhuc magis magisque semetipsum contrarium constituit homini, invidens vitae ejus et in sua potestae apostatica volens concludere eum. Omnium autem artifex Verbum Dei, per hominem vincens eum et apostatam ostendens, e contrario subiecit eum homini: “Ecce, dicens, do vobis potestatem calcandi super serpentes et scorpiones et super omnem virtutem inimici”, ut, quemadmodum dominatus est homini per apostasiam, sic iterum per hominem recurrentem ad Deum evacuetur apostasia ejus*)» (AH V 24,4).

No es casualidad que este texto aparezca al terminar de comentar Ireneo las tentaciones de Jesús. En la misma línea, la victoria de Cristo es victoria del hombre, de su humanidad -en Cristo-. Algo, sin duda importante porque revela la importancia de la acción del Espíritu Santo en lo humano, en la carne, ya que no habría triunfo posible sobre el mal si la humanidad que somos -y era Jesús- librara en soledad esta batalla, y su victoria no confiriera a cuantos han sido liberados el mismo poder para enfrentarse al mal y someterlo.

Para Ireneo, que el demonio llevara a Adán a la muerte y la lejanía de Dios, perdiendo su libertad y crecimiento, fue la mejor prueba de sus ocultas intenciones⁷⁹. De ahí la importancia que tiene que el Verbo venza al enemigo del género humano en su humanidad (*per hominem*) y no en su divinidad como Hijo.

Orbe reconoce la posibilidad de interpretar así el texto, aunque él finalmente se decanta por referir a Adán el *per hominem*, y no a la humanidad de Cristo, aunque más adelante lo retoma con el sentido que nosotros leemos aquí: «El Verbo, mediante el hombre asumido por Él -en Jesús-, vence al diablo en el desierto; le revela apóstata de Dios, sobre todo al llamarle *Satanás* en la tercera tentación»⁸⁰.

⁷⁹ Cf. Orbe, *Teología de San Ireneo II*, 553.

⁸⁰ Id., *Teología de San Ireneo II*, 556.

Ireneo resalta, no sólo que Jesús triunfe sobre este espíritu del mal, sino que da a quienes creen en Él el poder para continuar esta victoria, en su misma humanidad capacitada por el Espíritu de Dios, «por la *virtus* de Dios», como reconoce también Orbe:

«El enemigo se adueñó del hombre infundiéndolo en él su “poder apostático” y desalojando la virtud del Espíritu divino. Cristo, con su victoria, hizo que el hombre se adueñara del enemigo con la virtud de Dios, desalojando de él el “poder apostático”»⁸¹.

De tal manera que el ser humano pueda retornar a Dios, lo que en el pensamiento ireneano supone justamente el camino inverso a la apostasía primera (cf. AH V 24,4):

«Jesús ha descubierto el poder de la destrucción que oprime a los humanos dentro de esta vieja historia. Los demonios, dirigidos por Satán, el Diablo, su príncipe simbólico, son encarnación de la historia pecadora: construyen su “reino” destruyendo a los humanos, viven suscitando enfermedades, edifican su justicia falsa sobre la injusticia de la historia. Frente a ellos ha elevado Jesús su palabra liberadora, al servicio de la humanidad reconciliada»⁸².

Así, en la medida que Jesús debilita al diablo liberando a cada ser humano sometido por él, no solo desata el mal contrario al Espíritu de Dios, sino que también abre espacio al Reino que va creciendo, pues la consecuencia directa será que esos mismos hombres y mujeres dejarán de servir al seductor para dejarse transformar por Dios:

«Mas el diablo, siendo un ángel apóstata, puede hacer solamente lo que hizo desde el principio: seducir y arrastrar la mente del hombre a transgredir los preceptos de Dios, y cegar poco a poco los corazones de aquellos que se dedican a servirlo; de este modo les hace olvidar al verdadero Dios, y adorarlo a él como si fuese Dios» (AH V 24,3).

2.2 Dador de Espíritu

Hemos tratado de mostrar los peligros que se desprenden de plantear la unción de Jesús como una presencia activa del Espíritu Santo en Él solo a partir del Jordán. Desde la misma lógica ireneana también resultaría incongruente decir que Jesús sólo da su Espíritu a partir de la resurrección o que nosotros sólo lo recibimos a partir de Pentecostés.

McDonnell comparte la dificultad de mantener ambas posturas y ve en Ireneo un testigo privilegiado para resolverlo:

⁸¹ Id., *Teología de San Ireneo* II, 558.

⁸² Pikaza, “El Espíritu de Jesús y sentido de la historia”, 50.

«In the early church there was an awareness that Pentecost posed a particular problem, promoting the supposition that the Spirit came for the first time after the resurrection of Jesus. Irenaeus seems aware of the danger (...) If pneumatology takes its point of departure only from the Pentecost event, the whole previous history is impoverished, the life and preaching and miracles of Jesus are “Spirit-less”. The Spirit, a principle of identity for Jesus is the power by which Jesus is conceived and raised from the dead»⁸³.

¿Podemos tomar en serio la encarnación y el poder salvífico de Cristo y obviar sus curaciones, su modo de hablar y relacionarse con los demás, su manera de vivir en la voluntad del Padre y expulsar demonios como *progresiva donación* del mismo Espíritu que le ungía? Creemos que no, sobre todo si, como dice Schoonenberg, «para Jesús, el Espíritu Santo es resumen de todo lo bueno que puede darnos el Padre (Lc 11,13)»⁸⁴:

«The role of the Spirit in the conception of Jesus, in his baptism, and in the whole of his ministry, as well as the role of the spirit in the history of Israel, is safeguarded by insisting that Pentecost is not the first appearance of the Spirit in history, much less the first decisive appearance. This is no diminution of the importance of Pentecost. The disciples were drunk with no ordinary wine on that day, because the Spirit is not given in measure, not determined by the limitations of need, but poured out extravagantly, in such a way that the Spirit cannot be manipulated, programmed, or controlled, pointing to a new claim of universalism in which the Spirit acts a God's secret in history (...) In fact, the event of Pentecost is a decisive new epiphany of the triune God, as important as the epiphany of the triune God in the incarnation, from which the mystery of Pentecost must not be separated»⁸⁵.

Por otro lado, la única referencia evangélica explícita que pondría en duda esta donación del Espíritu progresiva y ya iniciada en la vida histórica de Jesús (Jn 7,39), no es obstáculo alguno, tal como explica Congar:

«[Cuando Jn 7,39 dice que] no había aún Espíritu porque Jesús no había sido glorificado todavía, es claro que no se afirma aquí la no existencia del Espíritu Santo. El cuarto evangelio da testimonio de que no sólo Jesús, sino también los discípulos tenían el Espíritu (cf. Jn 6,63. 14,17)»⁸⁶.

Esto se ajusta muy bien con las investigaciones exegéticas actuales que afirman que «Jesús hablaba del Reino como ya presente, de algún modo o en algún grado, en su ministerio (...) Coherente con todo esto es la respuesta de Jesús a los discípulos del Bautista, la cual

⁸³ McDonnell, *The Other Hand of God*, 60.

⁸⁴ Piet J. A. M. Schoonenberg, “Cristo, el Logos y el Espíritu. Hacia una cristología más entroncada con la Trinidad”, *SelTel* 68 (1978): 268-286, aquí 269; el original en inglés, un año antes: “Spirit Christology and Logos Christology”, *Bijdragen* 38 (1977): 350-375.

⁸⁵ McDonnell, *The Other Hand of God*, 61.

⁸⁶ Id., *El Espíritu Santo*, 78.

apunta a los milagros de Jesús y su proclamación del Reino a los pobres como señales de que el tiempo de salvación profetizado es ya presente (Mt 11,2-6 par)»⁸⁷:

«Jesús actúa como personaje discutido, en un campo escindido entre la acción de Dios y lo diabólico (...) Tiene la certeza de que está expresando la acción escatológica de Dios; así lo muestra en su perdón, en la manera de curar, la forma de acoger a los pequeños, en sus mismas palabras y exorcismos. Se sabe en las manos de Dios, como instrumento de su acción transformadora»⁸⁸.

En este sentido, nos parece interesante resaltar la diferencia que los antropólogos culturales establecen entre:

- 1) *Grupos terapéutico-rituales*: son «formaciones sociales de carácter relativamente marginal cuya finalidad original reside en proporcionar atención exorcista adecuada a las víctimas de posesiones periféricas y en torno a exorcistas amoraes que acogen a las personas afectadas y organizan para ellas sesiones periódicas de exorcismos (...) El contexto social no asume de forma general y permanente los cambios cognitivos, valorativos, morales y emocionales que los participantes experimentan durante el rito exorcista (...) Los demonios exorcizados dejan a sus víctimas, pero casi nunca de forma permanente (...) haciendo necesaria la repetición del rito (...) El conjunto de personas que se reúne alrededor del exorcista proporciona a los pacientes un entorno protector capaz de amortiguar el impacto negativo que sobre ellos ejerce la sociedad»⁸⁹.
- 2) *Movimientos religiosos de renovación social*: «sus líderes han sabido visibilizar [dicho movimiento] como entornos humanos en expansión donde los enfermos y poseídos podían integrarse y abrigar la esperanza de una sanación con efectos permanentes. A diferencia de los grupos terapéutico-rituales, estos movimientos no se conforman con crear islas de solidaridad donde el alivio de las dolencias se experimenta sólo de forma temporal o intermitente, sino que pretenden estar asistiendo a la transformación total de la sociedad»⁹⁰.

En el caso de Jesús, con sus curaciones y exorcismos, no estaríamos ante un grupo terapéutico-ritual donde los que eran sanados o beneficiados de algún modo quedaban

⁸⁷ Meier, *Un judío marginal II*, 534-538. Otro modo de expresar el *ya sí/todavía no* escatológico.

⁸⁸ X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona*, 415.

⁸⁹ Miquel, *Jesús y los espíritus*, 97-98.

⁹⁰ Miquel, *Jesús y los espíritus*, 101.

vinculados y sostenidos por el mismo grupo hasta la siguiente recaída. En los evangelios, las dinámicas que se generan cuando Jesús cura o exorciza tienen siempre un carácter expansivo, hacia fuera, de manera que no busca únicamente un cuidado intimista sino una verdadera transformación del entramado social, político y religioso, más allá del círculo íntimo de Jesús. De hecho, en Marcos se vincula, claramente, la elección de los Doce con el envío a anunciar el evangelio y el poder para expulsar demonios (Mc 1,14-15), a lo que Mateo añade la curación de los enfermos (10,8).

Desde otra perspectiva, nos permite afirmar que el mismo Espíritu que movió a Jesús en su vida histórica, ese mismo que será donado tras su resurrección, es el que ya comenzó a transformar la realidad, progresivamente, en las palabras, gestos y actuaciones desde el inicio (cf. AH II 31,2; III 9,3; Dem 67):

«Jesús no se reserva ni el poder ni los conocimientos necesarios para recuperar a las víctimas de los espíritus malignos. No los concibe como un don divino al que solo él tendría derecho, ni los utiliza como un medio eficaz para obtener prestigio personal, sino que, por el contrario, procura extenderlos entre los miembros de su movimiento a fin de multiplicar el número de sanadores y exorcistas promotores del Reino»⁹¹.

Que Jesús puede comunicar su vida divina, como Hijo y como hombre lleno de Espíritu, es indudable. Pero, aunque la plenitud llegue sólo tras ser glorificado, no parece descabellado ver cómo Jesús, en cuanto Hijo de Dios encarnado y ungido por el Espíritu, ya comunica de algún modo esa gracia curando, consolando, hablando y expulsando demonios. ¿Acaso negamos, como los gnósticos, que la carne (también la de Jesús) sea capaz de participar de la acción transformadora del Espíritu Santo? Veamos el proceso que sigue Ireneo para razonarlo:

«La carne, pues, no deja de participar de la sabiduría y del poder de Dios: pues su poder, dador de vida, culmina en la debilidad (2Cor 12,9), esto es, en la carne. Hay quienes afirman que la carne no es capaz de la vida regalada por Dios. Si esto es así, ¿en este momento viven ellos y participan de esta vida, o se consideran ya muertos, sin rastro alguno de vida? Mas si están muertos, ¿cómo se mueven, hablan y realizan todas aquellas obras propias de vivos y no de muertos? Pero si ahora viven y todo su cuerpo está lleno de vida, ¿cómo se atreven a decir que la carne no puede participar en la vida cuando confiesan que tienen vida en el presente? (*Non igitur exors est caro sapientiae et virtutis Dei: nam virtus ejus quae vitam praestat in infirmitate perficitur, hoc est in carne. Dicant autem nobis, qui dicunt non esse capacem carnem illius vitae quae a Deo datur, utrum viventes nunc et participant vitam dicant haec, an in totum vitae quidem habentes nihil, mortuos autem semetipsos in praesenti confitebuntur? Sed si quidem mortui, quomodo et moventur et loquuntur et reliquia faciunt*

⁹¹ Miquel, *Jesús y los espíritus*, 170-171.

quae non mortuorum sed vivorum sunt opera? Si autem vivunt nunc et totum illorum corpus participat vitae, quomodo audent dicere non esse carnem participatricem vitae, confitentes habere se vitam in praesenti? / Οὐκ ἄρα οὖν ἄμοιρος ἡ σὰρξ τεχνικῆς σοφίας καὶ δυνάμεως Θεοῦ, ἀλλ' ἡ δύναμις αὐτοῦ, ἣτις ἐστὶ ζωῆς παρεκτικῆ, ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται, τουτέστιν ἐν σαρκί. Εἰπάτωσαν δὲ ἡμῖν οἱ λέγοντες μὴ εἶναι δεκτικὴν τὴν σάρκα τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ διδομένης ζωῆς, πότερον ζῶντες νῦν καὶ μετέχοντες τῆς ζωῆς λέγουσι ταῦτα, ἢ τὸ καθόλου ζωῆς μὲν ἔχοντας μηδὲν, νεκροὺς δὲ ἑαυτοὺς ἐν τῷ παρόντι ὁμολογοῦσιν ; Ἄλλ' εἰ μὲν εἰσι νεροί, πῶς καὶ κινουῦνται καὶ λαλοῦσι καὶ τὰ λοιπὰ ποιοῦσιν, ἅπερ οὐχὶ νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων ἔργα ; Εἰ δὲ ζῶσι νῦν καὶ ὄλον αὐτῶν τὸ σῶμα μετέχει ζωῆς, πῶς τολμῶσι λέγειν μὴ εἶναι τὴν σάρκα μετοχικὴν τῆς ζωῆς, ὁμολογοῦντες ἔχειν ζωὴν ἐν τῷ παρόντι ;).

Serían como aquel que, teniendo en la mano una esponja llena de agua o una antorcha encendida, dijese que la esponja no es capaz de contener agua o la antorcha el fuego. De manera semejante ellos, diciendo vivir y alegrándose de portar vida en sus miembros, se contradicen a sí mismos diciendo que sus miembros no son capaces de vida. Y eso que esta vida temporal, siendo mucho más débil que la eterna, sin embargo es tan poderosa que vivifica nuestros cuerpos mortales (Rm 8,11). ¿Cómo es posible que aquella vida eterna, mucho más eficaz que ésta, no sea capaz de vivificar la carne ya ejercitada y acostumbrada a portar la vida? Que la carne participe de la vida verdadera, se muestra por la misma vida presente: pues vive, efectivamente, en cuanto Dios quiere que viva (*Simile est quemadmodum si quis spongiam aquae plenam tenens vel faculam ignis, non posse participare aquae dicat spongiam neque faculam igni. Eodem modo et hi vivere se dicentes et portare vitam [dicentes et] in suis membris exsultantes, postea sibimetipsis contrarii exsistentes dicunt non esse membra ipsorum percapabilia vitae. Si autem haec quae est temporalis vita, cum sit multo infirmior quam illa aeterna vita, tamen tantum potens est ut vivificet nostra membra mortalia, cur illa quae est aeterna vita non vivificabit eam carnem quae jam meditata et assueta sit portare vitam? Quoniam autem participatrix vitae sit caro, ex hoc quod vivat ostenditur: vivit enim in quantum eam Deus vult vivere / Ὅμοιον εἶ τις σπογγίαν ὕδατος πλήρη κρατῶν ἢ λαμπάδα φωτὸς μὴ δύνασθαι μετέχειν τοῦ ὕδατος λέγει τὴν σπογγίαν μηδὲ τὴν λαμπάδα τοῦ φωτός · οὕτως καὶ οὗτοι ζῆν λέγοντες καὶ βαστάζειν τὴν ζωὴν ἐν τοῖς ἰδίοις ἀρχοῦντες μέλεσιν, ἔπειτα ἑαυτοῖς ἐναντιούμενοι, μὴ εἶναι τὰ μέλη αὐτῶν λέγουσιν ἐπιδεκτικὰ ζωῆς. Εἰ δὲ τὸ πρόσκαιρον τοῦτο ζῆν πολλῶ ἀσθενέστερον ἐκείνης τῆς αἰωνίας ζωῆς ὅμως τοσοῦτον δύναται ὥστε ζωοποιεῖν ἡμῶν τὰ θνητὰ μέλη, ἢ τούτου δραστικώτερα καὶ αἰώνιος ζωὴ τί οὐ ζωοποιήσει τὴν σάρκα τὴν ἤδη μεμελετηκυῖαν καὶ εἰθισμένην βαστάζειν τὴν ζωὴν ; Ὅτι δὲ ἐπιδεκτικὴ ζωῆς ἐστὶν ἡ σὰρξ, ἐκ τούτου τοῦ ζῆν δείκνυται · ζῆ γὰρ ἐφ' ὅσον αὐτὴν ὁ Θεὸς θέλει ζῆν)» (AH V 3,3)⁹².*

En este caso, el principal argumento ireneano es constatar que la vida que tenemos aquí y ahora, ya es vivificada por la *virtus* (δύναμις) divina, su Espíritu. Si esto puede decirlo Ireneo de nuestra carne limitada y sujeta al pecado, ¿cuánto más no podremos decirlo de la carne de Cristo, también previamente a su resurrección? Sin lugar a dudas, la carne de Cristo

⁹² Traducción propia a partir de Orbe y González.

dio vida (como don de Dios, es decir, su gracia, su Espíritu) a muchos, porque tal dinamismo estaba activamente en ella. Recordemos que los gnósticos llegan a afirmar que la única vida del ser humano viene del alma o del espíritu, nunca de la carne. Por eso es tan pertinente la pregunta: ¿acaso no os movéis, habláis y realizáis cualquier otra acción, siempre *en* vuestra carne y no hay más vida que la que procede de Dios? Como dice Orbe: «Si no hay inconveniente en que el cuerpo tenga vida -pues ahora la posee, paralelamente al alma y al espíritu-, ¿qué reparo hay en que la goce para siempre, si así lo quiere Dios?»⁹³.

De acuerdo con el tema que nos interesa, Ireneo compara la capacidad de la carne de recibir la vida de Dios (su Espíritu) -aquí y ahora- con una esponja llena de agua o una tea encendida. Ni la esponja es el agua ni la tea es el fuego, pero en ambos casos *viven*: empapan o queman. Y, en ningún caso, se contempla la vida eterna, el don que recibiremos al final del tiempo, como algo completamente distinto u opuesto a la vida terrena y carnal. El dinamismo vital es el mismo, el poder de Dios vivificante, que se nos va dando progresivamente, a la medida de nuestra capacidad:

«[Ireneo] presenta la vida natural como vehículo de otra divina que trabaja poco a poco la carne y la dispone a la Vida eterna (en plenitud de incorrupción). Unidas ambas -la natural y la divina *in crescendo*-, constituyen un vivir todavía imperfecto “más débil” (ἀσθενέστερον); pero encaminan la σάρξ positivamente -en lo divino- a la plenitud»⁹⁴.

Siendo así, no sólo el Espíritu que habita la carne de Cristo en su caminar terreno va siendo donado en la medida que va compartiendo su vida con otros, sino que cuantos se abren a su poder (Espíritu), tienen capacidad en su misma carne para recibirlo y dejarse transformar por tal don. En realidad responde a lo esencial de la tradición profética: nos re-conocemos entre nosotros cuando es el mismo Espíritu el que nos habita; un Maestro puede curar cuando su palabra (aliento hecho *dabar*) encuentra en el otro un *algo* común que le capacita para levantarse:

«Colui che ascolta il profeta, a ben vedere, non ha un compito diverso da quello del profeta che ascolta Dio. Ognuno deve “sentire” la Voce, riconoscere il timbro, percepirne la verità; senza questa capacità di consonanza con la rivelazione, non si può aderire a colui che parla. In altre parole, è il profeta che riconosce il profeta, perché lo stesso spirito abita in entrambi, perché la parola dell’uno fa emergeré ciò che l’altro aveva un sé senza saperlo

⁹³ Id., *Teología de San Ireneo I*, 195.

⁹⁴ Orbe, *Teología de San Ireneo I*, 201.

(...) Chi vive nell'obbedienza allá verità riconosce la verità, chi escolta a Dio, nel suo intimo, riconosce il profeta davanti a sé»⁹⁵.

Si realmente creemos que el Espíritu actúa en nuestra carne y va transformándonos a semejanza del Hijo, siempre que *nos damos* estamos dando al otro *de este Espíritu* que nos habita y acrecienta. Porque somos *nepeš hayya*, una garganta o faringe viviente, que vive en la medida que respira, es decir, que inspira y expira el aliento de Dios, que lo recibe y lo da. La donación (y la sanación que pueda conllevar) es siempre relación.

En definitiva, teológicamente, para Ireneo sólo se requieren dos condiciones para que sea posible donar el Espíritu a otro aquí y ahora: que Dios pueda dar la vida eterna a la carne y que la carne pueda asumir ya en el presente esa vida de Dios, de manera limitada y progresiva. Vamos aprendiendo «a portar a Dios» (AH V 28,1), pues, «la carne, débil para soportar a Dios, inicia -ya en este mundo- la preparación, habituándose *in crescendo*, no a un régimen angélico, sino a la Vida eterna, característica del Padre»⁹⁶.

Esta acción continua del Espíritu en la vida es, además, una concepción del mundo coherente con el entorno cultural de la antigüedad y el marco de creencias sobre los espíritus y el aliento como principio vital. Ireneo también lo refleja al hablar de la samaritana:

«Nuestro Señor, por su misericordia, se dirigió a la samaritana pecadora (Jn 4,7) (...): se le mostró y le prometió el agua viva, para que no tuviese ya más sed, ni se fatigase yendo a sacar agua con esfuerzo, teniendo en sí una bebida que salta hasta la vida eterna (Jn 4,14). Habiendo recibido el Señor este don del Padre, él mismo lo donó a quienes participan de él, enviando el Espíritu Santo a toda la tierra (*ostendente ei et pollicente aquam vivam, ut ulterius non sitiret neque occuparetur ad humectationem aquae laboriosae, habens in se potum saliens in vitam aeternam, quod Dominus accipiens munus a Patre ipse quoque his donavit qui ex ipso participantur, in universam terram mittens Spiritum sanctum /* δεικνύντος αὐτῇ καὶ ὑπισχνουμένου ὕδωρ ζῶν, ἵνα μηκέτι διψῇ μηδὲ ἀπασχολῆται πρὸς ὕγρανσιν ὕδατος ἐπιπόνου, ἔχουσα ἐν ἑαυτῇ πόμα ἀλλόμενον εἰς ζωὴν αἰώνιον, ὃ λαβὼν ὁ Κύριος δωρεὰν ἀπὸ τοῦ Πατρὸς καὶ αὐτὸς ἐδώρησατο τοῖς αὐτοῦ μετέχουσιν, εἰς πᾶσαν τὴν γῆν πέμψας τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον)» (AH III 17,2).

Es el mismo texto que Y. Congar elige para explicar que Jesús dio el Espíritu a lo largo de su vida y no sólo tras la resurrección. Como Ireneo, identifica el agua con el Espíritu Santo:

«[Este agua] Se trata del Espíritu. Lo dará Jesús. Este Espíritu es presentado como el que empuja y anima al fiel hasta la vida eterna, a la manera como el agua que viene de lo alto

⁹⁵ Pietro Bovati, *Così parla il Signore. Studi sul profetismo biblico* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 2008), 51.

⁹⁶ Orbe, *Teología de San Ireneo I*, 203.

hace subir a su nivel. Se trata de *agua viva*, de una corriente que va de Dios fuente a Dios océano sin orillas»⁹⁷.

La samaritana es un ejemplo más de transformación, no solo por imitación o por deseo, sino por haber recibido de Jesús la fuerza o el poder que transforma la vida si la persona se abre a esa acción del Espíritu en ella.

En las Escrituras las referencias del Espíritu Santo en la cruz son escasas. Merece la pena que nos detengamos en Jn 19,30 por lo relevante que podría ser para nuestro tema. Coincidimos con M. García Fernández y K. O'Donnell, en contra de I. de la Potterie, al entender aquí que Jesús no sólo entrega su Espíritu a la Iglesia tal como había prometido, sino que, de algún modo, lo retorna al Padre, una vez cumplida la misión:

«Recibir no es menos divino que dar. El Hijo es aquel quien habiendo recibido todo del Padre... lo entrega todo (...) En la misma proporción que el *nefeš* recibe, se da. En consecuencia, el índice de receptividad del espíritu se medirá por la capacidad de entrega concretizada en el servicio de caridad al prójimo y en el amor a Dios. Sin donación, como el aliento que se retiene, la vida se necrosa y muere. Así el evangelista Juan presenta audazmente a Jesús en el momento de la cruz entregando el espíritu»⁹⁸.

Interpretación que, además, creemos más coherente con la teología de Ireneo. Dicho de otro modo, la resurrección será el *telos* definitivo de una unción progresiva que acompaña y transforma la humanidad de Jesús desde el inicio hasta el final, pues «precisely, from an historical-salvific perspective, we can see the resurrection as the culmination of Jesus' experience of the Spirit»⁹⁹.

«Salía de Él una fuerza que lo sanaba todo» (Lc 6,19). Es la misma fuerza -la acción de Dios capacitando su humanidad- la que le sostendrá también para soportar el sufrimiento y la tentación, sin ceder al desánimo, sin huir, sin imponerse por la fuerza de su divinidad ni hacer alarde de ser Hijo (cf. Flp 2,6). Este es el tercer y último signo ireneano de la unción creciente del Espíritu en Jesús.

⁹⁷ Congar, *El Espíritu Santo*, 76. Cursiva del autor.

⁹⁸ García Fernández, "Oírás detrás de ti estas palabras", 579-580. Curiosamente, Ecle 12,6-7 dice al hablar del momento de la muerte: «Antes de que se rompa el hilo de plata, y se destroce la copa de oro, y se quiebre el cántaro en la fuente, y se raje la polea del pozo, y el polvo vuelva a la tierra que fue, y el espíritu vuelva a Dios, que lo dio». El texto dice ru^{ah} (Πνεῦμα) y no n^{eš}āmāh, la respiración o aliento vital. En palabras de O'Donnell, «Jesús received the outpouring of the Spirit for his mission. Here on the cross, completing the mission entrusted to him by the Father, he hands back to the Father the Spirit he has received», "In Him and Over Him", 38.

⁹⁹ O'Donnell, "In Him and Over Him", 36.

3. CEDER AL SUFRIMIENTO: ÚLTIMA TENTACIÓN

Donde hay tentación hay lucha contra el Espíritu de Dios, hay obra de Dios en crecimiento. Justo por eso, el tentador o cualquiera de los espíritus que tratan de *atar* al ser humano tienen dos objetivos prioritarios: atentar contra la vida y una vida plena, y contra Aquel que sana y expulsa a los demonios que intentan frustrar el plan de Dios en el ser humano. La vinculación entre la dinámica terapéutica de Jesús, su práctica exorcista y su capacidad para asumir libremente el sufrimiento hasta la muerte es muy estrecha:

«Es posible descubrir una vinculación muy profunda entre la praxis exorcista de Jesús y el sentido de su condena a muerte (...) Ha sido magistralmente escenificada por Mateo en el desarrollo propio que nos ofrece sobre la actuación de Jesús en el templo (21,14-17) (...) Además de volcar las mesas... y acusar a las autoridades..., Jesús realiza una sanación multitudinaria en la que cura a todos los ciegos y tullidos que había ese día en el recinto sagrado. Son los gritos de *Hosanna al hijo de David* con los que la gente celebra estas sanaciones..., lo que provoca la alarma entre los sumos sacerdotes que deciden condenar a Jesús. El paradigma mítico del *médico herido* que casi todos los expertos en espíritus reproducen en su experiencia iniciática se prolonga en Jesús hasta la muerte»¹⁰⁰.

Por tanto, al menos desde la perspectiva de Ireneo que hemos ido desgranando, sufrir «con firmeza y sin debilidad» (AH II 20,3) se enmarca en la misma dinámica de las curaciones y exorcismos «a favor del ser humano» (AH IV 8,2). El foco y sentido último no está en dar satisfacción a una necesidad de Dios, sino del género humano abatido. Por eso, con razón, «este misterio recibe el nombre de Pasión, manantial de liberación» (Dem 25), un modo nuevo y salvífico de afrontar el sufrimiento.

Ya hablamos en el capítulo anterior de la relación entre Jesús y el Siervo, tanto desde los estudios cristológicos actuales como interpretando la intención de Ireneo al respecto. No podremos llegar a saber si Jesús entendió su vida y misión, y especialmente, su pasión, a la luz de Is 53¹⁰¹. Pero sí creemos que hay suficientes argumentos para sostener que la comunidad primitiva así lo percibió.

¹⁰⁰ Miquel, *Jesús y los espíritus*, 174-175.

¹⁰¹ Ni la postura de Morna Hooker (no encuentra ninguna prueba de que Is 53 fuera relevante para Jesús) ni su contrario, cf. Philip F. Esler, “La muerte de Jesús y el Siervo sufriente de Isaías: aproximación psico-sociológica a una cuestión histórica y teológica”, en *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, 170-192. Esler hace su propuesta desde los parámetros de la psicología social y la teoría de la gestión del terror: sabemos que vamos a morir.

Será citando al Siervo de Isaías como Ireneo prefiera relatar, una y otra vez, el sentido del sufrimiento en Cristo, asumido con total libertad y por amor (cf. Dem 68-70), dos insistencias típicamente ireneanas que él añade al texto bíblico:

- Relatando Is 52-53 junto a otras citas sálmicas y del profeta Jeremías, dice: «Él cargó con nuestros pecados y *sufre por amor a nosotros (et nos aestimavimus)*». Para afirmar finalmente: «Todo esto lo sufrió Cristo (*Omnia haec sustulit Christus*)» (Dem 68).
- Comentando Is 53 y su actitud humilde ante las vejaciones, afirma: «De esta forma anuncia que acepta *libremente* la muerte (*Ecce quomodo voluntarium adventum eius ad mortem indicat*)» (Dem 69).

Y recurrirá también a Is 53 para explicitar la relación entre las curaciones de Jesús y su propio padecimiento (cf. AH IV 33,11-12). Cita, por otro lado, bastante habitual en los primeros siglos¹⁰²:

«Trataremos ahora de las curaciones. Dice Isaías: “Él soportó nuestras dolencias y aguantó nuestros dolores” (Is 53,4; Mt 8,17), es decir, “soportará y aguantará” (*Nunc dicamus. De curationibus (quidem) eius ait Esaias sic: “Ipse nosetras infirmitates accepit et languores portavit”. Hoc est: Accipiet, et: Portabit*).

A veces el Espíritu de Dios narra en los profetas como pasados, acontecimientos que han de suceder en el futuro. Esto acontece porque en Dios lo que es establecido, determinado y destinado a existir ya es considerado como existente y el Espíritu se expresa teniendo en cuenta el tiempo en que se realiza la profecía (*Est enim alicubi quoniam quae futura sunt per prophetas Spiritus Dei tamquam facta adnuntiat: apud Deum enim (quod) probatum (est) et in-mente-propositum-decretum-(est) fieri iam censetur ut factum, et illud rescipiens-et-videns tempus Spiritus facit verba, in quo adimpletur prophetiae eventus*).

En estos términos recuerda los distintos modos de curaciones: “En aquel día oirán los sordos las palabras del libro; y en las tinieblas y oscuridad verán los ojos de los ciegos” (Is 29,18). Y todavía: “Fortaleceos, manos débiles, rodillas vacilantes y débiles; animaos, pusilánimes, tomad fuerzas, no temáis; mirad, nuestro Dios hace justicia, vendrá a salvarnos. Entonces se abrirán los ojos de los ciegos y oirán los oídos de los sordos; entonces el cojo saltará como un ciervo y se soltará la lengua del mudo” (Is 35,3-6). Y acerca de la resurrección de los muertos dice: “Así resucitarán los muertos y se levantarán los que están en los sepulcros” (Is 26,19). Cuando esto se cumpla se creará que es Hijo de Dios» (Dem 67).

¹⁰² Cf. diversas citas de Clemente Romano, Ignacio de Antioquía, Justino, Tertuliano, Cipriano..., en Romero Pose, *Demostración de la predicación apostólica*, 183, nota 67. Cf. Estévez, *Mediadoras de sanación*, 163-169.

A pesar de contar con la tradición veterotestamentaria, la cruz y el sufrimiento siguen siendo causa de escándalo, especialmente cuando el que sufre es un inocente. Más aún: cuando quien sufre es Aquel al que confesamos como Dios y Señor de la vida. Tal como Ireneo contempla a Cristo y la historia de salvación, la clave está en la libertad y el amor que puede transformar la pasión y el dolor en ocasión de crecimiento en el Espíritu:

«Fue curando Jesús a los posesos, mostrando en ellos el poder del Espíritu de Dios. Ahora es el mismo Jesús quien viene a presentarse como máximo poseso, condenado por sacerdotes y soldados en manos del Satán de la muerte (...) Sobre la cruz de Jesús se plantea en toda su crudeza el problema de la relación entre el Espíritu de Dios y la historia humana, problema que sólo Dios puede resolver»¹⁰³.

En definitiva, «una de las certezas que la comunidad cristiana ha transmitido desde los inicios es el poder sanador y salvador de Jesús: “sus heridas nos han curado”, dice 1Pe 2,24, retomando la tradición del Siervo en Is 53,5 (...) Hace tuyas las dolencias humanas y carga con ellas para sanarlas, no para negarlas, minimizarlas o culpabilizar por ellas. En definitiva, las asume para dar vida (cf. Mt 8,17; Jn 10,10; Mc 2,17; Lc 4,18-19. 5,17; Hch 10,38)»¹⁰⁴.

3.1 «No lo tengas a menos por haber sufrido» (cf. Dem 70)

Ireneo lo expresa repetidas veces: afirmar que Jesús fue impasible es propio de los herejes. Es decir, ni Dios es impasible ni el ser humano pleno está llamado a serlo¹⁰⁵:

«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 (*Hoc autem dicere est et putative apparuisse eum tamquam hominem, cum non esset homo, et factum eum hominem, nihil adsumentem de homine. Si enim non accepit ab homine substantiam carnis, neque homo factus est neque Filius hominis. Et si non hoc factus est quod nos eramus, non magnum faciebat quod passus est et sustinuit*)» (AH III 22,1).

¹⁰³ Pikaza, “El Espíritu de Jesús y sentido de la historia”, 62.

¹⁰⁴ Ruiz Aragonés, “Y la salud naciendo de la herida. Elegir la vida: camino y signo de crecimiento espiritual”, *Proyección: Teología y mundo actual* 280 (2021): 31-43, aquí 32.

¹⁰⁵ Cf. AH III 11,3; III 16,1.5.6.8.9; III 18,1; III 19,2; III 19,3; III 22,1.

Ireneo da tal relevancia al sufrimiento que de haber sido fingido invalidaría los efectos mismos de la encarnación:

«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, por medio del cual, de lo sacado de la tierra se nutre el cuerpo (*Ceterum superuacua est in Mariam descensio eius. Quid enim in eam descendebat, si nihil incipiebat sumere ab ea? Aut si nihil sumpsisset ex Maria, numquam eas quae a terra erant percepisset escas, per quas id quod a terra sumptum est nutriretur corpus*). Ni habría ayunado por cuarenta días y tenido hambre como Moisés y Elías (Mt 4,2) ni su cuerpo habría buscado su propio alimento; 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 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 plasma (*Haec enim omnia signa carnis quae a terra sumpta est, quam in se recapitulatus est, suum plasma salvans*)» (AH III 22,2).

Posiblemente porque el sufrimiento forma parte ineludible de la vida humana, ver a Jesús presa de la burla y el sufrimiento es motivo suficiente para dudar de Él, tanto de su origen divino, como de su verdad humana, es decir, su nacimiento, su verdadera encarnación. Pero no olvidemos que, al menos para Ireneo, es la actitud propia de los herejes¹⁰⁶:

«[Los herejes] no quieren que haya venido a este mundo ni el *Verbo* ni el *Cristo*, ni que el Salvador se haya encarnado y padecido (*non incarnatum neque passum*), sino que descendió en forma de paloma sobre el Jesús de la Economía, el cual, “habiendo anunciado al Padre desconocido, de nuevo ascendió al Pléroma”. Algunos de ellos afirman que “se encarnó y sufrió el Jesús de la Economía”, el cual, según ellos dicen, “pasó por María como el agua por un tubo”; otros dicen que fue el Hijo del Demiurgo, sobre el cual descendió el Jesús de la Economía; otros, que “Jesús nació de José y de María”, y sobre éste habría descendido “el Cristo Superior, que existe sin carne y es impasible” (*sine carne et impassibilem existentem*). Según ninguna doctrina de los herejes “el Verbo se hizo carne” (Jn 1,14). Mas si alguien se pone a investigar los sistemas de todos ellos, encontrará que en todos ellos se introduce un Verbo de Dios y un Cristo Superior sin carne e impasible. Otros piensan que “apareció como un hombre” transfigurado, pero afirman que «ni se encarnó ni nació»; según otros, ni siquiera habría tomado la figura de un hombre, sino que «descendió en forma de una paloma sobre el Jesús nacido de María». El discípulo del Señor, mostrando que todos ellos son falsos testigos, dice: “Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,14)» (AH III 11,3)¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Cf. Dem 36-38; 63-64; 71; AH III 9,13; III 10,3.

¹⁰⁷ Cf. AH I 7,2; III 16,1.3.5.6.8.9; III 18,1; III 19,2.3.

Para creer en la encarnación no basta con confesar al Verbo hecho carne; requiere también que después, en la práctica, no busquemos un Cristo impasible, «sin carne», ni anhelamos *secretamente* que Dios nos libre de toda dolencia.

Del mismo modo que ante las curaciones, especialmente los exorcismos, se levantan sospechas sobre la autenticidad de Jesús, también pasar por el sufrimiento hasta el final pone en duda que realmente sea el Hijo de Dios, el Ungido:

«A continuación dice: ¿Quién narrará su nacimiento? (Is 53,8). Esto se dijo para ponernos en guardia con el fin de que no le tengamos como a un hombre insignificante y de poca importancia por razón de sus adversarios y de los dolores de su pasión. Aquel que ha sufrido todo esto cuenta en su haber con un origen inefable. Porque por nacimiento se entiende su origen, o sea, su Padre inefable e indescriptible. Reconoce, pues, que este es el origen de Aquel que ha soportado esta pasión y no lo tengas a menos por la pasión que ha sufrido por ti intencionadamente. Mas, por su origen, guárdale temor (*Deinde ait: "Generationem [γενεά] eius quis enarrabit?" Ne propter contumelias et propter passionem-torturanti [πάθος] eius contemnamus tamquam modicum-et-vilem [ὁ τυχών] hominem, ad nostram conversionem dictum est quoniam qui haec omnia passus est inenarrabilem generationem habet: generationem [γενεά] enim genus eius dicit, quod est Pater eius, qui inenarrabilis-et-ineffabilis [ἀνεκδιήγητος] est. Ergo tale genus (eius qui) ipsa haec passus (est) agnosce, et ne contempseris propter passionem quam propter te passus est consulto [βουλή], sed propter genus time eum*)» (Dem 70).

La cruz causa escándalo no sólo porque rechazamos espontáneamente la posibilidad de sufrir en el Hijo de Dios sino también la debilidad y el fracaso que en sí mismo comporta y que contrasta con nuestra idea de divinidad y poder. Ireneo, siguiendo la línea veterotestamentaria del Siervo, afirma que es justamente la capacidad para abrazar tal debilidad donde se revela su fuerza:

«En cuanto a aquello, “en cuyos hombros estuvo el poder” (Is 9,6), se designa alegóricamente la cruz, en la que tenía clavados los brazos; porque la cruz que era y es oprobio para Él —y para nosotros, a causa de Él— esa misma cruz es, dice, su poder, a saber, el signo de su realeza (*Illud autem: "cuius principatus factus est super humerum eius", allegorice crux dicitur, in qua dorsum habebat clavis fixus [προσηλώω]: quae enim erat et est opprobrium ei et propter eum nobis crux, haec ipsa est, inquit, eius principatus, quod et signum regni eius*)» (Dem 56).

El sufrimiento no sólo hace dudar a quienes no creen en Él sino a los más cercanos pues el miedo a sufrir nos hace buscar por todos los medios no padecer como Él o reconocerlo como Señor solo una vez ha resucitado:

«Todos los discípulos lo abandonaron por miedo a perecer con Él, porque ellos no creyeron firmemente en Él hasta que no le vieron resucitado de entre los muertos (*reliquerunt enim eum omnes discipuli, timentes ne forte morerentur cum eo*)» (Dem 76).

La paradoja está en que, para Ireneo, afirmar su pasión pone en duda su divinidad:

«Aprended pues, gente sin cerebro, que Jesús es el que padeció por nosotros (1Pe 2,21), el que vivió con nosotros, es él mismo el Verbo de Dios» (AH I 9,3).

Y, a la vez, negar que sufriera verdaderamente niega que su humanidad fuera como la nuestra. De hecho, en el encuentro de Felipe con el eunuco de Etiopía es esta capacidad real y no aparente de asumir el sufrimiento, *como oveja llevada al matadero*, lo que desencadena la confesión de fe: «Que su Hijo al venir se hizo hombre y fue llevado como oveja al matadero» (AH III 12,8).

Pues si Jesús hubiera sufrido y soportado el dolor y la humillación solo en apariencia, ¿cómo podría instarnos a nosotros a abrazar la cruz y soportar nuestra propia tribulación en la vida?, ¿acaso nos ha engañado?:

«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 soportó (*Si enim non vere passus est, nulla gratia ei, cum nulla fuerit passio; et nos cum incipiemus vere pati, seducens videbitur adhortans nos vapulare et alteram praebere maxillam, si ipse illud non prior in veritate passus est; et quemadmodum illos seduxit ut videretur eis ipse hoc quod non erat, et nos seducit adhortans perferre ea quae ipse non pertulit / Εἰ γὰρ οὐκ ἀληθῶς ἔπαθεν, οὐδεμία χάρις αὐτῷ, ἅτε μηδενὸς γενομένον πάθους · καὶ ὅταν μελλήσωμεν ἡμεῖς ἀληθῶς πάσχειν, πλανῶν φανήσεται προτρεπόμενος ἡμᾶς τυπτομένους καὶ τὴν ἄλλην παρέχειν σιαγόνα, εἰ αὐτὸς ἐκεῖνο οὐ πρότερος ἐπ' ἀληθείας ἔπαθεν · καὶ καθάπερ ἐκείνους ἐπλάνησεν, ὥστε φανῆναι αὐτοῖς τοῦθ' ὅπερ οὐκ ἦν, καὶ ἡμᾶς πλανᾷ προτρεπόμενος ὑποφέρειν ἅ αὐτὸς οὐχ ὑπήνεγκεν*).

(...) El Verbo de Dios Padre se hizo Hijo del Hombre. Luchó y venció (...) Ama la raza humana (*Verbum Dei Patris Filius hominis factus. Luctatus est enim et vicit (...) amans humanum genus / Ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ Πατρὸς Υἱὸς ἀνθρώπου γενόμενος. Ἐπάλαισε γὰρ καὶ ἐνίκησε (...) φιλανθρωπεύόμενος*)» (AH III 18,6).

Jesús luchó y venció -también en el sufrimiento- porque ama libremente al ser humano, nos ama, dice Ireneo.

En el capítulo 3 comentamos Dem 71, donde Ireneo asume la metáfora gnóstica de la sombra reinterpretándola en el Hijo encarnado. Reproducimos aquí el texto de nuevo, ahora centrados en la dimensión sufriente y sanadora de su cuerpo en el Espíritu:

«Dice en otra parte Jeremías: *El Espíritu de nuestro rostro es el Señor Cristo; cómo fue apresado en sus redes, aquel de quien hemos dicho: A su sombra viviremos entre las naciones* (Lm 4,20). 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 (*In alio loco ait [Esaias]: Spiritus faciei nostrae Christus Dominus, et quomodo adprehensus est in laqueis eorum, (de) quo diximus: Sub umbra eius vivemus in gentibus?*” *Et quoniam, Spiritus Dei existens, Christus habebat [μέλλω] fore passibilis homo, Scriptura ostendit, et quasi obstupescit-et-miratur [θαυμάζω] super passionem eius: sic enim pati habebat [μέλλω], cuius sub umbra dictum est quoniam vivemus*).

Sombra significa su cuerpo, pues así como la sombra viene producida por un cuerpo, así el cuerpo de Cristo fue producido por su Espíritu. Mas la voz sombra significa asimismo la humillación de su cuerpo y la facilidad de ser humillado. En efecto, como la sombra de los cuerpos erguidos se proyecta al suelo y es hollada bajo los pies, así el cuerpo de Cristo, echado a tierra en la Pasión, fue, por así decirlo, hollado bajo los pies (*Umbram autem dicit corpus eius: nam, quemadmodum umbra a corpore fit, ita et Christi corpus a Spiritu eius factum est. Sed et humilitatem et contemptibile [εὐκαταφρόνητον] corporis eius per umbram significant: nam, sicut umbra (quae est) a corporibus rectis-et-stantibus [ὀρθός] haec in terra [χαμαί] est et conculcatur, sic et corpus Christi in terra [χαμαί] cadens in passione conculcatum est*).

Llama *sombra* al cuerpo de Cristo por haber venido a ser sombra de la gloria del Espíritu que velaba. 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 salvos (*Forsitan et umbram corpus Christi nominavit, tamquam operimentum factum per Spiritus gloriam et occultans eam. Sed et multoties, transeunte Domino, ponebant (eos qui) in variis languoribus detinebantur secus viam, et super quos perveniebat umbra eius salvabantur*)» (Dem 71).

La sombra de Cristo es sombra, a su vez, del Espíritu Santo que le habita. Y, como vemos, no solo se refiere a una dimensión espiritual o simbólica de Jesús sino a su cuerpo. Concretamente, su cuerpo humillado «y la facilidad de ser humillado», sin resistirse, sin buscarlo, acogiéndolo. Es decir, su sufrimiento y su modo de acogerlo.

Su *sombra* no solo es *echada a tierra y hollada bajo sus pies*, sino que, además, cura/salva a cuantos enfermos se cobijan en ella. Más aún: así seguirá ocurriendo con sus discípulos, pues «sacaban los enfermos a las plazas y los colocaban en lechos y camillas, para que, al pasar Pedro, siquiera su sombra cubriese a alguno de ellos» (Hch 5,15).

El sufrimiento y la humillación de su cuerpo -su sombra- sanaba y salvaba a cuantos tocaba. Sentirse pisoteado y humillado por otros forma parte de la *pasión* que sufrió Jesús y, según Ireneo, con especial incidencia en su corporalidad, en su dimensión humana y física. Algo que para muchos vuelve a ser piedra de escándalo, aquí es señal de verdadera humanidad generada por el Espíritu; matiz no pequeño este último para el fin de nuestro estudio. La carne que crece libre en el Espíritu de Dios, lejos de verse ajena al dolor, queda capacitada para sufrir y ser humillada de tal manera que esa misma experiencia sea sombra de salud para otros. Es una señal de la acción del Espíritu en la persona: «¿Qué otro hay perfectamente justo fuera del Hijo de Dios, que hace del todo justos a quienes en Él creen, los cuales, a semejanza de Él, son perseguidos y muertos?» (Dem 72):

«Quien sufre clama por un cambio. El Dios de la Biblia brinda la posibilidad de una terapia y un cambio abarcadores. Porque la vida terrena no es más que una parte del gran todo de una única vida (temporal y eterna) e indivisible. En este sentido, el sufrimiento es una señal para confiarse a Dios a fin de evitar la “muerte total”. Ahí no se trata, pues, del porqué del sufrimiento, sino de su para qué, de su finalidad. El sufrimiento terreno no constituye en ningún caso la catástrofe última imaginable. Siempre se trata de lo penúltimo que el ser humano padece en el sufrimiento. Justo por esta razón, todos los sufrimientos que sobrevienen al ser humano no son más que signos. Pues el signo sólo es una parte de un todo más abarcador, remite a algo mayor que él. También la muerte corporal -por ejemplo, la muerte de Jesús en la cruz- es, según la concepción del judaísmo primitivo y del Nuevo Testamento, solo un signo, no el todo»¹⁰⁸.

Como hombre, Jesús sufre con nosotros. Como Dios, perdona con misericordia nuestro pecado. Y de ambas formas, nos sana, nos salva. Siempre desde la unidad indispensable que es la persona de Cristo:

«El Espíritu, pues, descendió según la Economía. Y el Hijo Unigénito de Dios, que es el Verbo del Padre, una vez llegada la plenitud del tiempo, se encarnó en un ser humano por el ser humano y cumplió toda la Economía según su humanidad, siendo nuestro Señor Jesucristo uno y el mismo (*Spiritu itaque descendente propter praedictam dispositionem, et Filio Dei Unigenito, qui et Verbum est Patris, veniente plenitudine temporis, incarnato in homine propter hominem et omnem secundum hominem dispositionem implente, Iesu Christo Domino nostro uno et eodem exsistente* / Τοῦ Πνεύματος οὖν κατελθόντος διὰ τὴν προειρημένην οἰκονομίαν, καὶ τοῦ Γιοῦ τοῦ Θεοῦ τοῦ Μονογενοῦς, ὃς καὶ Λόγος ἐστὶ τοῦ Πατρὸς, ἐλθόντος τοῦ πληρώματος τοῦ χρόνου, σαρκωθέντος ἐν ἀνθρώπῳ διὰ τὸν ἄνθρωπον καὶ πᾶσαν τὴν κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομίαν ἐκπληρώσαντος, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν, ἐνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ ὄντος)

(...) [Quienes niegan esto] han matado al Espíritu, y piensan que uno es el Cristo y otro es Jesús, y por eso enseñan que Cristo no es uno, sino muchos. Y aun cuando los afirmen

¹⁰⁸ Berger, *Jesús*, 294-295.

unidos, enseñan que uno estuvo sujeto a la pasión, en cambio el otro se mantuvo impassible (*Qui Spiritum quidem interimunt, alium autem Christum et alium Iesum intellegunt, et non Christum sed plures fuisse docent; et si unitos eos dixerint, iterum ostendunt hunc quidem participasse passionem, hunc autem impassibilem perseverasse* / Οἵτινες τὸ μὲν Πνεῦμα ἀναιροῦσιν, ἄλλον δὲ τὸν Χριστὸν καὶ ἄλλον τὸν Ἰησοῦν νοοῦσι, καὶ οὐχ ἓνα Χριστὸν ἀλλὰ πλείονας γεγονέναι διδάσκουσι · καὶ εἰ ἠνωμένους φάσκουσιν αὐτούς, πάλιν ἀναδεικνύουσι τὸν μὲν κοινωνῆσαι τοῦ πάθους, τὸν δὲ ἀπαθῆ διαμεμενηκέναι)» (AH III 17,4).

Por eso, entrar en la pasión de Jesús no se reduce al proceso final de su vida y la muerte en cruz, sino a un modo permanente de vivir y enfrentar el sufrimiento propio y ajeno como parte intrínseca del actuar de Dios. Pues Él «ha venido de Dios para la salud del ser humano» (AH V 17,2) y la pasión misma (padecer así) revela el ser propio del Padre y del Hijo:

«Y no sólo de las maneras que hemos dicho el Señor reveló al Padre y a sí mismo, sino también por su pasión. Porque disolviendo la desobediencia del ser humano que tuvo lugar al principio en el árbol, “se hizo obediente hasta la muerte y muerte de cruz” (Fil 2,8), curando por la obediencia en el árbol la desobediencia ocurrida en el árbol. Pero no habría venido a disolver la desobediencia contra el que nos había plasmado, si hubiese anunciado a otro Padre. Pues por las mismas cosas por las que desobedecemos a Dios y no creímos en su palabra, por esas mismas llevó a cabo la obediencia y se confió a su palabra (*Et non solum autem per ea quae praedicta sunt et Patrem et semetipsum manifestavit Dominus, sed etiam per ipsam passionem. Dissolvens enim eam quae ab initio in ligno facta fuerat hominis inobaudientiam, “obaudiens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis”, eam quae in ligno facta fuerat inobaudientiam per eam quae in ligno fuerat obaudientiam sanans. Non autem per eadem venisset exsolvere eam quae fuerat erga Plasmatores nostrum inobaudientiam, si alterum annuntiabat Patrem. Quoniam autem [per haec] per quae non obauidimus Deo et non credidimus ejus verbo, per haec eadem obaudientiam introduxit et eam quae esset erga verbum ejus assensionem* / Καὶ οὐ μόνον γε διὰ τῶν προειρημένων τὸν Πατέρα τε καὶ ἑαυτὸν ἐμήνυσεν ὁ Κύριος, ἀλλὰ καὶ δι’ αὐτοῦ τοῦ πάθους. Ἐκλύων γὰρ τὴν ἀπ’ ἀρχῆς ἐν τῷ ξύλῳ γενομένην τοῦ ἀνθρώπου παρακόνην, “ὕπήκοος ἐγένετο μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ”, τὴν ἐν τῷ ξύλῳ παρακόνην διὰ τῆς ἐν τῷ ξύλῳ ὑπακοῆς ἰώμενος. Οὐκ ἂν δὲ διὰ τῶν αὐτῶν ἐληλύθει ἐκλύων τὴν πρὸς τὸν πεπλακότα ἡμᾶς παρακόνην, εἰ ἄλλον κατήγγελλε Πατέρα. Ἐπειδὲ δὲ δι’ ὧν παρηκούσαμεν Θεοῦ καὶ ἠπειθήσαμεν αὐτοῦ τῷ λόγῳ, διὰ τῶν αὐτῶν τὴν ὑπακοὴν εἰσηγήσατο καὶ τὴν πρὸς τὸν λόγον αὐτοῦ πεισμονήν)» (AH V 16,3).

Igual que al curar o al servir a sus discípulos y a las gentes de Israel, Dios mismo estaba curando y sirviendo a toda la humanidad, así los efectos de la pasión y su descenso a los infiernos llegan a cuantos vendrán, no solo a aquellos que vivieron con Él. Eso sí: cada cual «según sus capacidades» (AH IV 22,2):

«En los últimos tiempos, “cuando llegó la plenitud del tiempo” (Gál 4,4) de la libertad, el Verbo por sí mismo “lavó la mancha de los hijos de Sión” (Is 4,4), cuando con sus manos lavó los pies de sus discípulos (Jn 13,5). Esta es el fin del género humano que recibió a Dios

como herencia (*In novissimis autem temporibus, “cum venit plenitudo temporis” libertatis, ipsum Verbum per semetipsum “sordes abluit filiarum Sion”, manibus suis lavans pedes discipulorum. Hic est enim finis humani generis heredificantis Deum / Έπ’ έσχάτων δέ τών καιρών, “ότε ήλθε τó πλήρωμα του χρόνου”, τής έλευθερίας, αυτός ό Λόγος δι’ έαυτού τόν ρύπον έξέπλυνε τών θυγατέρων Σιών”, ταίς ίδιαις χερσί νίψας τούς πόδας τών μαθητών, τουτέστι τής τó τέλος κληρονομούσης άνθρωπότητας Θεόν*)

(...) Los ojos de sus discípulos estaban cargados de sueño [en Getsemaní, Mt 26,43] cuando Cristo hizo frente a su pasión, y como el Señor los halló dormidos, primero los dejó, para mostrar la paciencia de Dios con los hombres que duermen; la segunda vez vino, los despertó y levantó, para dar a entender que su pasión es el despertar de los discípulos que duermen, en cuyo favor «descendió a los lugares inferiores de la tierra» (Ef 4,9) (*Propter hoc autem et discipulorum oculi erant gravati veniente Christo ad passionem, et inveniens eos dormientes Dominus primo quidem dimisit, significans patientiam Dei in dormitione hominum, secundo vero veniens excitavit eos et erexit, significans quoniam passio ejus expergefatio est dormientium discipulorum, propter quos “et descendit in inferiora terrae” / Διά τούτο δέ και τών μαθητών οι όφθαλμοι ήσαν βεβαρημένοι, έλθόντος του Χριστού έπί τó πάθος, και εύρήσας αυτούς ό Κύριος καθεύδοντας πρώτον μέν άφήκε, σημαίνων τήν άνοχήν του Θεού έπί τή κοιμήσει τών ανθρώπων, δεύτερον δέ έλθών έξύπνισεν αυτούς και ήγειρε, σημαίνων ότι τó πάθος αυτού έξύπνισμός έστι τών κεκοιμημένων μαθητών, δι’ ούς και “κατέβη εις τά κατώτερα της γής”*)» (AH IV 22,1).

En la Pasión, cada gesto de Jesús tiene valor universal, como el lavatorio que no sólo purifica sino que, una vez más, reincorpora a todo ser humano a Dios¹⁰⁹. Siempre desde la libertad, matiz que Ireneo añade al texto paulino.

Getsemaní significa, desde esta perspectiva, no solo el modo en que Jesús afronta la prueba y el sufrimiento sino también la manera en que el Verbo de Dios actúa en favor del ser humano: primero dejando que duerma (signo de haber cedido a la tentación), pacientemente, sin forzar los tiempos; después levantándolo (verbo evangélico para hablar de la resurrección), para que entienda que su Pasión, su paso por el sufrimiento incomprensible, es el despertar (la vida) de los que duermen, de cuantos sobreponiéndose al tentador confían su vida a la voluntad del Padre.

Por eso, Getsemaní es lugar de prueba por excelencia, tanto o más que las tentaciones del desierto, aunque con frecuencia ha quedado desdibujado en favor de una confirmación de la divinidad de Jesús que rinde su propia humanidad al querer del Padre¹¹⁰. No sólo expresa

¹⁰⁹ «Como acto figurativo, la tiene [la eficacia] sobre los discípulos del Verbo, sin distinción de tiempo. Y se caracteriza singularmente, por la eficacia retroactiva -de los pies a la cabeza hasta el protoplasto Adán», Orbe, *Teología de San Ireneo* IV, 334.

¹¹⁰ Richard Hicks, “*Emotional Temptation and Jesus’ Spiritual Victory at Markan Gethsemane*”, *JBPR* 5 (2013): 29-48.

el sufrimiento más íntimo previo a esa decisión libre de la carne de confiarse a Dios, movido por el Espíritu que la habita, sino también la lucha de cualquier ser humano que deja cabida mínima a su acción frente a otros espíritus:

«En aquellas culturas en las que la posesión es una forma privilegiada de entrar en contacto con el mundo espiritual, los procesos ascéticos de prueba se concretan con frecuencia en dolencias y sufrimientos provocados por espíritus poseedores. El sujeto logra la victoria sobre este tipo de prueba cuando consigue establecer un trato controlado con el espíritu o los espíritus que le poseen. De este modo, deja de ser el objeto pasivo de una posesión que le hacía sufrir y le limitaba, para convertirse en señor aliado o cliente de uno o varios espíritus poderosos»¹¹¹.

Podríamos decir que en Getsemaní se nos revela también cierto proceso interior en Jesús, una progresión en su libertad abriéndose a la realidad y al paso de Dios en ella:

«*El contenido* de la oración va acortándose en cada paso, hasta el punto de que en el tercer momento simplemente se indica por parte del narrador que Jesús *dijo de nuevo las mismas palabras*. Si tenemos en cuenta el proceso interior vivido por Jesús, que pasa de la angustia a la determinación, el hecho de que la oración vaya mermando *en su materialidad textual* podría entenderse como un *indicio* de dicho proceso interior de Jesús»¹¹².

Jesús elige vencer los espíritus que intentan someterle fiándose -obedeciendo- eligiendo a Dios, sin ninguna garantía cierta:

«From the moment of the Incarnation, the Son expresses his identity as obedience by letting himself be led by the Holy Spirit. The Son obeys the Father's will by following the impulses of the Holy Spirit and this to the point of handing himself over in death to the Father in the power of the Holy Spirit (Hb 9,14), even when Jesus no longer experiences the intimacy of the Father's love, the closeness of his Abba, but only the total hiddenness of the Father and the nakedness of his will»¹¹³.

Es ese momento en que, definitivamente, Jesús pasa de ser *objeto pasivo*, dejándose llevar por el Espíritu Santo, para elegir ser *señor* de su propia misión, en medio del sufrimiento. Algo que, paradójicamente, entraña una especial pasividad, expresada ya en la cena y lavatorio:

«Consciente de que había llegado su hora, la de *pasar (metabe)* del mundo este a su Padre” (Jn 13,1). El eventual -y verosímelmente hipotético- “saber” sobre ese paso, al menos en cuanto certeza objetiva, no debe en efecto obnubilar el *padecer* de su Pascua. “*Pasar del mundo este a su Padre*” no es, para el Hijo, en primer lugar dejar *este* mundo y pasar a

¹¹¹ Miquel, *Jesús y los espíritus*, 53.

¹¹² José Antonio Badiola Saenz de Ugarte, *La voluntad de Dios Padre en el Evangelio de Mateo* (Vitoria-Gasteiz: ESET, 2009), 265. La cursiva es del autor.

¹¹³ O'Donell, “In Him and Over Him”, 28-29.

otras tierras, incluso evadirse (...) “Pasar” (de) este mundo (*metabe*) -en el “metabolismo” que ejerce precisamente el mundo sobre aquel que pasa- equivale de buenas a primeras, pero no solamente, a sufrir su prueba: *padecer (por) este mundo* en su incomprensible finitud y no huir de él en un *paso* fugaz. “El sufrir es un puro padecer”, subraya Emmanuel Levinas»¹¹⁴.

Ahora bien: si todo sufrimiento o enfermedad es signo de la ausencia de Dios o al menos de que algo se ha desordenado según el plan divino, ¿cómo es posible que Jesús, el Hijo hecho carne, también esté sujeto al sufrimiento?:

«Contra todo rebrote de docetismo, probablemente convenga hoy día, acaso más que ayer, por una parte, reconocer que el propio Cristo asume totalmente nuestra carne corruptible y, por otra, dejar que su encarnación se exprese hasta en las últimas, o sea, hasta la manifestación de su angustia en su carne sufriente»¹¹⁵.

Y, además, ¿cómo podemos decir que es esta una señal de su mayor verdad?

«Y por eso a todos aquéllos sobre quienes diversas enfermedades habían recaído por su transgresión, el Señor los curaba con su palabra. Les decía: «Ahora has quedado sano, ya no peques para que no te suceda algo peor» (Jn 5,14). De este modo mostró que las enfermedades¹¹⁶ habían sobrevenido al ser humano por el pecado de desobediencia (*Et ideo reliquos quidem omnes, quibuscumque propter transgressionem eorum eveniebant languores curabat sermone: quibus et dicebat: “Ecce sanus factus es, jam noli peccare, ne quid tibi deterius fiat”; manifestans quoniam propter inobaudientiae peccatum subsequuti sunt languores hominibus / Καὶ γὰρ τοὺς μὲν λοιποὺς πάντας, οἷς ἂν διὰ παράβασιν αὐτῶν συνέβαινε νοσήματα, λόγῳ ἐθεράπευεν. Καὶ διὰ τοῦτο ἔλεγεν: “Ἴδε ὑγιῆς γέγονας· μηκέτι ἀμάρτανε, ἵνα μὴ χειρόν σοί τι γένηται”, φανερῶν ὅτι διὰ τὴν τῆς παρακοῆς ἀμαρτίαν ἐπηκολούθησε τὰ νοσήματα τοῖς ἀμαρτίαν ἐπηκολούθησε τὰ νοσήματα τοῖς ἀνθρώποις)» (AH V 15,2).*

En parte, la respuesta nos la da Ireneo en otro lugar citando la misma curación al comentar la imagen del Reino como un banquete de bodas:

¹¹⁴ Emmanuel Falque, *Pasar Getsemaní. Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica* (Salamanca: Sígueme, 2013), 134. Desde su perspectiva fenomenológica, Falque añade: «Semejante interpretación, no obstante, se justifica también a partir del griego, donde el verbo *meta-baino*, en el acto de “pasar (*metabe*) del mundo este a su Padre” (Jn 13,1), no indica tan solo un cambio de lugar sino también el acto de cambiar o de ser *transformado* por eso mismo que pasa (...) Un sentido de *metabaino* que se encuentra, por lo demás, en el término “metabolismo” como “conjunto de transformaciones físico-químicas de un ser vivo en el seno de un mecanismo de intercambio, nutrición, asimilación y eliminación” (definición del *Dictionnaire Robert*). Aun cuando el uso intransitivo que San Juan hace aquí del verbo parezca, por tanto, indicar en primer lugar, y en su acepción corriente, un paso como *salto* de una orilla a otra, nada impide sin embargo sostener esta otra interpretación (complementaria) del “pasar” (*metabe*) como prueba o *pasividad* de aquel que pasa (el *Pasante*) en el corazón mismo de ese paso», *Ibid.*, 134, nota 4.

¹¹⁵ Falque, *Pasar Getsemaní*, 147.

¹¹⁶ González traduce aquí *languores* por *sufrimiento*, aunque la primera vez lo tradujo por *enfermedades*. Nos parece más ajustado al texto mantener la misma palabra en ambos momentos, tal como hace Orbe, traduciendo *enfermedad* o *dolencia*.

«También nos enseñó que, según nuestra vocación, debemos adornarnos con las obras de justicia, para que descansa en nosotros el Espíritu de Dios; éste es el vestido de bodas (...) Pues a quienes fueron invitados a la Cena de Dios pero por su mala conducta no acogieron al Espíritu Santo, se les echó a las tinieblas exteriores (Mt 22,13). Es muy claro que es el mismo Rey que invitó a todo tipo de fieles a la boda de su Hijo, a quienes ofreció un banquete incorruptible, es quien condena a las tinieblas exteriores a quienes no tienen el traje de bodas, es decir a quienes lo desprecian (*Adhuc etiam manifestavit oportere nos cum vocatione et justitiae operibus adornari, uti requiescat super nos Spiritus Dei; hoc est enim indumentum nuptiarum (...) Qui autem vocati quidem sunt ad cenam Dei, et propter malam suam conversationem non perceperunt Spiritum sanctum "projicientur", inquit, "in tenebras exteriores", manifeste ostendens quod idem ipse Rex, qui convocaverit undique fideles ad nuptias Filii sui et incorruptibile convivium donaverit, jubeat mitti in tenebras exteriores eum qui non habet indumentum nuptiarum, hoc est contemptorem* / Ἔτι μὴν καὶ ἐμήνυσε δεῖν ἡμᾶς μετὰ τῆς κλήσεως καὶ τοῖς τῆς δικαιοσύνης ἔργοις κοσμηθῆναι, ἵνα ἀναπαύσῃται ἐφ' ἡμᾶς τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. Τοῦτο γὰρ ἔνδυμα γάμου, περὶ οὗ καὶ ὁ ἀπόστολος φησιν (...) Οἱ δὲ κεκλημένοι μὲν εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ Θεοῦ, διὰ δὲ τὴν πονηρὰν αὐτῶν ἀναστροφὴν ἡμοιωμένοι τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου, "ἐκβληθήσονται", φησὶν, "εἰς τὸ σκοτος τὸ ἐξώτερον", φανερῶς μηνύων τὸν αὐτὸν Βασιλέα, τὸν συγκαλεσάμενον τοὺς πανταχόθεν εἰς τοὺς γάνους τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ καὶ τὴν τῆς ἀφθαρσίας εὐωχίαν χαρισάμενον, κελεύειν βληθῆναι εἰς τὸ σκοτος τὸ ἐξώτερον τὸν μὴ ἔχοντα τὸ ἔνδυμα τοῦ γάνου, τουτέστι τὸν καταφρονητήν).

(...) No es uno el Dios que juzga, otro el Padre que llama a la salvación, ni uno da la luz eterna y otro manda echar a las tinieblas exteriores a quienes no llevan el traje de bodas; sino que es uno y el mismo Padre de nuestro Señor, el cual envió también a los profetas. En su inmensa misericordia también invita a los indignos y observa a los invitados para ver si llevan el traje debido que corresponda a la boda de su Hijo, porque no se complace en nada que sea inconveniente o malo (*Non alius igitur qui judicat Deus et alius qui convocat ad salutem Pater, nec alius quidem qui aeternum lumen donat, alius vero qui jubet in exteriores mitti tenebras eos qui non habent indumentum nuptiarum, sed unus et idem, Pater Domini nostri, a quo et prophetae missi sunt; indignos quidem convocans propter immensam benignitatem, eos vero qui convocati sunt inspiciens si conveniens habeant indumentum et congruens nuptiis Filii sui, quoniam nihil inconveniens neque malum placet ei* / Οὐκ ἄλλος οὖν ὁ κρίνων Θεός, καὶ ἄλλος ὁ συγκαλούμενος εἰς σωτηρίαν Πατήρ · οὐδὲ ἄλλος μὲν ὁ τὸ αἰώνιον φῶς χαριζόμενος, ἄλλος δὲ ὁ κελεύων εἰς τὸ ἐξώτερον βληθῆναι σκοτος τὸν μὴ ἔχοντα τὸ ἔνδυμα τοῦ γάμου, ἀλλ' εἷς καὶ ὁ αὐτός, ὁ Πατήρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν, ὑφ' οὗ καὶ οἱ προφῆται ἀπεστάλησαν, ἀναξίους μὲν συγκαλούμενος διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν ἀγαθότητα, τοὺς δὲ συγκεκλημένους ἐπισκεπτόμενος εἰ κατάλληλον ἔχουσιν ἔνδυμα καὶ ἀρμόζον τοῖς γάμοις τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ, ἐπεὶ μηδὲν ἀπρεπὲς μηδὲ πονηρὸν ἀρέσκει αὐτῷ)» (AH IV 36,6).

El Espíritu Santo es ese traje de bodas, esa vestidura hecha una con nuestra humanidad que nos configura para entrar al banquete. Aun así, no es condición previa para ser invitado ya que el mismo Cristo ofrecerá la salud al enfermo y le pedirá que no se aleje de nuevo, perdonando sus pecados, algo que sólo puede hacer Dios:

«Perdonando los pecados curó al hombre (Mt 9,8) y le manifestó quién era él mismo. Porque si ninguno puede perdonar los pecados sino sólo Dios (Lc 5,21), y si el Señor los perdonaba y curaba al hombre, era claro que él era el Verbo de Dios que se había hecho Hijo del Hombre, que como hombre y como Dios había recibido el poder de perdonar los pecados de parte del Padre, para que como hombre sufriese con nosotros y como Dios tuviese misericordia de nosotros y remitiese nuestras deudas (Mt 6,12) que habíamos contraído con Dios nuestro Creador (*Peccata igitur remittens, hominem quidem curavit, semetipsum autem manifeste ostendit quis esset. Si enim nemo potest remittere peccata nisi solus Deus, remittebat autem haec Dominus et curabat homines, manifestatum est quoniam ipse erat Verbum Dei Filius hominis factus, a Patre potestatem remissionis peccatorum accipiens quoniam homo et quoniam Deus, ut, quomodo homo compassus est nobis, tamquam Deus misereatur nostri et remittat nobis debita a nostra quae Factori nostro debemus Deo* / Τὰς οὖν ἀμαρτίας ἀφείς, τὸν μὲν ἄνθρωπον ἐθεράπευσεν, ἑαυτὸν δὲ φανερώς ἔδειξε τίς ἐστίν. Εἰ γὰρ οὐδεὶς δύναται ἀφεῖναι ἀμαρτίας εἰ μὴ ὁ μόνος ὁ Θεός, ἀφίει δὲ ταύτας ὁ Κύριος καὶ ἐθεράπευε τὸν ἄνθρωπον, φανερόν ὅτι αὐτὸς ἦν ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ Υἱὸς ἀνθρώπου γενόμενος, παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐξουσίαν ἀφέσεως ἀμαρτιῶν λαβὼν ὅτι ἄνθρωπος καὶ ὅτι Θεός, ἵνα ὡς ἄνθρωπος συμπάθῃ ἡμῖν καὶ ὡς Θεὸς ἐλεήσῃ ἡμᾶς καὶ ἀφῆ ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἃ τῷ Ποιητῇ ἡμῶν ὀφείλομεν Θεῷ).

(...) Así mostró de antemano cómo sería el perdón por su venida, por la cual «borró el documento de nuestra deuda, y lo clavó en la cruz» (Col 2,14); de modo que, así como por un árbol nos hicimos deudores de Dios, así también por el árbol recibamos el perdón de nuestra deuda (*Eam quae per adventum ejus est remissionem, praemonstrans, per quem "delevit chirographum" debiti nostri et "affixit illud cruci", uti, quemadmodum per lignum debitores facti sumus Deo, per lignum accipiamus nostri debiti remissionem* / Τὴν διὰ τῆς παρουσίας αὐτοῦ ἄφεςιν προμενύσας, δι' ἧς "ἐξήλειψε τὸ χειρόγραφον", τοῦ ὀφειλήματος ἡμῶν "καὶ προσήλωμεν αὐτὸ τῷ σταυρῷ", ἵνα, ὡς διὰ τοῦ ξύλου ὀφειλέται ἐγενόμεθα τῷ Θεῷ, διὰ τοῦ ξύλου ἀπολάβωμεν τὴν τοῦ ὀφειλήματος ἡμῶν ἄφεςιν)» (AH V 17,3).

3.2 Sufrimiento: ocasión de crecimiento en el Espíritu

Si alguien ha podido experimentar plenamente la distancia y la comunión entre la propia fragilidad y el poder de Dios (la *virtus* del Espíritu) es Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, en esa *mixis* o comunión singular suya:

«En su segunda Carta a los Corintios el Apóstol muestra con toda claridad que el hombre fue dejado a su propia debilidad, no fuese a suceder que, por orgullo, se apartase de la verdad.

(...) ¡Cómo! -te dirá alguno-, ¿el Señor quiso que su Apóstol fuese abofeteado y que sufriera tal debilidad? Sí, te dice el Verbo, porque el poder se perfecciona en la debilidad, haciendo mejor a aquel que por su debilidad descubre el poder de Dios. Pues, ¿de qué otra manera el hombre podía reconocerse débil y mortal por naturaleza, y a Dios inmortal y poderoso, si no hubiese aprendido por propia experiencia lo que son uno y otro? (*Quid ergo? Dicit enim aliquis, voluit ergo Dominus Apostolum suum sic colaphizari et talem sustinere*

infirmi- tatem? Etiam, dicit Verbum, “virtus enim in infirmitate perficitur”, meliorem efficiens hunc qui per suam infirmitatem cognoscit virtutem Dei. Quemadmodum enim didicisset homo quoniam ipse quidem infirmus et natura mortalis, Deus autem immortalis et potens, nisi id quod est in utroque didicisset experimento?).

Ningún mal hay en descubrir la propia debilidad al sufrirla, pues éste es mayor bien que errar acerca de la propia naturaleza. En cambio, alzarse contra Dios y presumir de la gloria como si fuese propia, hace desagradecido al ser humano, lo cual le causa mucho daño; pues le arrebató al mismo tiempo la verdad y el amor que debe a Aquel que lo hizo. Pero la experiencia de lo uno y de lo otro le proporciona el verdadero saber acerca de Dios y del ser humano, y acrecienta en éste el amor a Dios; pues ahí donde crece el amor, ahí también por el poder de Dios es mayor la gloria entre aquellos que lo aman (*Suam enim infirmitatem discere per sustinentiam nihil est malum, magis autem et bonum est non aberrare in natura sua. Extolli autem adversus Deum et praesumptionem suae gloriae assumere, ingratum reddens hominem, multum mali inferebat ei, ut veritatem simul et dilectionem auferret ab eo eam quae est ad eum qui fecit eum. Utrorumque autem experientia veram quae est de Deo et homine agnitionem indidit ei et auxit ejus erga Deum dilectionem; ubi autem augmentum est dilectionis, ibi major gloria Dei virtute perficitur his qui diligunt eum*)» (AH V 3,1).

«Ningún mal hay en descubrir la propia debilidad al sufrirla», siempre que en tal debilidad de la carne dejemos cabida a la grandeza de Dios, a su Espíritu creciendo en ella¹¹⁷. Sin experimentarnos en debilidad, difícilmente despertaremos al agradecimiento hacia quien nos capacita. Y con la acción de gracias, el amor; y donde crece (*augmentum*) el amor en medio del sufrimiento, mayor posibilidad se atisbar la gloria de Dios que nos sostiene y acrecienta (*augmentum*).

Desde aquí se entiende mejor que el sentido de soportar el sufrimiento no descansa en una exigencia sádica del Padre, ni siquiera en un valor redentor del sufrimiento por sí mismo o en una mera apariencia de pasión, según Ireneo:

«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, (1Cor 15,53-54; 2Cor 5,4), habitando en aquel hombre que vence y soporta (el sufrimiento) y se comporta como persona de bien y resucita y es asumpto al cielo (*Sicut enim homo erat ut temptaretur, sic et Verbum ut glorificaretur, requiescente quidem Verbo ut posset temptari et inhonorari et crucifigi et mori, absorto autem homine in eo quod vincit et sustinet et resurgit et adsumitur* / “Ὡσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος ἵνα πειρασθῆ, οὕτω καὶ Λόγος ἵνα δοξασθῆ, ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ Λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι καὶ ἀτιμάζεσθαι καὶ σταυροῦσθαι καὶ ἀποθνήσκειν,

¹¹⁷ «Osemos entonces una vez más, y sin descanso, la pregunta: pero ¿quién es ese ahí que –“invadido por pavor y angustia”- sufre “hasta la muerte” en su alma saturada de tristeza en Getsemaní? (Mc 14,33-34). Someterlo a la pregunta, puesto que él primero “se hizo hombre”, es también ponernos nosotros en cuestión a nosotros mismos en nuestra ambición prometeica de dar respuesta al sufrimiento», Falque, *Pasar Getsemaní*, 153.

καταπινομένου δὲ τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ νικᾶν καὶ ὑπομένειν καὶ χρηστεύεσθαι καὶ ἀνίστασθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι)» (AH III 19,3).

Detengámonos un momento ante las divergencias en las diversas traducciones, especialmente en dos elementos:

- «*El Verbo se reposó*» (opción de C. González) o «*el Verbo callaba*» (versión de Orbe¹¹⁸). Sea cual fuere la mejor traducción, en ambos casos se alude al llamado «silencio del Verbo», iniciado por Justino¹¹⁹. En ningún caso debe entenderse como abandono del Hijo ante la humanidad sufriente. Recordemos que la carne nunca queda totalmente ajena a la presencia de Dios, pues no hay verdadera humanidad sin esa *mezcla* incipiente y progresiva que somos por creación:

«No ven que el mismo Verbo (Jn 1,1-3) Unigénito (Jn 1,18), que siempre está presente en la humanidad (Jn 1,10), uniéndose y mezclándose con su creatura según el beneplácito del Padre, y haciéndose carne (Jn 1,14), es el mismo Jesucristo nuestro Señor, que sufrió por nosotros y se despertó por nosotros, y de nuevo vendrá en la gloria del Padre para resucitar a toda carne y para manifestar la salvación y para extender la regla del justo juicio a todos los que han sido hechos por él (*Nescientes quoniam huius Verbum Unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et conspersus suo plasmati secundum placitum Patris et caro factus, ipse est Iesus Christus Dominus noster, qui et passus est pro nobis et surrexit propter nos et rursus venturus in gloria Patris ad resuscitandam universam carnem et ad ostensionem salutis et regulam iusti iudicii extendere omnibus qui sub ipso facti sunt* / μή εἰδοτές ὅτι ὁ τούτου Λόγος Μονογενής, ὁ αἰεὶ τῇ ἀνθρωπότητι συμπαρῶν, ἐνωθεὶς καὶ συμφυραθεὶς τῷ ἰδίῳ πλάσματι κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ Πατρὸς καὶ σὰρξ γενόμενος, αὐτὸς ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Κύριος ἡμῶν, ὁ καὶ παθῶν ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ἐγερθεὶς δι' ἡμᾶς καὶ πάλιν ἐρχόμενος ἐν τῇ δόξῃ τοῦ Πατρὸς ἐπι τὸ ἀναστῆσαι πᾶσαν σάρκα καὶ ἐπιδειῖναι τὴν σωτηρίαν καὶ τὸν κανόνα τῆς δικαιοκρισίας ἐπεκτείνασθαι πᾶσι τοῖς ὑπ' αὐτὸν γεγονόσιν).

(...) Porque el ser humano es en todo criatura de Dios. Y por eso en sí mismo recapituló al ser humano, haciéndose visible el invisible, comprensible el incomprensible, pasible el impasible, el Verbo hombre, para recapitular todas las cosas en sí mismo (*In omnibus autem est et homo plasmatio Dei; et hominem ergo in semetipso recapitulatus est, invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo, universa in semetipsum recapitulans* / Ἐν δὲ τοῖς πᾶσιν ἐστὶ καὶ ὁ ἄνθρωπος τὸ πλάσμα τοῦ Θεοῦ. Καὶ τὸν ἄνθρωπον οὖν εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαίωσατο, ἀόρατος ὄρατος γενόμενος, καὶ ἀκατάληπτος καταληπτός, καὶ ἀπαθὴς πατητός, καὶ Λόγος ἄνθρωπος, τὰ πάντα εἰς ἑαυτὸν ἀνακεφαλαιωσάμενος)» (AH III 16,6).

¹¹⁸ Cf. Id., *Cristología gnóstica* II, 253.

¹¹⁹ Cf. Juan Carlos Alby, «El silencio del Verbo según Ireneo», *TyVLIV* (2013): 79-91.

- «*Habitando en el hombre*» (versión de C. González) o «*absorbía al hombre*» (traducción de Orbe¹²⁰). Una u otra opción depende del verbo griego que consideremos en el origen: καταπίνω o συγγίγνομαι¹²¹. Por nuestra parte, sin entrar en la discusión crítica que excede nuestro estudio, nos limitamos a constatar esta profunda comunión entre el Verbo y su humanidad sin anular las capacidades y atribuciones de cada una. Lo relevante, a nuestro parecer, es que ante el sufrimiento y lucha que Cristo asume, tiene que responder como hombre, no como Dios. Más concretamente, comportándose como «hombre de bien».

¿No se enriquecería este silencio del Verbo ante el sufrimiento si lo consideráramos desde una perspectiva más trinitaria y no sólo cristológica? Es decir, en Cristo no sólo el Verbo sostiene *reposado* o *callado* a su humanidad, sino de manera central, el Espíritu que le ha ungido y que sigue creciendo en su carne hasta la plenitud final. De hecho, los valentinianos hablan de *sýstole* o contracción del Espíritu, de manera que «el Salvador murió una vez que lo abandonó el Espíritu que había descendido en él en el Jordán»¹²².

En la teología de Ireneo ya hemos intentado explicar cómo tal tesis queda invalidada. Sin embargo, no por ello deja él de advertir esta cierta *retirada* de la divinidad a favor de la humanidad de Cristo. Lo mismo ocurría en su lectura de las tentaciones en el desierto. Pero nada dice nuestro obispo de una contracción del Espíritu, de lo que podríamos deducir, en coherencia con su antropología y soteriología, que aun cuando el Verbo y el Padre callan, el Espíritu sigue actuando en la humanidad, con mayor o menor fuerza, ungiendo la carne, en la medida que cada persona se abre libremente. Por tanto, no coincidimos con Alby en equiparar el silencio del Verbo con la contracción del Espíritu como si fueran una misma cosa, fundamentado no solo en la teología ireneana sino en la unidad y diversidad de funciones trinitarias ya expuestas¹²³.

¹²⁰ Cf. Orbe, *Cristología gnóstica* II, 253. Aunque en otro lugar optó por «devoraba al hombre», cf. “El Espíritu en el bautismo de Jesús”, *Gr* 76, 4 (1995): 663-669, aquí 684.

¹²¹ Para ver ambas posturas, cf. Alby, “El silencio del Verbo”, 82-83.

¹²² Clemente de Alejandría, *Extractos de Teódoto* 61, 6, en Francisco García Bazán, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I* (Madrid: Trotta, 2003), 229-247, aquí 242. Citado y comentado por Alby, “El silencio del Verbo”, 83.

¹²³ Cf. Alby, “El silencio del Verbo”, 89-90.

De lo contrario, negaríamos el misterio del don del Espíritu Santo transformando nuestra carne y, por tanto, también la del Hijo -su *plasis*-, la única carne que existe, la que hizo suya y es capaz de Dios:

«Se descubrirá que la carne es capaz de recibir el poder de Dios, así como al principio acogió su arte (*Invenietur autem perceptrix et capax caro virtutis Dei, quae ab initio percepit artem Dei* / Εύρεθήσεται δὲ καὶ δεκτικὴ ἄμα καὶ χωρητικὴ ἡ σὰρξ τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως, ἥτις τὴν ἀρχὴν ἀπεδέξατο τὴν τέχνην τοῦ Θεοῦ). Una parte de ésta llegó a ser ojo que ve, otra oído que oye, otra mano que obra y palpa, otra nervios extendidos por todo el cuerpo para dar forma a los miembros, otra arterias y venas por las que circulan la sangre y la respiración, otra vísceras diversas, otra sangre, dando lugar a la unión del alma con el cuerpo. ¿Qué más decir? No es posible enumerar todos los elementos de los miembros humanos, que no provienen de otra fuente sino de la grande sabiduría de Dios (Sal 104,24). Pues todo aquello que participa de la sabiduría de Dios, también tiene parte en su poder (*Quae autem sapientiam participant Domini participant et virtutem ejus* / Τὰ δὲ τέχνης καὶ σοφίας μετέχοντα Θεοῦ μετέχει καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ)» (AH V 3,2).

Ciertamente, si la carne (en cada uno de sus miembros y particularidades) contiene el arte de Dios por creación, ¿cómo negar su capacidad para acoger el dinamismo que ese mismo arte inicial impregna, poderoso y sabio, para la participación en la vida del mismo Dios? De hecho, en Cristo se nos muestra al ser humano cuando carne y poder de Dios (su *dynamis*, su Espíritu) son una sola cosa.

Dice Ireneo comentando las plagas de Egipto:

«Así salvó (Dios) a los hijos de Israel, prefigurando de un modo misterioso la pasión de Cristo en la inmolación de un cordero inmaculado y en su sangre, derramada como garantía de inmunidad, para rociar las casas de los Hebreos. Este misterio recibe el nombre de “Pasión”, manantial de liberación (*unde salvavit filios Israel, in misterio manifestans passionem Christi per immolationem agni immaculati et sanguinem eius ad securitatem-incolumitatis* [ἀσφάλεια] *datum ad domos Hebraeorum unguendas. Nomen autem est mysterii huius Passio, libertatis causa*)» (Dem 25)¹²⁴.

Jesús no afronta la pasión sólo para liberarnos de la esclavitud pasada, sino para protegernos de la que está por venir. Por eso es *garantía de inmunidad*, no de salud permanente (pues eso sería tanto como negar la verdad de su carne), pero sí a modo de prevención o protección y fuente de libertad. Es decir, en continuo movimiento (manantial) de libertad, no de una vez para siempre como algo hecho ya sino como posibilidad abierta y continua para que cada persona elija, como también Cristo eligió libremente.

¹²⁴ Esta prefiguración y anuncio de la Pasión por los profetas y la Escritura es abundante en Ireneo, cf. Dem 79; 86.

A lo largo de los números donde Ireneo habla de la Pasión como medio de revelación divina (AH V 16,3-20,2), aparece siempre de fondo la libre entrega del Hijo en contraposición a la libre decisión de desobediencia en Adán. Recordemos que es el mismo fondo con el que Ireneo desgranó las tentaciones en el desierto. Y en ambos casos, para *dissolver* el *nudo* del mal, para sanar la situación en que se encuentra el ser humano, como si de una herida abierta se tratara. Desde la teología del Siervo, su sufrimiento «es causado por su fidelidad (...) Se entrega al sufrimiento sin una perspectiva retributiva que le permita percibir que su dolor será recompensado o será salvífico para otros en un futuro. El hecho de que él lo asuma, no desde la resignación, sino libremente indica que existe un elemento salvífico que él es capaz de vislumbrar allí donde desde una lógica humana la realidad parece significar lo contrario. En esto consiste precisamente su sabiduría»¹²⁵.

Desde esta perspectiva, afirmar que Jesús sufrió porque así lo quiso el Padre (cf. Dem 75) no es dar un valor salvífico al dolor en sí sino al sentido con que lo asume, sin dejarse vencer por la tentación de abandonar o responder con violencia, pues «Dios de nada necesita» (AH IV 17,1)¹²⁶:

«Ahora bien, si los profetas han vaticinado que el Hijo de Dios debía manifestarse sobre la tierra y han predicho el lugar, la manera y la forma de su manifestación sobre la tierra, y si en el Señor se han cumplido todas estas predicciones, nuestra fe en Él está bien fundada, es auténtica la tradición de la predicación, es decir, el testimonio de los Apóstoles. Éstos, enviados por el Señor, han predicado por el mundo entero que el Hijo de Dios había venido para sufrir la Pasión, la había soportado para destruir la muerte y dar vida al cuerpo, y que dando fin a la hostilidad hacia Dios, es decir, a la iniquidad, hemos de obtener su paz cumpliendo lo que es de su agrado (*Si igitur prophetaverunt prophetae Dei Filium habentem [μέλλω] super terram videri, et prophetaverunt etiam ubi in terra et quomodo et qualis adnuntiat videri, et omnia haec prophetata Dominus suscepit in se, firma est nostra in eum fides et vera praedicationis [κήρυγμα] traditio [παράδοσις], hoc est apostolorum testimonium: qui missi a Domino in universum mundum praedicaverunt [κηρύσσω] Filium Dei venientem ad passionem, passum ad evacuationem [κατόρρησις] mortis et ad*

¹²⁵ Marta García Fernández, *“Consolad a mi pueblo”. El tema de la consolación en Deuterocanónicos* (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010), 264.

¹²⁶ Cf. Berger, *Jesús*, 309-316. «Son incontables, en efecto, las múltiples malas interpretaciones de la Escritura, que a veces siguen vigentes en las conciencias (¿si no en la teología?) para justificar tales “trampas del masoquismo cristiano” (...) Dios, por fin, *no quiere* que el hombre sufra: lo que requiere del hombre es que no haya límite al amor -incluso en el sufrimiento- porque esto solo (el amor, no el sufrimiento) es “digno de fe” (von Balthasar) (...) La oportunidad, en cierto modo, del cristianismo, capaz a nuestro entender, al contrario de muchas filosofías (de Sócrates a Heidegger) e incluso religiones (budismo, hinduismo, etc.), de hacerse realmente cargo del sufrimiento y de formalizar cierto discurso a su respecto, se ve así de algún modo *abortada* (o hecha fracasar) a causa de cierto número de incomprensiones exegéticas mayores», Falque, *Pasar Getsemaní*, 151-152.

vivificationem carnis, ut (eam quae est) ad Deum inimicitiam, hoc est iniquitatem, deponentes [ἀποτίθημι], pacem reciperemus ad eum, (quae) placita (sunt) ei facientes» (Dem 86).

Y del mismo modo, para Ireneo, cumplir lo que agrada a Dios no es un mero acto de obediencia a su poder para evitar un mal mayor. Es la respuesta libre de quien ama en plenitud, que en Jesús se torna *palabra precisa* del Padre:

«Pero no es con la locuacidad de la ley como se salva el género humano sino con la brevedad y precisión de la fe y de la caridad. Isaías dice: *Una palabra precisa y breve en la justicia, porque Dios enviará una palabra concisa, con eficacia, sobre toda la tierra* (Is 10,23; Rm 9,28). De ahí que Pablo afirme: *El amor es la plenitud de la ley* (Rm 13,10) (...) Así pues, con la fe en Él ha crecido nuestro amor por Dios y por el prójimo, haciéndonos piadosos, justos y buenos. Es por esto por lo que ha enviado con eficacia *una palabra precisa sobre la tierra, en el mundo* (*Et quoniam non secundum multiloquium [πολυλογία] legis, sed secundum brevitatem [συντομία] fidei et dilectionis salvati habebant [μέλλω] homines, Esaias sic ait: “Verbum compendiosum et breve in iustitia, quoniam verbum breve faciet Deus in universo mundo”. Et propter hoc apostolus Paulus dicit: “Plenitudo legis dilectio est”* (...) *Auxit ergo nostrum, per (eam quae est) erga eum fidem, erga Deum et erga proximum dilectionem, Deum colentes [θεοσεβής] nos et iustos et bonos perficiens. Et propter hoc verbum breve fecit (super terram) in mundo»* (Dem 87).

Quizá, por eso, escribe Ireneo tan ampliamente, insistiendo en que, frente a la libertad del amor, Dios no pide sacrificios¹²⁷. Ni siquiera necesita nuestro servicio, aunque nos lo pida:

«Pues, cuando al principio Dios plasmó a Adán, no lo hizo por necesidad, sino para tener en quien poner sus beneficios (*Igitur initio, non quasi indigens Deus hominis, plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia* / Οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ὡς δεόμενος ὁ Θεὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπλασε τὸν Ἀδάμ, ἀλλ’ ἵνα σχῆ εἰς ὃν ἐμβάλῃ τὰς ἑαυτοῦ εὐεργεσίας).

(...) Ni nos mandó que lo siguiéramos porque necesitase de nuestro servicio, sino para procurarnos a nosotros mismos la salvación. Porque seguir al Salvador es lo mismo que participar de la salvación, así como seguir la luz es recibirla. Pues los que están en la luz no la iluminan, sino que ella los ilumina y los hace resplandecer; no le dan nada a ella, sino que reciben de la luz el beneficio de estar iluminados. Así es también servir a Dios. A Dios nada le da, ni a Dios le hace falta el servicio humano. Al revés, a quienes le siguen y sirven, El les concede la vida, la incorrupción y la gloria eterna, de modo que convierte el servicio que ellos le prestan en servicio para ellos mismos y a quienes le siguen, por su seguimiento. No recibe de ellos beneficio, siendo Él, en efecto, rico, perfecto y no pasa necesidades. Por ello también el Señor pide a los seres humanos que le sirvan; pues, como Él es bueno y misericordioso, quiere regalar sus bienes sobre quienes perseveran en su servicio. Tanto Dios, por su parte, nada necesita, cuanto el ser humano necesita la comunión con Dios. Esta es la gloria del ser humano: perseverar y permanecer en el servicio de Dios. Por eso el Señor decía a sus discípulos: “No me elegisteis vosotros a mí, sino que yo os he elegido” (Jn 15,16). Les daba a entender que no eran ellos quienes le daban gloria a El por seguirlo, sino que por seguir al Hijo de Dios, eran por el glorificados (*Neque nostro ministerio*

¹²⁷ Cf. AH IV 17,1.2.3.4.5; IV 18, 2.3.4.5.6.

indigens jussit ut eum sequeremur, sed nobis ipsis attribuens salutem. Sequi enim Salvatorem participare est salutem, et sequi lumen percipere est lumen. Qui enim in lumine sunt non ipsi lumen illuminant, sed illuminantur et illustrantur ab eo, ipsi quidem nihil ei praestant, beneficium autem percipientes illuminantur a lumine. Sic et servitus erga Deum, Deo quidem nihil praestat, nec opus est Deo humano obsequio; ipse autem sequentibus et servientibus ei vitam et incorruptelam et gloriam aeternam attribuit, beneficium praestans servientibus sibi ob id quod serviunt, et sequentibus ob id quod sequuntur, sed non beneficium ab eis percipiens: est enim dives, perfectus et sine indigentia. Propter hoc autem exquirat Deus ab hominibus servitatem, ut quoniam est bonus et misericors beneficiat eis qui perseverant in servitute ejus. In quantum enim Deus nullius indigens, in tantum homo indiget Dei communione. Haec enim gloria hominis, perseverare ac permanere in Dei servitute. Et propter hoc dicebat discipulis Dominus: “non vos me elegistis, sed ego elegi vos”, significans quoniam non ipsi glorificabant eum, sequentes eum, sed in eo quod sequerentur Filium Dei glorificabantur ab eo» (AH IV 14,1)¹²⁸.

Del mismo modo que el Padre no crea al ser humano para tener alguien que le sirva y glorifique, tampoco hace del Hijo y su misión un medio para su propia gloria o beneficio: «No pretendía [con Adán] ganar un servidor que Le glorificase, sino uno en quien fuese glorificado»¹²⁹. La diferencia puede parecer nimia, pero en Ireneo cobra un relieve especial: la misma *plasis* de Adán, la que el Hijo hace suya, no *existe* para dar gloria a Dios en la pasión, sino para ser glorificado *en* ella.

Ireneo aplica esto a los seguidores de Jesús: Dios no necesita ni nuestro servicio ni nuestro seguimiento. Sólo nos invita a ello como un amigo llama a otro amigo y espera su respuesta. Y es sólo entonces cuando por la propia libertad amorosa de la respuesta, recibimos la gloria de Dios, sus bienes, su vida. Que es tanto como decir que entramos en la comunión o íntima familiaridad con Dios, progresivamente y en cierta forma ya, aquí y ahora:

«El hombre no será glorificado por Dios únicamente en la eternidad, cuando entre en comunión perfecta con el Padre. Es también glorificado aquí, si persevera en el servicio de Dios (y del Verbo)»¹³⁰.

Esta progresión de nuestra propia divinización resitúa y da mayor realce, si cabe, a la máxima ireneana: «*Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*» (AH IV 20,7).

Si Dios no pide a sus creaturas servidumbre alguna, ¿por qué iba a pedirlo a su Hijo querido? Para Ireneo la clave no está en el sacrificio o el sufrimiento por sí mismo para

¹²⁸ Traducción propia a partir de Orbe y González. Cf. AH IV 14,2,3; IV 18,6.

¹²⁹ Orbe, *Teología de San Ireneo* IV, 185.

¹³⁰ Orbe, *Teología de San Ireneo* IV, 187.

agradar a Dios, sino en el modo en que ofrezcamos la vida: antes como esclavos, ahora libres (cf AH IV 18,2):

«Es que no se aplaca a Dios con el sacrificio (*Quoniam non sacrificio placatur Deus / Ὅτι οὐ θυσίαι ἰλάσκονται τὸν Θεόν*).

Por eso, si alguien tratara de ofrecer su sacrificio de modo que pareciese puro, recto y legítimo, en cambio en su alma no compartiera con rectitud en el trato con su hermano ni tuviera temor de Dios, no por haber ofrecido un sacrificio externamente correcto seduciría a Dios: por dentro estaría lleno de pecado y su oblación de nada le serviría si no cesa de hacer el mal que ha concebido interiormente; pues al simular una obra, el pecado mismo hace homicida a esa persona (*Si enim quis solummodo secundum quod videtur munde et recte et legitime offerre temptaverit, secundum autem suam animam non recte dividat eam quae est ad proximum communionem neque timorem habeat Dei, non per id quod recte foris oblatum est sacrificium seducit Deum, intus habens peccatum, neque oblatio talis proderit ei aliquid, sed cessatio mali quod est intus conceptum, ne per assimilatam operationem [magis autem] peccatum ipsum sibi homicidam faciat hominem*).

(...) Por ello, no son los sacrificios los que purifican al ser humano, pues Dios no necesita sacrificios; la conciencia pura de quien lo ofrece es lo que santifica el sacrificio, y hace que Dios los reciba como de un amigo. Mas el pecador -dice Is 66,3- que mata en mi honor un becerro es como si matara un perro (Is 66,3) (*Igitur non sacrificia sanctificant hominem, non enim indiget sacrificio Deus, sed consciencia ejus qui offert sanctificat sacrificium, pura existens, et praestat acceptare Deum quasi ab amico. "Peccator autem", ait, "qui occidit mihi vitulum, quasi occidat canem" / Ἄρα οὖν οὐ θυσίαι ἀγιάζουσι τὸν ἄνθρωπον, ἀπροσδεῆς γὰρ θυσιῶν ὁ Θεός, ἀλλ' ἡ γνώμη τοῦ προσφέροντος ἀγιάζει γὰρ θυσίαν, εἰλικρινῆς οὔσα, καὶ ἀναγκάζει τὸν Θεὸν προσδέξασθαι ὡς παρὰ φίλου · ὁ δὲ ἄνομος", φησὶν, "ὁ θύων μοι μόσχον, ὡς ὁ ἀποκτένων κύνᾱ"») (AH IV 18,3).*

Orbe traduce: «Porque Dios no se aplaca con el sacrificio (externo)». Sin embargo es una aclaración que no aparece ni en el texto latino ni en el griego. La contraposición no está en ofrecer sacrificios externos o internos a Dios, sino que todo aquello que se ofrezca a Dios, especialmente en el dolor o la prueba que todo sacrificio comporta, en nada le satisface si no hay una ofrenda de la propia vida hacia el otro, rechazando el mal (incluso sólo interiormente) y acogiendo el bien como orientación de la propia vida.

Así, Ireneo puede afirmar que la persecución, sufrimiento o humillación son necesarias «para quienes se salvan» (AH V 28,4), a ejemplo de los mártires o los justos, y cualquiera «que de nuevo sufre la persecución de quienes no acogen al Verbo de Dios, en el mismo Espíritu que descansa sobre ella» (AH IV 33,9). Pues el sufrimiento, tal como Jesús lo vivió, es lugar privilegiado de crecimiento y libre maduración (cf. AH V 29,1), siempre que se viva desde la obediencia al Espíritu por amor y en libertad.

Esta paciente progresividad de la unción, este continuo crecimiento de Jesús el Cristo conlleva también un final pleno y, por tanto, crecimiento en la carne. Es decir, una entrega total. En la última cena Jesús entrega su cuerpo y su sangre (*sarx*). En Getsemaní entrega su voluntad (*psique*). En la cruz entrega el Espíritu (*pneuma*). Ya no tiene nada propio, todo entregado al Padre, tal como las Escrituras atestiguan: «The communion between the Father and the Son was not broken on the cross. In spite of their apparent separation, the separation was embraced within the ever greater union of love»¹³¹.

Él, tan desfigurado, puede entrar al Hades sin que el demonio le reconozca o le considere peligroso. Tan vacío, tan débil, ¡quien pensaría que puede liberar a todos! Y con ese lúcido engaño la debilidad vence al poder, la vida a la muerte, el bien al mal, la astucia a la malicia (cf. Dem 84). Por eso, podemos decir que «su Pasión es nuestra Ascensión» (Dem 45), nuestro crecimiento, de manera que el Espíritu Santo en nuestra carne se convierte en «escalera para subir a Dios» (AH III 24,1)¹³².

Por si quedaba alguna duda, sólo hay una razón para que Jesús soportara el sufrimiento y llegara hasta el final, hasta el mismo descenso a los infiernos: «para salvarlos (...) [Este es] el motivo por el cual sufrió todas estas cosas» (AH IV 33,12)¹³³.

Como dijimos al hablar de las curaciones, Dios ha hecho al ser humano para la vida y una vida plena. Todo lo que corrompa, desordene o mengüe esta vitalidad, como la enfermedad, el pecado y el sufrimiento mismo, es enemigo de Dios y de la vida en el Espíritu:

«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” (Gn 1,26), es decir, al viejo Adán, una vez cumplidos los tiempos “que el Padre había fijado con su poder” (Hch 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 (*Necesse ergo fuit Dominum ad perditam ouem venientem et tantae dispositionis recapitulationem facientem et suum plasma requirentem, illum ipsum hominem salvare qui factus fuerat secundum imaginem et similitudinem eius, hoc est Adam, adimplentem tempora eius condemnationis quae facta fuerat propter inobaudientiam, “quae Pater posuit in sua potestate”, quoniam et omnis*

¹³¹ O’Donell, «In Him and Over Him», 35-36. Y añade: «The Son's being to keep nothing for himself but to hand over everything to the father (...) On the cross, in the final moment of his kenosis, the Son in dying surrenders his Spirit to the Father thus leaving the rescue of his mission to the Spirit after his death», *Ibid.*, 37.

¹³² Cf. Y. de Andia, “L’Esprit-Saint, *Échelle de notre Ascension vers Dieu* (AH III 24,1) chez Irénée de Lyon et Basile de Césarée”, en *Saint Irénée et l’humanité illumine*, dir. E. Ayroutlet (Paris: Cerf, 2018), 169-193.

¹³³ Cf. Dem 39; 78; 86; AH III 23,1; IV 22,1; IV 27,2; V 31,1-2.

dispositio salutis quae circa hominem fuit secundum placitum fiebat Patris, uti non vinceretur Deus neque infirmaretur ars eius).

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 Dios (*Si enim qui factus fuerat a Deo homo ut viveret, hic amittens vitam laesus a serpente qui depravaverat eum iam non reverteretur ad vitam sed in totum proiectus esset morti, victus esset Deus et superasset serpentis nequitia voluntatem Dei*)» (AH III 23,1).

Dios creó al ser humano para la vida, no para la esclavitud de la muerte. Si en Cristo la humanidad herida no hubiese vuelto a vivir, Dios habría sido vencido y se habría echado a perder su obra de arte: cada ser humano.

4. RECOPILANDO

En este último capítulo hemos tratado de rastrear signos o señales de la unción progresiva del Espíritu en la humanidad de Cristo. Si tal acción es real, será efectivamente transformadora y cualificará a la carne de un modo visible, sin suplantarla.

Nosotros destacamos tres señales de una humanidad que no solo es asumida por el Verbo sino que crece con una apertura inédita a la acción del Espíritu, justamente porque es el Hijo el sujeto de tal dinamismo: curar, luchar contra el mal expulsando demonios y asumir el sufrimiento como espacio de crecimiento libre y por amor. Todo ello como expresión de su obediencia al Padre en el Espíritu y, por tanto, como decisión vital que necesariamente lucha contra todo aquello que dañe su proyecto, su obra de arte que es el ser humano pleno (cf. AH III 32,1).

Desde la figura del siervo y, claramente, desde la teología ireneana, las tres dimensiones están íntimamente relacionadas: defender la vida implica muchas veces enfrentarse a quien atenta contra ella; anunciar el Reino implica muchas veces desactivar todo lo que impide su crecimiento; vivir en el Espíritu implicará también asumir las consecuencias de quienes ven peligrar su posición o su proyecto y, por eso, conlleva la persecución y el sufrimiento. Una «pasión» que, misteriosamente, se convierte en fuente de liberación y de sanación para otros (cf. Dem 25; Is 53).

Así, podemos hablar de Jesús como *el terapeuta* a favor del ser humano (cf. AH IV 8,2); no solo con sus acciones explícitas (curaciones) sino con toda su vida. Pues es propio de Dios y de quien es movido por Él realizar obras para el bien y el crecimiento del género humano (cf. AH II 32,3). Acción que siempre se realiza en la carne y no fuera de ella, pues «fruto del Espíritu operante es la salud/salvación de la carne» (AH V 12,4).

Actuar en favor del ser humano es señal divina, señal inequívoca de estar preñados de su Espíritu vivificante; lo fue en Cristo (cf. AH II 32,3) y será señal de identidad de sus seguidores (cf. AH II 31,2).

De esta manera, cada milagro o curación que Jesús llevó a cabo actúa en lo concreto y limitado de la historia y de cada dolencia, pero a la vez también inicia lo que será pleno y definitivo al final: «la parte por el todo», dirá Ireneo (AH V 15,3), de manera que al curar también recrea a la humanidad y renueva la relación con Dios, como Ireneo explicita en la curación del ciego de nacimiento (cf. AH V 15,2). Cuando Dios sana, también salva y, por eso, no suplanta una humanidad por otra, sino que en esa misma carne, el Espíritu actúa (cf. AH V 12,4-5), tornando el desorden y desequilibrio propio de toda enfermedad en nueva armonía.

Al mismo tiempo, la salvación pedirá también de Jesús una lucha explícita contra el mal, contra Satán y sus demonios (cf. AH V 24,4). Sabiendo que es un tema controvertido para nuestra cultura actual y que Ireneo es sumamente prudente (en la línea joánica), no hemos querido dejar de constatar su importancia, tanto desde la exégesis actual como desde el conjunto de la teología ireneana. No hay duda de que las primeras comunidades vivieron con total claridad el poder de Jesús para expulsar demonios, lo que no impidió que se pusiera en duda tanto el origen de tal poder (¿en nombre de quién lo hace?) como su capacidad real para vencer en tal lucha (si eres Hijo de Dios, ¡baja de la cruz!).

Ni los evangelios ni el mismo Ireneo separan nunca esa capacidad de Cristo para vencer a Satanás con su especial ligazón con el Espíritu Santo (cf. AH V 21,3). De hecho, el poder de sobreponerse al mal y expulsar demonios formará parte de los dones que el mismo Jesús dará a sus discípulos durante su vida histórica (cf. AH II 31,2; 32,4). Es decir, acoger la unción progresiva del Espíritu que nos va acrecentando hacia Dios no solo implica hacer el bien sino luchar contra el mal que amenaza la misión salvífica de Cristo. Así, podemos decir con Ireneo, que el Hijo del Hombre «luchó y venció (...) porque ama la raza humana» (AH III 18,6).

Para Ireneo, semejante lucha no equipara el poder de Dios y el de Satanás, pues éste solo es fuerte respecto a aquellos de los que se ha apoderado, no frente a Cristo (cf. AH III 8,2). Y la fortaleza del diablo, «cada vez más enemigo del ser humano» queda anulada en la medida que cada ser humano retorna a Dios (AH V 24,4). Por un lado, en la medida que el mismo Cristo nos libera de tal atadura y por otro, en la medida que cada cual se abra «al rocío de Dios», que es su Espíritu, haciendo así que «el diablo sea arrojado como un rayo (Lc 10,18)» (AH III 17,3). Porque «Dios habita en quienes hacen el bien» (AH IV 30,3).

Por eso podemos afirmar que el mismo Espíritu que va ungiendo progresivamente la humanidad de Cristo, va siendo donado también a cuantos se abren a recibirlo, según su capacidad (cf AH III 17,2; V 3,3), sin esperar a la plenitud que llegará en la glorificación final. Algo que solo es posible en la medida que el mismo Creador quiso que la carne fuera capaz de acoger tal don, por pura gracia (cf AH V 9,3).

Por último, nos hemos acercado a la pasión de Jesús entendida más allá del final de su vida: una pasión que implica acoger el sufrimiento y la humillación sin huir y sin responder con violencia, sin ceder a la tentación que supone desconfiar del amor del Padre y perder toda esperanza, «con firmeza y sin debilidad» (AH II 20,3).

Para ello, Ireneo insiste en dos condiciones: aceptarlo libremente (cf. Dem 69) y vivirlo por amor (Dem 68). En ningún caso por satisfacer a Dios, pues «Dios de nada necesita» (AH IV 17,1). Tampoco del sufrimiento de su Hijo. La única razón para que Jesús experimentara la debilidad y el dolor fue que siendo verdadero Dios no abandonó al ser humano y que siendo verdadero hombre no fue impasible, nunca fue «un Cristo sin carne» (AH III 11,3).

Porque Cristo «ha venido de Dios para la salud del ser humano» (AH V 17,2). Como hombre sufre con nosotros; como Dios perdona y restaura (cf. AH III 17,3-4), respetando nuestro tiempo como hizo en Getsemaní: dejándonos dormir, pacientemente, para que después despertemos al contemplar su propia pasión a favor nuestro (cf. AH V 22,1).

Por eso el sufrimiento verdadero de Cristo no solo es señal de su carne ungienda por el Espíritu en el Verbo, sino que se convierte también en criterio de verdad frente a quienes se escandalizan y *lo tienen a menos* por haber sufrido (Dem 70). Su pasión se convierte así, en nuestra ascensión (cf. Dem 45) puesto que más allá de ser mero ejemplo para nosotros, acostumbra a su humanidad a vivir desde el Espíritu, también en la cruz, haciendo del sufrimiento, ocasión de plenificación, de crecimiento hacia el Padre, de perfeccionamiento

humano. Así podremos aprender que «ningún mal hay en descubrir la propia debilidad al sufrirla» si tal experiencia se torna en ocasión para agradecer y saborear más profundamente el amor de Dios (cf. AH V 3,1).

Dejemos que esta vez, en gran parte, la síntesis final la haga el mismo Ireneo:

«Los profetas anunciaban entonces que el Hijo de Dios había de nacer, cómo y dónde había de nacer y quién es Cristo, el único rey eterno. Han predicho también, que una vez hecho hombre, había de curar a los que curó, de resucitar a los muertos que ha resucitado, que había de ser odiado, despreciado, torturado, matado y crucificado, tal como fue odiado, despreciado y matado» (Dem 66).

Y todo, con el fin «de que Dios no quedase vencido ni se perdiese su obra de arte» (AH III 23,1), nacida de sus propias manos, «esto es, el Hijo y el Espíritu» (AH IV Pr 4).



Conclusiones Finales

Que el Espíritu abrace la carne
(cf. AH V 13,4)

«El lector no se imagina todo lo que puede uno disfrutar en perpetuo trato con un casi nieto de San Juan, discípulo de un discípulo inmediato del Evangelista» (A. Orbe)¹.

Concluir es un verbo poco *ireneano*. Su teología está impregnada del dinamismo del Espíritu en la carne y eso imprime una progresión inacabada y preñada de la plenitud que espera y que, a su vez, la atrae hacia sí. Traer aquí unas conclusiones entendidas como término o con ansia de permanecer acabadamente estáticas sería traicionar en cierta forma el corazón de este trabajo.

Por otra parte, al final de cada capítulo hemos intentado recapitular las cuestiones más técnicas y las opciones interpretativas que hemos ido tomando. Así, estas conclusiones pretenden ser, más bien, punto de llegada tras un itinerario que hemos intentado fuera tan fundamentado y ordenado cuanto la libertad de pensamiento de Ireneo lo permite. Punto de llegada para seguir profundizando -inacabadamente- el misterio de Dios creador y artesano y del ser humano, obra de arte en sus manos. Y junto a él, el misterio de Cristo y la propuesta de salvación de un Dios trino.

Recapitularemos primero, brevemente, el recorrido trazado a través de la rica teología ireneana. Después compartiremos algunos caminos teóricos y prácticos que podrían abrirse a la luz de tal recorrido.

¹ Así da comienzo la reciente edición crítica de J. J. Ayán Calvo et al., *Contra las Herejías I*.

1. NUESTRO RECORRIDO POR LA TEOLOGÍA DE IRENEO

Hemos querido estudiar cómo actúa el Espíritu Santo en la humanidad de Jesús, del nacimiento a la muerte a partir de la teología de Ireneo. Desde el convencimiento ireneano de que -en verdad- su carne es nuestra carne, pensamos que la antropología sería un camino privilegiado para adentrarnos en la humanidad de Cristo y la presencia actuante y transformadora del Espíritu en Él, Verbo encarnado.

¿Puede, entonces, la antropología sustentar que la acción del Espíritu Santo sea constitutiva de lo humano sin disminuir la autonomía propia de Dios y sin deslizarnos en un sutil panteísmo? Si así fuera, ¿cómo releer la unción del Jordán?

Junto a la antropología dinámica de Ireneo, el crecimiento o progreso y la unidad han sido claves irrenunciables. Iniciáramos por dónde iniciáramos el estudio de la teología ireneana, siempre topábamos con la unidad como categoría epistemológica, como *logos* que ordenaba pedagógicamente cada elemento²: un solo Dios trino, un solo Padre, un solo Hijo, un solo Espíritu, una sola humanidad, un único proyecto de salvación.

Dicho así parecería algo obvio, pero nada más lejos del entorno gnóstico del siglo II y de la multiplicidad de filosofías y maestros retóricos de este momento: mundos e inframundos, categorías de ser humano, etc... Más aún, nos atreveríamos a decir que sigue sin ser el planteamiento habitual de la teología hoy.

Así, creemos haber dado respuesta a las tres preguntas de las que partíamos:

- Desde la teología ireneana, no podemos hablar de humanidad propiamente, sin el dinamismo del Espíritu Santo constituyéndola como tal desde la creación, en un asemejamiento continuo hasta el Padre.
- Si la encarnación fue verdadera, también Cristo, el Ungido, fue creciendo en su humanidad, dejándose transformar progresivamente por el Espíritu hasta la plenitud final.

² No nos sorprendió que el Papa Francisco declarara a San Ireneo de Lyon el 37º Doctor de la Iglesia con el título de *Doctor Unitatis*. La unidad que procuró en la Iglesia creando puentes de diálogo cultural y religioso refleja también la unidad con que percibía al Dios trino, a la realidad y al ser humano complejo y único. «Según Ireneo, no es lo fundamental la unidad de las prácticas que expresan la fe sino la unidad de la fe. Prácticas diversas no impiden la comunión, porque ésta no se fundamenta sobre ellas sino sobre la fe», J. J. Ayán Calvo-M. Aroztegi-P. de Navascués-A. Sáez, *Contra las Herejías I*, 41.

- Tal unción progresiva es -esencialmente- un camino de comunión y mezcla de Dios y lo humano. Primero en la unidad personal de Cristo, Verbo encarnado, y en Él y con Él, como primicia, en cada ser humano que libremente se vaya abriendo a la acción progresiva del Espíritu en su carne. Algo que lejos de quedar oculto se visibiliza en tres grandes señales: curar, luchar contra el mal y acoger el sufrimiento sin ceder a él.

Era necesaria una primera parte más conceptual y analítica donde establecer los fundamentos que después nos permitieran priorizar unas interpretaciones del texto ireneano y desechar otras. El capítulo 1 es esencial para identificar a Dios como Uno y Único, principio de todo, que permite afirmar que «en todo y por todo uno solo es el Padre, uno el Verbo y uno el Espíritu, así como la salvación es una sola para todos los que creen en Él» (AH IV 6,7). El pensamiento holístico y narrativo de Ireneo no fue óbice para dialogar con otros saberes y no rehusar el ejercicio intelectual especulativo, en contra de lo que a veces se ha podido decir. Como hará en las refutaciones a los diversos herejes, nuestro Doctor se imbuje de aquellos a quienes pretende confrontar y, quizá por eso, logra entrar hasta la raíz de su pensamiento, antes de rechazarlo.

La perspectiva que la bibliografía anglosajona nos ha brindado redimensiona la capacidad retórica y especulativa de san Ireneo. Su amplia visión le hizo darse cuenta de que no podía limitarse al argumentario escriturístico para evidenciar las carencias o errores filosóficos. Interpretar su pensamiento, especialmente en los libros I y II de *Adversus Haereses*, sin tener en cuenta su esfuerzo intelectual de búsqueda sin parapetarse en las verdades de fe, empequeñece la grandeza de este creyente y distorsiona su modo de adentrarse en el misterio de Dios. Negarnos nosotros a dialogar con corrientes de pensamiento ajenas al Evangelio sería un pésimo servicio a la teología y, lo que es peor, a la humanidad que sigue buscando querer comprenderse y encontrar el rostro de la trascendencia divina sin claudicar de la propia racionalidad.

«Conviene que nos ejercitemos» (AH II 28,1), sin duda alguna. Conviene no parapetarnos en la sencillez del evangelio para evitar pensar, para no buscar, para no intentar comprender el sentido de cuantas teorías y prácticas consideremos erradas y dañinas. Y en esto Ireneo es un ejemplo: optar por un lenguaje pastoral, más narrativo que analítico, no debe contraponerse al rigor intelectual, siempre que tal ejercicio no lo convirtamos en soberbia «que se aparte del amor que da vida al ser humano» (AH II 26,1). No vaya a ser que

a fuerza de repetir citas bíblicas o afirmaciones dogmáticas olvidemos la esencia de Dios, su bondad y amor por lo creado, y hagamos a Platón más religioso que nosotros mismos (cf. AH III 25,5).

Ireneo identifica cuatro atributos divinos: increado, simple, infinito y perfecto (acabado) que, en coherencia, tenemos que poder predicar tanto del Padre, como del Hijo y del Espíritu Santo. Creemos haberlo mostrado con diversos textos, lo que nos permite afirmar en él una teología intratrinitaria más avanzada de lo que algunos autores descubren. Confesar que el Verbo existe desde siempre con el Padre deja de ser una cuestión meramente especulativa cuando se convierte en argumento de su divinidad. Ahora bien, reconocer tal origen divino no nos obliga a tener que detallar el cómo, llegando a veces al absurdo. «No está en su mente quien promete describir lo indescriptible»; mejor sería «reservar a Dios aquellas cosas que nos superan» (AH II 28,6).

Lo mismo ocurre con la divinidad del Espíritu Santo que Ireneo confiesa sin ambages, punto esencial para nuestro estudio ya que, de no ser así, tendríamos que interpretar de un modo muy distinto la teofanía del Jordán o cuál es el poder por el que Jesús cura y expulsa demonios. Si aplicamos los criterios de divinidad previos y aceptamos que no hay posibilidad de seres intermedios, el Espíritu es Dios o es creatura. Y, a nuestro modo de ver, incluso en textos más binitarios que trinitarios, Ireneo no puede situarse ni en el monarquianismo ni entre los modalistas. Efectivamente, para Ireneo el Espíritu Santo es creador y no creado, eterno, uno y simple.

Por otro lado, este esfuerzo inicial por determinar lo que define a Dios, nos ofrece un criterio claro para saber lo que no-es-dios: lo creado, compuesto, complejo y en proceso (sin terminar), con un principio y un fin. Cuestión esencial que exige un profundo convencimiento de la unidad personal -comunidad- de Cristo para salvaguardar su divinidad y su verdadera encarnación. Esta es su singularidad salvífica: hacer realidad en su propia persona la obra que Dios espera que se dé en cada uno de nosotros. Por eso, la encarnación entendida como proceso y no como un momento puntual es ya el inicio de la recapitulación en Cristo: «al final de los tiempos, el Hijo de Dios manifestó la semejanza hecho hombre, asumiendo en sí el antiguo plasma» (AH IV 33,4), para que «no fuese hecha ninguna otra criatura diversa de aquella» (AH III 21,10).

Tal unidad cristológica no es solo garantía para la persona de Jesús, sino que inicia también la comunión humano-divina a la que somos llamados por creación. Es lo que hemos

llamado «doble movimiento salvífico»: «Se hizo hombre entre los hombres, para unir el fin con el principio, es decir, al hombre con Dios. A fin de que, habiendo el hombre abrazado al Espíritu de Dios, entre en la gloria del Padre» (AH IV 20,4).

Este abrazo de la humanidad con el Espíritu en el Verbo hecho hombre vuelve a recordarnos la necesidad de una mirada trinitaria permanente, pues siempre y en todo son el Padre, el Hijo y el Espíritu quienes operan. Mirada que, a nuestro entender, Ireneo tiene claramente integrada, aunque no con una terminología técnica o precisa que, por otro lado, si somos sinceros, tampoco garantiza acercar más y mejor el misterio al mundo al que servimos.

Ireneo propone múltiples imágenes y nombres poblando un rico campo semántico pneumatológico: Sabiduría de Dios, Manos del Padre, Rocío, Lluvia, Agua, Semen de vida... Todas son imágenes que remiten, a nuestro entender, a algo que se dona (dinámico) y da vida, es el Espíritu que se nos da desde la creación. Algunas de ellas son cuanto menos arriesgadas pero nos permiten abrir una nueva visión de la antropología ireneana y la posible presencia operante del Espíritu en todo ser humano.

De nuevo la unidad como categoría articula en el capítulo 2 su propuesta antropológica, claramente deudora de la visión bíblica y de culturas cercanas como la mesopotámica o la sumeria: *ru^ah*, *nepeš* y *bāsār*. Tres dimensiones con suficiente riqueza -y también cierta ambigüedad polisémica- como para expresar la totalidad y unicidad del ser humano. Esta «mezcla y unión» (AH V 6,1) de tierra y poder dinámico (*virtus/δύναμις*), que recibe el soplo vivificador de Dios, conforma la *plasis Dei* (Dem 11), hace al ser humano perfecto, acabado (AH V 6,1). Tal unidad y unicidad antropológica impide que Ireneo contemplara la posibilidad de dos creaciones como sí hicieron otros teólogos (Orígenes, por ejemplo, siguiendo a Filón), ni varios tipos de ser humano en una supuesta graduación de perfección espiritual.

Por tanto, la huella dinámica de la acción del Espíritu creador en el ser humano nos constituye como tal. Creciente y progresiva como es, en la medida de la apertura libre y confiada de cada persona, esta donación no excluye la novedad que recibiremos en Cristo como Espíritu de filiación o de adopción (cf. AH V 18,2). Y así se entrelaza tanto el crecimiento propio de lo humano como la progresiva donación del Espíritu. Lo que nos lleva a la siguiente pregunta: ¿Y en la humanidad de Cristo?

Posiblemente, si preguntamos a creyentes sin especial formación teológica en qué momento recibe Jesús el Espíritu Santo, muchos se referirían al Jordán. Ahora bien, quizá estos mismos tampoco durarían en afirmar que desde el momento de la concepción ese Niño ya estaba lleno del Espíritu. No en vano, aunque no hay un solo pasaje neotestamentario que hable de la unción desde el seno materno, el título de Mesías-Ungido se proclama desde el primer anuncio de los pastores en Belén. ¿Cómo podemos resolver, a la luz de la teología de Ireneo, esta aparente contradicción?

Para ello, la parte II de nuestro trabajo se focaliza en el misterio de la encarnación, en Cristo Dios y hombre. Primero, clarificamos cómo entender la unción, lejos de una acción puntual por importante que sea, en línea con autores como W. Kasper que entienden la unción como la gracia presente en la naturaleza humana en virtud de su unión con Dios. En nuestro caso, partiendo del desarrollo bíblico del término, tomamos la definición de E. Romero-Pose:

«Con el término "unción" queremos indicar la acción del Espíritu que no destruye, ni suplente, ni quita el carácter creatural a la carne histórica, sino que la abre a la obediencia y compañía»³.

En palabras de Ireneo se podría simplificar y completar aún más: el Padre es el que unge, el Hijo es el unguido y «la unción es el Espíritu» (AH III 18,3). Afirmación que ayuda a despejar también otras posiciones confusas, como afirmar que en realidad es el mismo Verbo el que unge de divinidad la carne de Jesús. No es así para Ireneo. La impronta trinitaria de su teología es permanente y la diferenciada misión que Padre, Hijo y Espíritu desempeñan, también.

Con Agustín decimos que «es un absurdo muy grande creer que sólo a la edad de treinta años (esta edad tenía cuando fue bautizado por Juan) recibió el Espíritu Santo»⁴. Y, sin embargo, es un absurdo que se mantiene en la teología y en la interpretación del pasaje del Jordán con cierta frecuencia. ¿Cómo entender entonces ese momento de especial densidad en la vida de Jesús?

Para ello, en la parte III, hemos puesto en diálogo el texto de Ireneo con el texto bíblico y la exégesis actual. Nos hemos ayudado de la antropología cultural, concretamente en lo que

³ E. Romero-Pose, *Anotaciones*, 92.

⁴ *De Trinitate*, XV 26,46, en *Obras de san Agustín V*, 931.

se refiere al entramado cultural y de creencias sobre espíritus y posesiones que impregna a las sociedades mediterráneas de los primeros siglos. Como dijimos al principio, en ningún momento quisimos hacer un trabajo histórico o una suerte de arqueología ireneana. Al contrario: buscamos recuperar intuiciones profundas de su teología que quizá quedaron ocultas en el transcurrir de la historia frente a otras opciones también legítimas, como otra posible lectura que pueda abrir nuevos caminos de vida en el pensamiento teológico y en la vida de la Iglesia hoy.

En el capítulo 4, tomar en serio la encarnación como proceso salvífico nos ha encaminado hacia la teofanía del Jordán con otra perspectiva: Jesús, Hijo de Dios encarnado, iba creciendo, progresaba, se fortalecía y la gracia de Dios (χάρις Θεοῦ) estaba con Él (cf. Lc 2,40.52). Paradójicamente, adentrarnos en los textos ireneanos del Jordán desde aquí nos ha llevado a resituar la escena pasando a un segundo plano de modo las polémicas habituales y tomando mayor realce la presencia trinitaria que confirma la identidad y misión de Cristo.

Si bien es cierto que podríamos no identificar esta gracia con la *dynamis* del Espíritu Santo, ¿cómo entender entonces tal presencia? Evidentemente, tal proceso afecta a la humanidad de Cristo, no al Verbo que asume dicha carne. Carne que, desde el análisis antropológico realizado, no es otra que la nuestra (la única que hay) y que es dinamizada por el Espíritu Santo desde su inicio creacional en el seno materno.

Tener en cuenta las categorías culturales nos permite ver a Jesús en su contexto como un hombre espiritual, elegido por el Espíritu Santo (espíritu protector central para el pueblo hebreo) que le acompaña en la misión encomendada, reconociéndolo y confirmándolo como Hijo querido del Padre. Leer el Jordán y las tentaciones desde un esquema clásico de experiencia iniciática o vocacional, no solo no resta valor teológico a la perícopa sino que lo profundiza al contextualizarlo. Y lo que es más importante para nuestro estudio, lo hace perfectamente compatible con la lectura ireneana y las categorías culturales de la época, a la vez que las rebasa. La escena del Jordán es una teofanía trinitaria que visibiliza el misterio salvífico iniciado con la encarnación (cf. AH III 17,1) que ya operaba en la carne de Cristo de manera oculta (cf. AH II 22,4) y por eso posibilita que nosotros, al reconocerlo, vayamos acogiendo también en nuestra carne que es la suya, «la abundancia de su unción» (AH III 9,3).

Si en el Jordán se nos revela la identidad profunda de Cristo, en el desierto se nos muestra el modo de ser quien es: contra el enemigo de la naturaleza humana, este siervo,

nuevo Adán, responde desde la humildad libre y obediente que desconcierta y desenmascara la mentira de Satanás. El amplio espacio que Ireneo da a las tentaciones (más que a comentar la propia escena del bautismo) nos da idea de la importancia que él intuyó que tenía esta dinámica.

Podríamos decir que la fidelidad de Jesús al querer del Padre y su docilidad como Hijo al Espíritu que va creciendo en su carne se expresa desde el inicio en esta oposición clara ante el espíritu del mal: todo espíritu que busca atar y anular al ser humano. Comienza con las tentaciones del desierto pero acompañará permanentemente su caminar hasta la cruz.

¿Podríamos encontrar alguna otra señal que verifique esta especial y progresiva unción de Jesús a lo largo de su vida histórica? En el capítulo 5, desde la visión de Ireneo, destacamos tres: junto a la lucha contra todo mal que acabamos de ver, estaría la capacidad para curar y expulsar demonios y la capacidad para soportar libremente el sufrimiento sin dejarse vencer por él.

Se podría objetar que tales acciones son propias del Hijo que se encarna. Y lo son. Sin embargo, desde el pensamiento ireneano, podemos matizar y distinguir mejor la diversidad trinitaria actuando: solo siendo el Hijo sujeto de esta humanidad es posible una apertura tan libre y tan transparente a la acción de Dios. Pero es su humanidad -que es la nuestra- la que debe llevar a cabo por sí misma este proceso de obediencia amorosa al plan del Padre, en continuo asemejamiento a la imagen por la que fuimos creados. Algo que solo es posible en la medida que se fue dejando habitar por el Espíritu Santo, en un abrazo y familiaridad cada vez mayor de lo humano y lo divino.

En cuanto Dios, el Verbo salva haciendo todo en favor del ser humano dañado y caído y siempre obra de arte en manos del Padre (cf. AH IV 8,2). Y en cuanto hombre se expresa -entre otras cosas- curando dolencias, liberando ataduras, asumiendo la persecución y el sufrimiento que suele acarrear enfrentarse a quien atenta contra la vida. Desde aquí no es extraño que la figura del siervo sea un lugar común para Ireneo: sus heridas, su pasión, se convierten en fuente de liberación y sanación para otros (cf. Dem 25).

Dejar que el Espíritu de Dios invada nuestra carne, nuestros pensamientos, acciones, decisiones, criterios..., posibilita y hace realidad el Reino. Esa fue la transparencia de la humanidad habitada de Jesús y, por ello, también un modo de donar su Espíritu a cada uno

de aquellos con los que se encontraba. Jesús hacía Reino siendo Él mismo y liberando a cada persona necesitada de dignidad, de vida, de comunión con Dios.

Estas son las grandes señales de su carne progresivamente ungida por el Espíritu, creciendo hasta la plenitud final donde se entrega la vida en libertad y por amor, las dos insistencias repetidas de Ireneo. Librementemente y por amor Jesús entra en la Pasión, en verdadera fragilidad, confiado únicamente en el Padre pero sin certeza alguna de a qué le conducirá. Porque, ciertamente, el sufrimiento y el abandono son siempre ocasión de una gran tentación: desesperar no solo de Dios sino también del ser humano. Y, por lo mismo, son también oportunidad de crecimiento progresivo.

2. CAMINOS ABIERTOS DE LA MANO DE IRENEO

La riqueza de Ireneo no se agota aquí. Como ocurre con cualquier camino que merezca la pena siempre apuntará nuevas posibilidades, nuevas rutas sin explorar. Pero quisiéramos señalar al menos algunas que a nosotros nos parecen fundamentales hoy:

2.1 La carne es sagrada

Ireneo nos reconcilia con la fragilidad y torpeza de lo humano, de la carne, de lo material y corporal. Y no lo hace como condescendencia ante tanta debilidad asumida por Dios. Lo hace porque sitúa la huella de Dios en el ser humano en esa misma humanidad caduca, no en el alma como otras teologías y mucho menos fuera de la historia en un segundo momento glorioso tras la resurrección, tema que excede nuestro actual estudio. Pues la carne nunca existe por sí sola, del mismo modo que tampoco el alma sola o el espíritu por sí mismos son una persona completa (cf. AH V 6,1). Pensar a Dios *mezclándose* continuamente con lo humano es, quizá, la gran confesión de fe ireneana y el prisma que da un color nuevo a todos los demás tratados.

La teología de Ireneo (y no solo su antropología) ofrecen un camino sumamente poderoso para recuperar la corporalidad como tierra sagrada, *locus* epifánico, justamente porque no se limita a describir al ser humano de un modo u otro, sino que esta mirada se

sustenta y crece por el modo en que entiende a Dios. Y desde ahí, podríamos resignificar todo lo nuestro, tan material y limitado como preñado de Espíritu: la sexualidad, el trabajo, el modo de relacionarnos, nuestras frustraciones y alegrías, lo que nos encoge y lo que nos hace crecer. Porque en todo ello, siempre y unitariamente, siendo la persona completa la que vive (carne, alma, espíritu) todo pasa por la concreción de nuestra temporalidad corporal.

Ireneo conocía la corriente bíblica que fue adhiriendo un sentido peyorativo a la carne como *lo-que-no-es-dios*. Sin embargo, no sólo no fomenta dicha línea, sino que insiste en que el ser humano está constituido en sí mismo *por-lo-de-Dios*, tal como aparece también en los primitivos relatos creacionales mesopotámicos. Más allá de elegir un modelo antropológico dicotómico o tricotómico, creemos que hay una doble convicción en Ireneo que necesitamos recuperar: el ser humano es una unidad dinámica indisoluble y en ningún caso hemos de alejarnos de nuestra humanidad (de nada de lo humano) para acercarnos a Dios. Al contrario.

¿Hemos hecho la opción por una mirada amable y positiva a la carne en nombre del Dios de Jesús?, ¿proclamamos sin ambigüedades una teología de la fragilidad que lejos de resguardarnos en nuestras impotencias nos lanza humildemente, confiados en la fuerza transformadora de Dios que nos habita y recrea continuamente?

2.2 El valor de la unidad

Quizá Ireneo pase a la historia por su carácter pacífico y pacificador y sus dotes para generar unidad entre el pensar y el hacer, el creer y el vivir, entre los diversos modos de entender la Iglesia. Pero teológicamente también merece el nombre de Doctor de la unidad: es una súplica por no dividir a Dios, ni a la historia, ni al ser humano en ella.

No lo consideremos algo obvio pues ni era la opción unánime en su tiempo ni lo es ahora; no lo fue entre las diversas teorías gnósticas y tampoco entre los cristianos de su época. El problema es que estas divisiones teóricas terminan arrostrando separación y gradaciones morales de cara a una supuesta perfección y a la capacidad para acoger a Dios.

Si dividimos a Dios terminamos domesticándolo, perdemos el misterio. Pedagógica y teológicamente necesitamos fragmentar en tratados nuestro saber sobre lo divino pero quizá necesitemos recuperar un criterio de unidad y unicidad en Dios que revele nuestros propios

excesos o nuestra dificultad para reconocer que en nuestro ejercicio intelectual hay mucho más de fe que de evidencia, de propuesta que de seguridad. Y no pasa nada.

Si dividimos la historia y volvemos a planteamientos dualistas -aunque sutiles- entre historia profana e historia de salvación, volvemos a expulsar a Dios de nuestra carne, de nuestra cotidianeidad, la única que existe.

Si dividimos al ser humano o a la humanidad al modo gnóstico o similar estamos anulando el poder creador de Dios, la dignidad e igualdad básica de todo ser humano por el simple hecho de existir, pues «todo ser humano, en cuanto humano, es plasma de Cristo, aunque ignore a su Dios» (AH IV 36,6). Introducir el dinamismo madurativo del ser humano y la progresión de la acción de Dios por su Espíritu en nuestra carne podría ser un nuevo camino para integrar la presencia constitutiva del Espíritu Santo en todo ser humano y la novedad del don que reciben los cristianos del Resucitado en el bautismo. Aunque nuestro estudio ha optado por dejar fuera el sentido de la resurrección y de pentecostés, nos parece esencial que la interpretación que nosotros proponemos de Ireneo permita dar continuidad con coherencia interna al misterio del Espíritu Santo y la vida de cuantos creen en el Resucitado.

¿Realmente cultivamos esta vivencia unitaria de Dios que actúa en la única humanidad y la única historia que existen, sin grados de perfección? Si fuera así, ¿cabría seguir formulando que hay servicios, lugares y ministerios reservados a unos seres humanos frente a otros por una supuesta adecuación natural insalvable?

2.3 Creación, pecado y salvación

Ireneo nos devuelve una visión positiva de la creación, de la historia y, particularmente del ser humano, «creado por Dios libre y señor de sí» (Dem 11). Conoce las limitaciones y el pecado, la lejanía con Dios y sus consecuencias, pero admirar a un Dios sabio y artesano conlleva también el asombro por su obra. El pecado tiene su lugar en lo humano, pero en ningún caso debería ocultar y mucho menos suplir la centralidad del proyecto salvador de Dios. Estaríamos abaratando la riqueza de la encarnación de Cristo, supeditada a la necesidad de redención y no fruto libre y gratuito de la promesa salvífica del Padre.

En ocasiones pareciera que algunas teologías de la creación son justificaciones teológicas para asegurar una especie de estatus del Creador sobre sus criaturas, pero pocas veces convierte nuestro origen en las manos de Dios en una categoría de sentido para el ser humano y para todo lo creado. Ireneo consigue entrelazarlo todo de tal modo que, aunque en ocasiones pueda parecerse ambiguo, nos adentra en una necesaria visión del plan salvador de Dios que vincula el principio y el fin, creación y escatología. ¿Cuál es ese nexo interno? El querer de Dios, su voluntad amorosa que no sólo propone un camino, sino que se hace uno con nosotros al caminar. Ireneo estaba convencido (algo no frecuente en su época) de que el paso de tiempo no conlleva necesariamente el deterioro ni la lejanía con una supuesta plenitud inicial. Al contrario: es un tiempo y un espacio que se nos regala como oportunidad para desplegar con la mayor fuerza posible la vida y la identidad recibida.

Su modo de concebir la creación del ser humano a imagen (Hijo) y semejanza (Espíritu) divina, imprime una potencialidad que en ningún caso se pierde. Contemplar al Espíritu Santo embelleciendo lo humano en una continua unción progresiva es una fuente de esperanza en la capacidad humana recibida por pura gracia y una llamada a la necesaria libertad humana para que coopere en perfecta sinergia. Evidentemente, el pecado afecta a lo que el ser humano es y al modo en que caminará en la historia. El pecado como ruptura y lejanía con Dios rompe también con lo que cada uno es en lo más profundo. Pero para Ireneo el pecado nunca podrá alterar la constitución creacional, el dinamismo potencial que llevamos dentro y que no es más que esa *virtus* divina acrecentándonos y asemejándonos a Dios. ¿Prevalece en nosotros esta mirada positiva a la capacidad creacional de todo ser humano para crecer y embellecerse caminando hasta Dios y, por tanto, hacia su propia plenitud, especialmente en momentos de mayor fragilidad o carencia?

2.4 El abrazo de lo humano y lo divino

Ireneo permite recuperar a Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, desde una unidad que apela a la familiaridad entre lo humano y lo divino, a la comunión, al abrazo de ambos en el Espíritu (cf. AH IV 20,4). La imagen es de tal plasticidad que todos podemos entenderlo y podría facilitar una argumentación teológica más actualizada e inculturada hoy, en lugar de otros planteamientos más analíticos y ontológicos. Una soteriología que parte de

una cristología enraizada con naturalidad en la antropología bíblica y que al expresarse trinitariamente da cabida espontáneamente al Espíritu Santo.

Es este «doble movimiento salvífico» que junto a la unidad de lo humano y divino en la persona de Cristo inicia directamente y sin confusión la unidad de la carne y el Espíritu en el ser humano: «No ven que el mismo Verbo Unigénito que siempre está presente en la humanidad *uniéndose y mezclándose* con su creatura según el beneplácito del Padre y haciéndose carne es el mismo Jesucristo nuestro Señor» (AH III 16,6).

Esta mirada de Ireneo a la humanidad de Cristo y la nuestra podría aportar un plus de sentido a la seriedad con que tomamos cada decisión u omisión en nuestro caminar histórico. Así fue para Jesús y así es para nosotros. Podríamos hablar de una necesaria escatologización de la vida cotidiana cuando creemos realmente que la comunión de lo humano y lo divino ya ha comenzado y camina haciendo historia, sin saltarse ninguna etapa, al ritmo que somos capaces de llevar, como un baile acompasado hacia el final. Por eso, aprenderíamos a relativizar el presente y a la vez acogeríamos el peso de eternidad que gesta. Una escatología que como ya intentó hacer el Concilio Vaticano II no reposa sobre el temor al castigo sino sobre la esperanza de aquello que amamos y deseamos y que ya hemos comenzado a saborear aquí y ahora.

¿Podremos fiarnos más del Espíritu Santo, Dios de Dios, que nos llama y empuja desde dentro para que vayamos siendo progresivamente cada vez más espirituales (más del Espíritu) sin dejar ni por un momento de amar nuestra carne que es la de Cristo? ¿Saber que ya se inició en Cristo esta comunión de lo humano y lo divino para cada uno de nosotros podría lanzarnos con mayor pasión a vivir la historia en plenitud, sabiendo que Alguien nos espera en un abrazo definitivo?

2.5 Somos carne de Su carne

Ireneo adentra nuestra humanidad en la de Cristo, pues somos carne de Su carne y en él la nuestra ya ha iniciado su transformación. Se trata de ir mucho más allá de contemplar a Cristo como un ejemplo moral o referencia ética: es primicia de nuestra liberación, de nuestra plenitud. Y, justamente porque en el Verbo encarnado es la fuerza del Espíritu Santo la que está llamada a fecundar su carne, este camino se abre como posibilidad real para todos. Si tomamos en serio la encarnación y las premisas teológicas de Ireneo, la humanidad de Cristo

también tuvo que ser santificada o ungida y esto solo puede hacerse, con verdad, progresivamente. Es decir, ni siquiera en Cristo recibir el Espíritu Santo supone dar por concluido el proceso de santificación: lo inicia entrelazado con su humana libertad.

¿Cómo no enriquecería la antropología teológica y la cristología una forma de entender al ser humano desde su esencia más profunda, íntimamente vinculado a Cristo y éste verdaderamente humano? Pues «si no se ha hecho lo mismo que éramos nosotros, ¡poco importa que haya padecido y sufrido!» (AH III 22,1). Si su humanidad difiere de la nuestra, ¡poco importa todo lo demás! La cuestión es que Ireneo nos obliga a adentrarnos en esta identificación con una fuerza que nos puede llegar a incomodar, incluso. Algo de nosotros - esencialmente nosotros- ya ha sido asumido por Dios, es carne del Hijo, está habitado dinámicamente por su Espíritu.

Con frecuencia, incluso entre las perspectivas más amables, acaba imponiéndose el eco de Rm 7,14 como un aviso inquietante: siempre la carne acaba siendo enemiga del Espíritu, hay que elegir. Texto paulino que, por cierto, solo aparece citado en la obra de Ireneo una vez y justamente para prevenir del peligro de rechazar la *Salus Carnis*:

«[El pecado] gravó al hombre que tenía en sí el pecado, revelando que era reo de muerte (Rom 7,14-24); pues siendo espiritual la Ley (Rom 7,14), sólo puso al desnudo el pecado (Rom 7,7) pero no lo mató; porque el pecado no dominaba sobre el Espíritu, sino sobre el hombre» (AH III 18,7).

Ninguno de nosotros somos el Hijo hecho carne; en ninguno de nosotros se da la hipóstasis crística ni su libertad obediente sin fisuras. Pero todos nosotros compartimos la misma carne que asumió el Hijo y que fue madurando el Espíritu; y en todos está dispuesto a actuar este mismo Espíritu Santo cuya acción nos constituye por creación. ¿Hasta qué punto tomamos en serio esta verdad en todo ser humano, más allá de su modo de vida y su confesión de fe?

2.6 Recuperar al Espíritu

Ireneo intuye la vida dinámica del Espíritu y la expresa de mil modos distintos siempre adherida al Hijo y al Padre, a la historia, al ser humano. Con razón podríamos llamarle primer pneumatólogo de la teología o mejor aún, mistagogo del Espíritu Santo. Porque en su incipiente pneumatología no prima la terminología precisa o articulada sino la convicción

profunda de necesitar ser conscientes de tal dinamismo divino en todo lo creado y, especialmente, en la humanidad. Porque sin su presencia operante no hay propiamente ser humano. Porque con Él lo humano crece y se perfecciona, se plenifica, se *precioso* (cf AH V 16,2), es más humano y, por tanto, más semejante a Cristo, en esa comunión tan libre que mezcla lo humano y lo divino sin que cada cual deje de ser lo que es.

Necesitamos una pneumatología que impregne la teología y la vida real de la Iglesia. Una pneumatología que sepa más a misterio, a dinamismo, a soplo vital y que por lo mismo no pretende ocupar el lugar de otros sino potenciar lo que otros son, ya lo apliquemos a cada uno de los tratados teológicos, ya lo hagamos con las personas y proyectos que están en nuestra vida. Con la mirada de Ireneo al Espíritu no es posible ni necesario hablar de *sobrenatural* (se utilice esta terminología o se utilicen otras más sutiles) porque lo propio del Espíritu es más bien *en-natural*.

Es esta una tarea ya iniciada por diversos teólogos y teólogas y que, aun así, sigue siendo un reto acuciante. ¿Partir de esta convicción podría enriquecer los procesos espirituales, vocacionales y de acompañamiento dentro y fuera de la Iglesia y hacer de los creyentes hombres y mujeres que verdaderamente se saben uno de tantos, caminando entre ellos, sin más mérito o supremacía que amar y saberse amado? ¿Encontraremos la suficiente libertad para abrir nuevas propuestas terminológicas y argumentos entendibles para las diferentes sensibilidades y culturas actuales, sin perder rigor ni pasión por desvelar las sutiles trampas que acechan al Evangelio y la vida del Espíritu?

2.7 Ungidos progresivamente por el Espíritu

Tal como hemos desarrollado a lo largo de estas páginas, poder hablar de una unción progresiva nos permite desplegar unitaria y articuladamente una cristología más trinitaria, una pneumatología más soteriológica y una antropología más teologal, no sólo teológica.

Ireneo nos ayuda a identificar las señales de quien se deja ungir por el Espíritu en un continuo acostumbramiento mutuo: hará el bien, curará todo aquello que en lo humano esté dañado, se enfrentará a cuantos espíritus quieran atezar la libertad y dignidad humana y, por esto mismo, acogerá el sufrimiento que acarreará con la serenidad de quien lo asume libremente y por amor.

Esta es para Ireneo la razón por la que Dios se encarna: para luchar a favor de la humanidad, venciendo y destruyendo al enemigo del ser humano (cf AH IV 24,1). Esta podría ser también para nosotros la razón de nuestra confesión de fe y nuestro seguimiento: luchar a favor del ser humano, especialmente de aquellos más maltratados y dañados por el mal, desbrozando toda atadura que libere el soplo inicial del Espíritu Santo que sigue clamando en cada persona. A veces tan levemente que se hace imperceptible, pero siempre presente esperando desplegarse desde la libertad de quien lo reconoce y elige. Si bien podríamos decir que el pecado contra el Espíritu Santo es negarlo y no dejarnos guiar por Él, la consecuencia primera sería pactar con otros espíritus que no son de Dios, ya sea porque ponemos nuestra vida a su servicio o porque nos mantenemos inertes ante el mal que ahoga a otros seres humanos.

Porque «Dios de nada necesita» (AH IV 17,1): ni nuestra entrega, ni nuestro servicio, ni nuestro sacrificio. Y si algo pide es para darnos la oportunidad de vivir, de dar gloria a Dios al descubrirnos siendo esa mejor versión de nosotros mismos, carne entreverada de su Espíritu. ¿Hasta cuándo seguiremos separando la vida espiritual del compromiso con la vida más dañada, entendiendo que luchar contra el mal en cualquiera de sus formas es una señal privilegiada de haber acogido la unción en nuestra vida? ¿Creeremos, al fin, dando mayor centralidad al Espíritu en nuestra vida, que la salud que ansiamos solo puede nacer, cabalmente, abrazando nuestra propia carne débil y en proceso que previamente ya ha sido abrazada por Dios? ¿Podrá reconciliarnos con una teología del seguimiento cuyo único reclamo sea crecer en libertad y amor y no en méritos ante Dios y los hombres?

Quisiera que la última palabra no fuera mía. Ni siquiera dirigida a san Ireneo. Que la convicción de una unción progresiva en Cristo nos abra a la esperanza de crecer también nosotros, cada vez más, en apertura a este Soplo divino que nos acrecienta hasta el Padre. La razón es sencilla:

Se llama Jesús.

Se llama como nos llamaríamos

Si fuésemos, de verdad, nosotros⁵.

⁵ P. Casaldáliga, *Al acecho del Reino. Antología de textos 1968-1988* (Madrid: Endymion, 1989), 332-333.

B

Bibliografía

1. FUENTES

1.1 San Ireneo de Lyon: Ediciones críticas y traducciones

- Irénée de Lyon. *Contre les Hérésies. Livre IV*, t. I-II, ed. Adeline Rousseau, SC 100, 1-2. Paris: Cerf, 1965.
- _____. *Contre les Hérésies. Livre V*, t. I-II, ed. Adeline Rousseau – L. Doutreleau – C. Mercier. SC 152-153, Paris: Cerf, 1969.
- _____. *Contre les Hérésies. Livre III*, t. I-II, ed. Adeline Rousseau – L. Doutreleau, SC 210-211. Paris: Cerf, 1974.
- _____. *Contre les Hérésies. Livre I*, t. I-II, ed. Adeline Rousseau – L. Doutreleau, SC 263-264. Paris: Cerf, 1979.
- _____. *Contre les Hérésies. Livre II*, t. I-II, ed. Adeline Rousseau – L. Doutreleau, SC 293-294. Paris: Cerf, 1982.
- _____. *Contra las herejías (Adversus Haereses) I-V*, Jesús Garitaonandia Churruca. Sevilla: Apostolado Mariano, 1994-1999.
- _____. *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, ed. preparada por Carlos Ignacio González, (Conferencia del Episcopado de México, 2000). Accesible en <https://mercaba.files.wordpress.com/2007/10/contra-los-herejes.pdf> (consultado 13/07/2022).
- _____. *Contro le eresie I*, ed. Augusto Consentino. Introduzione de Anche Belli. Roma: Città Nuova, 2009.
- _____. *Contra las Herejías I*, ed. Juan José Ayán Calvo, Manuel Aroztegi, Patricio de Navascués y Andrés Sáez. FuP 37. Madrid: Ciudad Nueva, 2022.
- Orbe, Antonio. *Teología de San Ireneo. I. Traducción y comentario al libro V del Adversus haereses*. Madrid: BAC, 1985.
- _____. *Teología de San Ireneo. II. Traducción y comentario del libro V del Adversus haereses*. Madrid: BAC, 1987.
- _____. *Teología de San Ireneo. III. Traducción y comentario del libro V del Adversus haereses*. Madrid: BAC, 1987.
- _____. *Teología de San Ireneo. IV. Traducción y comentario del libro IV del Adversus haereses*. Madrid: BAC, 1996.

- Ireneo de Lyon, San. *Démonstration de la Prédication Apostolique*, ed. L. M. Froidevaux, SC 62. Paris: Cerf, 1959.
- _____. *The Demonstration of the Apostolic Preaching*, Armitage Robinson. London: S.P.C.K., 1920.
- _____. *Demostración de la predicación apostólica*, ed. Eugenio Romero Pose. FuP 2. Madrid: Ciudad Nueva, 1992.
- _____. *Démonstration de la Prédication Apostolique*, ed. Adeline Rousseau. SC 406. Paris: Cerf, 1995.

1.2 Otras Fuentes

- Agustín, *De Trinitate*. “Tratado sobre la Santísima Trinidad. Edición bilingüe”, en *Obras de San Agustín*. 2ª ed., tomo V. Madrid: BAC, 1956.
- Aristóteles. *Metafísica*. 2ª ed trilingüe. Madrid: Gredos, 1990.
- Atanasio. *Discursos contra los arrianos*. Madrid: Ciudad Nueva, 2010.
- Basilio de Cesarea. *De Spiritu Sancto* (PG 32, 67-218). *El Espíritu Santo*. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.
- Nicolás Cabasilas. *La vida en Cristo*, 4º ed. Madrid: Rialp, 1999.
- Cirilo de Alejandría. *Commentariorum in Ioannem* (PG 73, 9 – PG 74, 156).
- _____. *Commentarius In Lucam* (PG 72, 475-950).
- Cipriano de Cartago. *Obras de san Cipriano*. Edición bilingüe a cargo de Julio Campos. Madrid: BAC, 1964.
- Clemente de Alejandría. *Extractos de Teódoto*, en Francisco García Bazán. *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*, 229-247. Madrid: Trotta, 2003.
- Clemente de Roma. *Carta a los Corintios*. Homilía anónima (Secunda Clementis). FuP 4. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.
- Eusebio de Cesarea. *Historia Eclesiástica*. 2ª ed. rev. Madrid: BAC, 1997.
- Galeno. *Obras de Galeno*, ed. Lafont, Julio B. y Aníbal Ruiz Moreno. La Plata: Universidad Nacional de la Plata, 1947.
- Gregorio de Nacianzo. *Discursos I-XV*. FuP 28. Madrid: Ciudad Nueva, 2015.
- _____. *Discursos XXVII-XXXVI*. Madrid: Ciudad Nueva, 2019.

- León Magno. *Tomus ad Flavianum*, en Josepho Alberigo ed., *Conciliorum oecumenicorum decreta. Curantibus*. Bologna: Istituto per le scienze religiose, 1973, 77-82.
- Orígenes. *Homilías sobre el Evangelio de Lucas*. Madrid: Ciudad Nueva, 2014.
- _____. *Sobre los principios*. FuP 27. Madrid: Ciudad Nueva, 2015.
- _____. *Contra Celso*. SC 132. Paris: Cerf, 1967.
- _____. *Dial. Entretien d'Origène avec Héraclide*, ed. Jean Scherer. SC 67. Paris: Cerf, 1960.
- Daniel Ruiz Bueno. *Padres apologetas griegos*. 3ª ed. bilingüe completa. Madrid: BAC, 1954.
- Teófilo de Antioquía. *A Autólico*. FuP 16. Madrid: Ciudad Nueva, 2004.
- Tertuliano. *De resurrectione carnis* (PL 2, 791-886).
- _____. *El bautismo*. FuP 18. Madrid: Ciudad Nueva, 2006.
- _____. *Liber Adversus Hermogenem*. SC 439. Paris: Cerf, 1999 (PL 2, 196-238).
- _____. *Liber Adversum Praxean* (PL 2, 153-196).

2. INSTRUMENTOS DE TRABAJO

2.1 Magisterio

- Catecismo de la Iglesia Católica*. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 1992.
- Concilio Ecuménico Vaticano II: Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid: BAC, 1993.
- Francisco. *Exhortación Apostólica Gaudete et exultate*. AAS 110 (2018): 1111-1161.
http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exultate.html, (consultado el 15 de Julio de 2022).
- _____. *Decreto del Santo Padre per il conferimento del titolo di Dottore della Chiesa a Sant'Ireneo di Lione*, Bolletino Sala Stampa della Santa Sede, 21.01.2022.
<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/01/21/0048/00099.html> (consultado el 15 de julio de 2022).

Placuit Deo. Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana, AAS 110 (2018): 427-436. <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/03/01/plac.html>, (consultado el 15 de Julio de 2022).

2.2 Diccionarios y Obras de consulta

Balz, Horst y Gerhard Schneider, eds. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, 2 vols. Salamanca: Sígueme, 1996-1998.

Benoit, André y P. Prigent, eds. *Biblia Patristica*. Paris: Ed. Du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975.

Berardino, Angelo di, ed. *Nuovo Dizionario patristico di antichità cristiane*, 3 vols., 2ª ed. Milano: Marietti, 2006-2008.

Bruce, Frederick Fyvie, I. Howard Marshall, A. Millard, J. Packer y D. Wiseman, eds. *Nuevo Diccionario Bíblico*. Barcelona: Certeza, 1982.

Coenen, Lothar, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, eds. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 4 vols. Salamanca: Sígueme, 1980-84.

Danker, Frederick William y Walter Bauer's. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Christian Literature*, 3º ed. The University of Chicago Press: Chicago and London, 2000.

Jenni, Ernst y Claus Westermann, eds. *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, 2 vols. Madrid: Cristiandad, 1978.

Kittel, Gerhard y Gerhard Friedrich. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XV vols. Brescia: Paideia, 1965-1988.

Kittel, Gerhard, Gerhard Friedrich and Geoffrey W Bromiley, eds. *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Michigan: Libros Desafío, 2002.

Lampe, Geoffre William Hugo, ed. *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1961.

Léon-Dufour, Xavier, dir. *Vocabulario de Teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1975.

Liddell, Henry George and Robert Scott. *A Greek-English lexicon. With a revised supplement 1996*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Rossano, Pietro, Gianfranco Ravasi y Antonio Ghirlanda, dir. *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Madrid: Paulinas, 1990.

Quasten, Johannes. *Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea*, Madrid: BAC, 1961.

Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española* (versión electrónica 23.5., actualización 2021), <https://dle.rae.es> (consultado el 15 de Julio de 2022).

Schwertner, Siegfried M. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, 3ª ed. Berlin: Walter de Gruyter, 2017.

2.3 Biblia:

Según Bible Works 10: BHT, LXX, Biblia de Jerusalén, Biblia del Peregrino.

3. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA POR ORDEN ALFABÉTICO

A

AAVV. *El Espíritu Santo en la Biblia. Cuadernos Bíblicos 52*. Estella: VD, 1987.

AAVV. *Se encarnó por obra el Espíritu Santo. 34 Semana de Estudios Trinitarios*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2000.

Elisa Luque Alcaide, ed. Actas del IX Simposio de Teología Histórica. *El Espíritu, memoria y testimonio de Cristo (a propósito de la «Tertio Millenio Adveniente»)*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1997.

Actas del XI Simposio de Teología Histórica. *La Encarnación*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2002.

Aguirre, Rafael, ed. *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*. Estella: EVD, 2002.

_____. ed. *El Nuevo Testamento en su contexto. Propuestas de lectura*. Estella: EVD, 2013.

Aland, Kurt. “Ψυχή”, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*, eds., Gerhard Schneider y Horst Balz, 2182-2189. Salamanca: Sígueme, 1998.

- Aland, Kurt y F. L. Cross, ed. *Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church. Oxford, 1955*. Berlin: Akademie-Verlag, 1957.
- Albertz, Rainer y Claus Westermann. “Ruah Espíritu”, en *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento II*, ed. por Ernst Jenni y Claus Westermann, 914-947. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Alby, Juan Carlos. “El silencio del Verbo según Ireneo”. *TyV LIV* (2013): 79-91.
- Alinei, Mario. “Metodologia per la costruzione di un lessico tematico”, en *Atti del I seminario di studi sui lessici tecnici greci e latini. Messina, 8-10 marzo 1990*, ed. Paola Radici Colace y Maria Caccamo Caltabiano, 31-45. Academia Peloritana dei Pericolanti: Messina, 1991.
- Altmann, Alexander. “Homo Image Dei in Jewish and Christian Theology”. *The Journal of Religion* 48, 3 (1968): 235-259.
- Álvarez, Ariel. “¿Por qué San Juan no relata los exorcismos de Jesús?”. *Mensaje* 56, 559 (2007): 218-221.
- Amo Usanos, Rafael. *El principio vital del ser humano en Ireneo, Orígenes, Agustín, Tomás de Aquino y la antropología teológica española reciente*. Roma: PUG, 2007.
- _____. “La carne habituada a portar vida (AH V 3,3). Aclaraciones al uso de zoé en la obra de san Ireneo”. *EE* 83 (2008): 425-455.
- Andía, Ysabel de. *Homo vivens. Incorrumpibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*. Paris: EAug, 1986.
- _____. *Homo Viator. Antropología del camino espiritual*. Madrid: BAC, 2017.
- _____. “L’Esprit-Saint, Échelle de notre Ascension vers Dieu (AH III 24,1) chez Irénée de Lyon et Basile de Césarée”, en *Saint Irénée et l’humanité illumine*, dir. E. Ayroulet, 169-193. Paris: Cerf, 2018.
- Angulo Ordorika, Ianire. “¿No habéis leído esta Escritura?” (Mc 12,10): *El trasfondo veterotestamentario como clave hermenéutica de Mc 12,1-12*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2019.
- Aparicio, Miguel. “El Espíritu de Jesús Mesías y la novedad de la historia. Perfil de cristología sinóptica del Espíritu”. *Mayéutica* 42 (1990): 325-481.
- Aroztegi, Manuel, ed. *La unción de la Gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a mons. Luis F. Ladaria, sj*. Madrid: BAC, 2014.

Arróniz, José Manuel. “La inmortalidad como deificación del hombre en San Ireneo”. *ScrVict* 8 (1961): 262-287.

_____. “La salvación de la carne en S. Ireneo”. *ScrVict* 12 (1965): 7-29.

_____. “El hombre *imagen y semejanza de Dios* (Gn 1,26) en S. Ireneo”. *ScrVict* 23 (1976): 275-302.

_____. “Categorías cristológicas en Ireneo de Lyon”. *ScrVict* 30 (1983): 196-202.

Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia I y II. *Credo in Spiritum Sanctum*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1983.

Arzubialde, Santiago. *Humanidad de Cristo, lógica del amor y Trinidad*. Santander: Sal Terrae, 2014.

Asensio, Félix. *Trayectoria teológica de la vida en el Antiguo Testamento y su proyección en el Nuevo*. Madrid: Instituto Francisco Suárez-C.S.I.C., 1968.

Awad, Najeeb George. “*The Holy Spirit Will Come upon You: The Doctrine of the Incarnation and the Holy Spirit*”. *Theological Review* 28/1 (2007): 23-45.

Ayán, Juan José. “La carne gloriosa de Jesucristo”. *RET* 60 (2000): 357-364.

_____. *La promesa del Cosmos. Hilvanando algunos textos de San Ireneo*. Madrid: San Dámaso, 2004.

_____. “Ungido antes del tiempo para ungir la creación. De Justino a Ireneo” en *La unción de la Gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre*, 5-19. M. Aroztegi, ed. Madrid: BAC, 2014.

Ayroulet, Élie, dir. *Saint Irénée et l’humanité illumine*. Paris: Cerf, 2018.

_____. “Le motif de la lumière dans la théologie et l’anthropologie de Saint Irénée”, en *Saint Irénée et l’humanité illumine*, 27-48. Paris: Cerf, 2018.

B

Badiola Saenz de Ugarte, José Antonio. *La voluntad de Dios Padre en el Evangelio de Mateo*. Vitoria-Gasteiz: ESET, 2009.

_____. ed. *Esperamos porque confiamos. En el 50 aniversario de la Facultad de Teología Vitoria-Gasteiz*. Vitoria Gasteiz: ESET, 2017.

Bailey, John Amedee. *The traditions common to the Gospel of Luke and John*. Leiden: Brill, 1963.

- Balthasar, Hans Urs von. *Gloria. Una estética teológica II. Estilos eclesiásticos*. Madrid: Encuentro 1986.
- _____. *Teodramática III. Las personas del drama: el hombre en Cristo*. Madrid: Encuentro, 1993.
- _____. *Teodramática IV. La acción*. Madrid: Encuentro, 1995.
- _____. *The Scandal of the Incarnation*. San Francisco: Ignatius Press, 1990.
- _____. *Spiritus Creator. Ensayos Teológicos III*. Madrid: Encuentro, 2004.
- _____. *El todo en el fragmento*. Madrid: Encuentro, 2008.
- Barbour, Ian G. “La naturaleza humana”, en Id., *Religión y Ciencia*. Madrid: Trotta, 2004. 417-461.
- Barnes, Michael René. “Irenaeus’ Trinitarian Theology”. *NV* 7, 1 (2009): 67-106.
- Bateman IV, Herbert W, Darrell L Bock and Gordon H Johnston. *Jesus The Messiah. Tracing the promises, expectations and coming of Israel’s King*. Grand Rapids: Kregel Publications, 2012.
- Beasley-Murray, U. *Jesus and the Kingdom of God*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1986.
- Behr, John. *Ascetism and Anthropology in Irenaeus and Clement*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- _____. “Irenaeus on the Word of God”. *StPatr* 36 (2001): 163–167.
- _____. *The Way to Nicaea. The Formation of Christian Theology*, vol 1. New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 2001.
- _____. *The Mystery of Christ. Life in death*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 2006.
- _____. “The Glory of Good: A living human being”, en *Saint Irénée et l’humanité illumine*, E. Ayroutlet, dir., 93-116. Paris: Cerf, 2018.
- _____. “The Pure One Opening the Pure Womb: Christology, Ecclesiology and Anthropology in St Irenaeus of Lyons”, conferencia impartida en *Irénée de Lyon ou l’unité en question. Colloque Scientifique International* (Lyon, UCLY, 8-10 octubre 2020), no publicada.
- Béjar, José Serafín. “Personas en gratuidad: La acción del Espíritu Santo”. *SALT* 108 (2020): 417-429.
- Benoit, André. *Saint Irénée. Introduction a l’étude de sa Théologie*. Paris: Société d’Études Latines de Bruxelles, 1960.
- Berger, Klaus. *Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2009.

- Bernabé, Carmen y Carlos Gil, ed. *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños*. Estella: EVD, 2008.
- Blanchard, Yves-Marie. “Le théologien et son oeuvre”, en Bernard Pouderon y Enrico Norelli, *Histoire de la littérature grecque chrétienne I*, 849-887. Paris: Cerf, 2013.
- Blas Pastor, Joaquín. “Deo nutriente”. *Hermenéutica de las imágenes conviviales en la teología de Ireneo de Lyon: de la creación al milenio*. Madrid: Universidad San Dámaso, 2014.
- _____. *Gustando a Dios*. Madrid: BAC, 2017.
- Bloch, Gérard. “El Espíritu de Elías reposa sobre Eliseo”, en *El Espíritu Santo en la Biblia*, AAVV, 8-10. *Cuadernos Bíblicos* 52, Estella: EVD, 1987.
- Bobertz, Charles A. y David Brakke, eds. *Reading in Christian Communities: Essays on Interpretation in the Early Church*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2002.
- Bobrinskoy, Boris. *El misterio de la Trinidad. Curso de teología ortodoxa*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2008.
- _____. “The Indwelling of the Spirit in Christ. *Pneumatic Christology in the Cappadocian Fathers*”. *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 28 (1984): 49-65.
- Bockmuehl, Markus. “The baptism of Jesus as *super-sacrament* of redemption”. *Theology* 115, 2, (2012): 83-91.
- Bordoni, Marcelo. “Instanze pneumatologiche di una cristología in prospettiva universale”, en *Parola e Spirito II. Festschrift S. Cipriani*, Cesare C. Marcheselli, 1017-1041. Brescia: Paidea, 1982.
- _____. *La cristología nell’orizzonte dello Spirito*. Brescia: Queriniana, 1995.
- _____. “El Espíritu Santo y Jesús. Reflexión bíblico-sistemática” en *Se encarnó por obra el Espíritu Santo. 34 Semana de Estudios Trinitarios*, 13-41. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2000.
- Bottéro, Jean and Samuel Noah Kramer. *Lorsque les dieux faisaient l’homme. Mythologie mésopotamienne*. Paris: Gallimard, 1993.
- Bovati, Pietro. *Così parla il Signore. Studi sul profetismo biblico*. Edizioni Dehoniane: Bologna, 2008.
- Bovon, François. *El evangelio según san Lucas I*. Salamanca: Sígueme, 1995.

- Briggman, Anthony, "Measuring Justin's Approach to the Spirit: Trinitarian Conviction and Binitarian Orientation". *VigChr* 63 (2009): 107-137.
- _____. "The Holy Spirit as the Unction of Christ in Irenaeus". *JThS* 61 (April, 2010): 171-193, <https://doi.org/10.1093/jts/flq037>.
- _____. "Re-evaluating Angelomorphism in Irenaeus: The case of Proof of the Apostolic Preaching 10". *JThS* 61 (October 2010): 583-595.
- _____. "Spirit-Christology in Irenaeus: A Closer Look". *VigChr* 66 (2012): 1-19.
- _____. *Irenaeus of Lyon and the Theology of the Holy Spirit*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- _____. "Irenaeus' Christology of Mixture". *JThS* 64 (October 2013): 516-555.
- _____. "Literary and Rhetorical Theory in Irenaeus, part 1". *VigChr* 69.5 (2015): 500-527.
- _____. "Literary and Rhetorical Theory in Irenaeus, part 2". *VigChr* 70.1 (2016): 31-50.
- _____. *God and Christ in Irenaeus*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Brown, Raymond E. *El Evangelio según Juan I-XII*, vol I. Cristiandad: Madrid, 1979.
- Brugarolas, Miguel. "La mediación de Cristo en Gregorio de Nisa" *Scripta Theologica* 49 (2017): 301-326.
- Brunotte, Wilhelm. "Ungir" en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* IV, ed. Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 303-304. Salamanca: Sígueme, 1984.
- Bueno, Mauricio A. "Salvación del ser humano como proceso histórico de plasmación en Ireneo de Lyon". *Cuestiones Teológicas* 45, 104 (2018): 357-381.
- Bulgákov, Sergéi. *El Paráclito*. Salamanca: Sígueme, 2014.
- Bushur, James G. *Irenaeus of Lyons and the Mosaic of Christ*. Routledge: London and New York, 2017.
- Busto Saiz, José Ramón. "El Espíritu en la tradición bíblica". *SalTer* 108 (2020): 391-401.
- _____. "El Espíritu. No el Espíritu Santo", Aula Alonso Schökel: <https://tv.comillas.edu/media/P.+Jos%C3%A9+Ram%C3%B3n+Busto+Saiz%2C+SJ.+%22El+Esp%C3%ADritu.+No+el+Esp%C3%ADritu+Santo.%22+Aula+Alonso+Sch%C3%B6kel.+2019+1+cljkmvwm>, consultado el 15 de Julio de 2022.
- Byers, George David. *Genesis 2,4-3,24. Two Generations in One Day*. Roma: Pont. Universitatem S. Thomae, 2007.

C

- Caballero, J. A. "El Evangelio de Judas. Gnosis, san Ireneo y el canon". *Veritas* 17 (2017): 387-406.
- Cantalamesa, Raniero. "Cristo *Immagina di Dio*. Le tradizioni patristiche su Colossesi I, 15". *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 16 (1980): 181-212. 345-380.
- _____. *Lo Spirito Santo nella vita di Gesù. Il mistero dell'unzione*. Milán: Ancora, 1982.
- _____. "Incarnatus de Spiritu Sanctu ex Maria Virgine. Cristologia e Pneumatologia nel simbolo constantinopolitano e nella patristica" en *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, 101-125. Vatican City: Editrice Vaticana, 1983.
- _____. "The Incarnation and the Mystery of the Anointing. Christology and Pneumatology in the Early Centuries of the Church", en *Third Article Theology. A pneumatological Dogmatics*, ed. Myk Habets, 175-192. Minneapolis: Fortress Press, 2016.
- Casaldáliga, Pedro. *Al acecho del Reino. Antología de textos 1968-1988*. Madrid: Endymion, 1989.
- Castilla de Cortázar, Blanca. "El nombre propio del Espíritu Santo", en *Se encarnó por obra el Espíritu Santo, 34 Semana de Estudios Trinitarios*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2000. 176-226.
- Castro Lodeiro, José Antonio. *Venid y trabajad. ¡Es tiempo de alabar!: la vocación del hombre en los relatos de creación mesopotámicos y bíblicos*. Estella: EVD, 2020.
- Cattaneo, Enrico y Luigi Longobardo, eds. *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione*. Trapani: Il pozzo de Giacobbe, 2005.
- Chaieb, Marie-Laure. "En la chair de nostre Seigneur a fait irruption la lumière du Père... Proposition de lecture anthropologique de l'Adversus Haereses IV 20,2 d'Irénée de Lyon", en *Saint Irénée et l'humanité illumine*, Ayroulet, dir. Paris: Cerf, 2018. 49-75.
- Chapa, Juan. "Exorcistas y exorcismos en tiempos de Jesús", en *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Rafael Aguirre ed., 121-145. Estella: EVD, 2002.
- Chilton, B. D. "The Transfiguration: Dominical Assurance and Apostolic Vision". *NTS* 27 (1981): 115-124.
- Cipriani, S. "Unción de los enfermos" en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, dir. Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi y Antonio Ghirlanda, 1909-1912. Madrid: Paulinas, 1990.

BIBLIOGRAFÍA

- Codina, Víctor. "Elementos para una antropología pneumática". *RLAT* 84 (2011): 299-321.
- Coffey, David. "The *Incarnation* of the Holy Spirit in Christ". *TS* 45 (1984): 466-480,
- Collins, John J. *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. New York: Doubleday, 1995.
- Conde, Elena. "Los sentidos salvíficos: María como oyente en las fuentes patrísticas de los primeros siglos". *Carthaginensia* 20 (2004): 35-56.
- Congar, Yves. "Pour une cristologie pneumatologique". *RSPT* 63 (1979): 435-442.
_____. *El Espíritu Santo*, 2ª ed. Barcelona: Herder, 2009.
- Corley, Kathleen E. "The anointing of Jesus in the Synoptic Tradition: an Argument for Authenticity". *JSHJ* 1.1. (2003): 61-72.
- Cordovilla, Ángel. *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*. Madrid: U.P. Comillas, 2004.
- Cullmann, Oscar. *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Estela, 1968.
- Cura, Santiago del. "Espíritu de Dios, Espíritu de Cristo: una pneumatología trinitaria", en "*Se encarnó por obra el Espíritu Santo*", *34 Semana de Estudios Trinitarios*, 131-173. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2000.
- Curti, Carmelo, ed. *Scritti classici e cristiani offerti a Francesco Corsaro*. Catania, Università degli Studi di Catania, 1994.
- Czesz, Bogdan. "San Ireneo y el montanismo". *Anuario de Historia de la Iglesia* 3 (1994): 81-93.

D

- Dahood, M. *Psalms I 1-50*. New York: Yale University Press, 1965.

- Daniélou, Jean. "Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire". *RSR* 34 (1947): 227-231.
- _____. *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*. Madrid: Cristiandad, 2002.
- Dassmann, E. "San Pablo en la primera teología cristiana hasta Ireneo". *Anuario de Historia de la Iglesia* 18 (2009): 239-257.
- Davis, S.T., Kendall, D y O'Collins, G. *The Incarnation: an Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*. New York: Easter, 2000.
- Depeder, Gilberto. "La singolarità di Gesù Cristo nella Cristologia italiana contemporanea". *MF* 112 (2012): 80-99.
- Destro, Adriana y Mauro Pesce. "Continuity or Discontinuity Between Jesus and Groups of His Followers? Practices of Contact with the Supernatural". *ASE* 24/1 (2007): 37-58.
- Dibelius, Martin. *Jesus*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1966.
- Dunn, James. *Jesús y el Espíritu*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1981.
- _____. *Jesús recordado. El cristianismo en sus comienzos I*. Estella: EVD, 2009.
- Duquoc, Christian. *Cristología. El hombre Jesús 1*. Salamanca: Sígueme, 1969.
- _____. "Santidad de Jesús y santidad del Espíritu". *Conc* 149 (1979): 401-412.
- Durrwell, François-Xavier. "Pour une christologie selon l'Esprit Saint". *NRT* 114 (1992): 653.
- _____. *Jesús Hijo de Dios en el Espíritu Santo*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999.

E

- Edwards, Denis. *Breath of Life. A Theology of the Creator Spirit*. New York: Orbis Books, 2004.
- Ernst, J. *Il vangelo secondo Marco*, vol I. Brescia: Morcelliana Edizioni, 1981.

Esler, Philip F. “La muerte de Jesús y el Siervo sufriente de Isaías: aproximación psico-sociológica a una cuestión histórica y teológica”, en *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños*, Carmen Bernabé ed., 170-192. Estella: EVD, 2008.

Espeja, Jesús. *Creer en el Espíritu Santo*. Madrid: BAC, 1998.

Estévez, Elisa. *Mediadoras de sanación*. Madrid: San Pablo-U.P. Comillas, 2008.

Evdokimov, Paul. *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*. Madrid: Ed. Paulinas, 1969.

Eve, Eric. *The Jewish Context*. London: Sheffield Academic Press, 2002.

F

Fabbri, E. “El bautismo de Jesús y la Unción del Espíritu en la teología de San Ireneo”. *Ciencia y Fe* 45 (1956): 7-42.

_____. “El cuerpo de Cristo, instrumento de salud según San Ireneo”. *Strom* 13 (1957): 273-292. 445-465.

Falque, Emmanuel. *Pasar Getsemaní. Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica*. Salamanca: Sígueme, 2013.

Fantino, Jacques. *L’homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*. Paris: Cerf, 1986.

_____. “El hombre verdadero según San Ireneo”. *EstTrin* 23-24 (1989-1990): 3-30.

_____. *La théologie d’Irénée. Lecture des Écritures en réponse à l’exégèse gnostique. Une approche trinitaire*. Paris: Cerf, 1994.

Farkasfalvy, B. “Theology of Scripture in St. Irenaeus”. *RBen* 78 (1968): 319-333.

Ferda, Tucker S. “God of the Nations: Daniel, Satan, and the Temptation of Jesus in Luke”. *ZNW* 110 (1) (2019): 1-20.

Ferguson, Everett. *Baptism in the Early Church*. Michigan: Eerdmans, 2009.

Fernández-Ardanaz, Santiago. “Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre. Estudio diacrónico de los principales conceptos antropológicos”. *RCatT* XII/2 (1987): 263-311.

Fernández Sangrador, Jorge Juan, coord. *Plenitudo Temporis. Miscelánea Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etchevarría*. Salamanca: UPSA, 2002.

Fitzmyer, Joseph A. *El Evangelio según Lucas*, 2 vols. Madrid: Cristiandad, 1986-1987.

G

García de Castro, José y Santiago Madrigal, ed. *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*. Madrid: U.P. Comillas, 2011.

García Fernández, Marta. “*Consolad a mi pueblo*”. *El tema de la consolación en Deuteroisaías*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010.

_____. “La misericordia tiene un rostro. Los sabores de las palabras”, en *Cinco rostros de la misericordia. En la Biblia, la ética, la pastoral, la antropología y las artes*, ed. M. Rubio, 11-53. Madrid, Perpetuo Socorro, 2013.

_____. “Oirás detrás de ti estas palabras: *éste es el camino, id por él*”. *SURGE* 72, 685-686, (Septiembre-Diciembre 2014): 573-590.

_____. *Mateo*. Estella: EVD, 2015.

_____. “La tierra le esperaba. Trabajo y vocación humana”, en *Esperamos porque confiamos. En el 50 aniversario de la Facultad de Teología Vitoria-Gasteiz*, José Antonio Badiola ed., 369-394. Vitoria Gasteiz: ESET, 2017.

_____. “La relectura del cuarto canto del Siervo en el judaísmo del Segundo Templo y en el NT”. *Bíblica et Patristica Thorinensia*, 12 (2019): 357-370.

García Grimaldos, Modesto. *El nuevo impulso de San Agustín a la antropología cristiana*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2005.

García Huidobro, Tomás. *Experiencias religiosas y conflictos en el cuarto Evangelio. La escenificación litúrgica del evangelio frente a los viajes celestiales*. Estella: EVD, 2012.

BIBLIOGRAFÍA

- García Recio, Jesús. "Anotaciones a la antropología del Inuma Ilu Awilum" *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* (enero 1, 1995): 77-95.
- _____. "De cara a Dios y al hermano". *ISIMU* II (1999): 127-141.
- _____. "El hombre en perspectiva mesopotámica", en *Lógos hellenikós. Homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo*, Jesús M. Nieto Ibáñez coord., 479-509. León: Univ. León, 2003.
- García Bazán, Francisco. *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*. Madrid: Trotta, 2003.
- Gardner, Edward A. "Patterns that Connect: The Transfiguration, the Providence of God and the Chiasmus". *Enc* 60 (1999): 355-391.
- Gerleman, Gillis. "Basar Carne", en *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento I*, ed. por Ernst Jenni y Claus Westermann, 541-545. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Gesché, Adolphe. *El hombre. Dios para pensar II*, 2º ed. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Gesteira, Manuel. "La nueva creación". *RET* 57 (1997): 389-418.
- _____. *Jesucristo, un nuevo semblante de Dios. Discurso con motivo del homenaje de la UPC a los profesores Gesteira, Gil y Vargas Machuca en su jubilación*. Madrid: U.P. Comillas, 2004.
- _____. *Jesucristo, horizonte de esperanza I. Jesús de Nazaret, personaje histórico*. Madrid: PPC, 2011.
- Gibson, Jeffrey B. "Jesus' Wilderness Temptation According to Mark". *JSNT* 53, 16 (1994): 6-9.
- Gnilka, Joaquim. *Jesús de Nazaret. Mensaje e Historia*. Barcelona: Herder, 1995.
- Goitia, José de, *La fuerza del Espíritu*. Bilbao: Mensajero, 1974.
- González, Carlos I. "Creo en el Espíritu Santo: la confesión de san Ireneo". *RTL* 30 (1996): 22-47.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristología*, 2ª ed. Madrid: BAC, 2005.
- _____. *La entraña del cristianismo*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997.

González Faus, José Ignacio, *Creación y progreso en la teología de san Ireneo*. Barcelona: Facultad de teología Sant Cugat del Vallés, 1968.

_____. *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo*. Barcelona: Herder, 1969.

_____. “Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual”. *EE* 46 (1971): 339-367.

_____. *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, 7ª ed. Santander: Sal Terrae, 1987.

Graham, Susan L. “Structure and Purpose of Irenaeus’ *Epideixis*”. *StPatr* 36 (2001): 210-221.

Granado, Carmelo. “Actividad del Espíritu Santo en la Historia de Salvación según San Ireneo”. *Communio* 15 (1982): 27-45.

_____. *El Espíritu Santo en la Teología Patrística*. Salamanca: Sígueme, 1987.

Granados, José. *Teología de la carne. El cuerpo en la historia de su salvación*. Burgos: Monte Carmelo, 2012.

Granados, Luis. *La synergia en San Máximo el Confesor*. Siena: Cantagalli, 2012.

Grant, Robert. “Irenaeus and Hellenistic Culture”. *HTR* 42, 1949: 41-51.

Grelot, Pierre. *Los evangelios y la historia*. Barcelona: Herder, 1987.

Greshake, Gisbert. *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2011.

Grillmeier, A. *Cristo en la tradición cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1997.

Grundmann, W. “Χρῖω κτλ”, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento XV*, ed. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, 939-1092. Brescia: Paideia, 1969.

Guelich, R. A. *Mark 1-8,26*. Dallas: Word Books, 1989.

Guevara Llaguno, María Junkal. “El uso del Pentateuco en *Epideixis* de Ireneo de Lyon”. *ThX* 170 (2010): 453-474.

Guijarro Oporto, Santiago. “El Espíritu Santo en la vida de Jesús”, en Santiago Guijarro, Xavier Pikaza y Eugenio Romero Pose, *El Espíritu Santo en los orígenes de la Iglesia*, 13-34. Bilbao: Deusto, 1998.

_____. «The Politics of Exorcism: Jesus’ Reaction to Negative Labels in the Beelzebul Controversy». *Biblical Theology Bulletin* 29.3 (1999): 118-129.

_____. “La orientación cristológica de la tradición sobre Jesús”. *EE* 85 (2010): 287-308.

_____. *Los cuatro evangelios*. Salamanca: Sígueme, 2021.

Guijarro, Santiago, Xavier Pikaza y Eugenio Romero Pose. *El Espíritu Santo en los orígenes de la Iglesia*. Bilbao: Deusto, 1998.

H

Habets, Myk. *The Anointed Son. A Trinitarian Spirit Christology*. Oregon: Pickwick Publications, 2010.

_____. ed. *Third Article Theology. A pneumatological Dogmatics*. Minneapolis: Fortress Press, 2016.

Hahn, F. “Χριστός”, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*, eds. Horst Balz y Gerhard Schneider, 2118-2142. Salamanca: Sígueme, 1998.

Hamman, Adalbert G., ed., *L'uomo immagine somigliante di Dio*, Milano: Paoline, 1991.

Hamman, Jaco J. “On Getting away with It: Jesus and the Temptation in the Desert”. *Pastoral Psychology* 62 (2013): 671-686.

Hannah S, An. “Reading Matthew’s Account of the Baptism and Temptation of Jesus (Matt. 3:5-4:1) with the Scapegoat Rite on the Day of Atonement (Lev. 16:20-22)”. *Canon&Culture* 12, 1 (2018): 5-31.

Harder, G. “(ψυχή) Alma”, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, ed. Lothar Coenen, Enrich Beyreuther y Hans Bietenhard, vol. I, 93-100. Salamanca: Sígueme, 1980.

Harrison, Nonna Verna. *God’s Many-Splendored Image. Theological Anthropology for Christian Formation*. Michigan: Baker Academic, 2010.

Hengel, Martin. *Studies in Early Christology*. Edinburg: T&T Clark, 1995.

Henry, Michel. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme, 2001.

Hernández Peludo, Gaspar. *Cristo y el Espíritu según el "In iohannis evangelium" de san Cirilo de Alejandría*. Salamanca: UPSA, 2009.

Hesse, F. "Χρίω κτλ", en *Grande Lessico del Nuovo Testamento XV*, ed. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, 856-890. Brescia: Paideia, 1969.

Hicks, Richard. "Emotional Temptation and Jesus' Spiritual Victory at Markan Gethsemane". *JBPR* 5 (2013): 29-48.

Hitchcock, F. Montgomery. "The Doctrine of Holy Comunion in Irenaeus". *The Church Quarterly Review* (1939-1940): 206-225.

Hollenbach, P. W. "Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historical Study". *JAAR* 49 (4) (1981): 567-588.

Holsinger-Friesen, Thomas. *Irenaeus and Genesis. A Study of Competition in Early Christian Hermeneutics*. Indiana: Eisenbrauns, 2009.

Houssiau, Albert. *La Christologie de Saint Irénée*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1955.

J

Janse, S. "You are My Son". *The Reception History of Psalm 2 in Early Judaism and the Early Church*. Leuven: Peeters, 2009.

Johnson, Aubrey Rodway. *The Vitality of the Individual in the Thought of the Ancient Israel*. Cardiff: University of Wales Press, 1949.

Jonge, Marinus de. "The Use of the Word «Anointed» in the Time of Jesus". *Novum Testamentum* 8 (Apr.-Oct., 1966): 132-148, <https://doi.org/10.2307/1559986>.

K

Kamlah, E. «Espíritu (πνεῦμα)», en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, ed. por Lothar Coenen, Enrich Beyreuther y Hans Bietenhard, vol. I, 136-145. Salamanca: Sígueme, 1980.

Kannengiesser, Charles. *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*. Boston: Board, 2006.

Kasper, Walter. "Espíritu, Cristo, Iglesia". *Conc* 99-100 (1974): 30-47.

_____. *El Dios de Jesucristo*, 8ª ed. Salamanca: Sígueme, 2011.

Kernaghan, R. J. *Mark*. Nottingham: InterVarsity, 2007.

Kooi, Cornelis van der. «On the Identity of Jesus Christ. Spirit Christology and Logos Christology in Converse», en *Third Article Theology. A pneumatological Dogmatics*, ed. Myk Habets, 193-206. Minneapolis: Fortress Press, 2016.

Krause, M., ed. *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhli*. Nag Hammadi Studies 3. Leiden: Brill, 1972.

Kremer, Jacob. "πνεῦμα", en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*, ed. Horst Balz y Gerhard Schneider, 1022-1037. Salamanca: Sígueme, 1998.

Kretschmar, Georg. "Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée". *Verbum Caro* 22 (1968): 33-34.

Küng, H. "¿Cómo hablar hoy del Espíritu Santo?". *Conc* 148 (1979): 295-298.

L

- Ladaria, Luis. "Cristología del Logos y cristología del Espíritu". *Gr* 61 (1980): 353-360.
- _____. "El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II", en *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, ed. René Latourelle, 705-714. Salamanca: Sígueme, 1989.
- _____. "La unción de Jesús y el don del Espíritu". *Gr* 71 (1990): 547-571.
- _____. "Humanidad de Cristo y don del Espíritu". *EE* 51 (1996): 321-345.
- _____. *El Dios vivo y verdadero*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998.
- _____. *La Trinidad, misterio de comunión*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.
- _____. *Jesucristo, salvación de todos*. Madrid: San Pablo, 2007.
- _____. *Jesús y el Espíritu: unción*. Burgos: Monte Carmelo, 2013.
- Lampe, Geoffrey William Hugo. *The Seal of the Spirit*, 2ª ed. London: SPCK, 1967.
- Larchet, Jean-Claude. *La divinization de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris: Cerf, 1996.
- _____. *Terapéutica de las enfermedades espirituales*. Salamanca: Sígueme, 2014.
- Lashier, Jackson. *Irenaeus on the Trinity*. Supplements to VigChr 127, ed. J. Den Boeft, Leiden/Boston: Brill, 2014.
- Lassiat, Henri. "L'anthropologie d'Irénée". *NRTh* 100 (1978): 399-415.
- _____. *Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'après Irénée de Lyon témoin de la tradition des Apôtres*. Tours: Mame, 1974.
- Latourelle, René, ed. *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca: Sígueme, 1989.
- Law, Jane Marie, ed. *Religious Reflections on the Human Body*. Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- Lawson, John. *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*. London: Epworth Press, 1948.
- Leal, Jerónimo. "Le Texte d'Irénée, ses sources, son vocabulaire", en Bernard Pouderon y Enrico Norelli, eds. *Histoire de la littérature grecque chrétienne* I. Paris: Cerf, 2013.

Lebreton, Jules. *De saint Clément a saint Irénéé, vol 2: Histoire du dogme de la Trinité, des origines au concile de Nicée*, Paris: G. Beauchesne, 1928.

Lees, David. "The two *manus Dei*: the distinction between the divine *taxis* and the divinising *taxis* in Irenaeus of Lyons", en *Irénée de Lyon ou l'unité en question. Colloque Scientifique International*. Lyon, UCLY, 8-10 Octubre 2020. No publicado.

Léon-Dufour, Xavier. *Lectura del Evangelio de Juan (Jn 1-4)*, vol I. Salamanca: Sígueme, 1989.

Levison, John R. *Filled with the Spirit*. Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans Publishing, 2009.

Lewis, I. M. *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Shamanism and Spirit Possession*. Penguin: Harmondsworth, 1971.

Lilla, Salvatore. *Introduzione al Medio platonismo*. Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 1992.

Loi, Vincenzo. *Novaziano. La Trinità. Introduzione, testo critico, traduzione, commento, glossario e indici*. Torino: Società editrice internazionale, 1975.

López Peñalba, Jaime. *El arte del Espíritu. La experiencia espiritual en la teología de Marie-Joseph Le Guillou*. Madrid: San Dámaso, 2017.

López Sáez, Francisco José. "Teología espiritual sistemática" (apuntes de clase no publicados, curso 2021-2022).

Lossky, Vladimir. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, 2ª ed. Barcelona: Herder, 2009.

Lubac, Henry de. *Théologie dans l'histoire*, I. Paris: DDB, 1990.

Lucas, Ramón. *El hombre espíritu encarnado. Compendio de filosofía del hombre*. Madrid: Atenas, 1995.

Luz, Ulrich. *El Evangelio según san Mateo I-II*. Salamanca: Sígueme, 1993-2001.

Lys, Daniel. "Rûach". *Le soufflé dans l'AT*. Paris: EHPH, 1962.

M

Madonia, Nicolò. *Cristo siempre vivo en el Espíritu. Fundamentos de cristología pneumatológica*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2006.

Magaña, Jesús. “La unción de David en 1Sam 16,1-13”. *Qol* 31 (2003): 5-25.

Mambrino, J. “«Les deux mains de Dieu» dans l’oeuvre de saint Irénée”. *NRTh* 79 (1957): 355-370.

Marcheselli, Cesare C. *Parola e Spirito. Festschrift S. Cipriani*, II. Brescia: Paidea, 1982.

Marchesi, Giovanni. *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*. Roma: PUG, 1977.

Marshall, I. Howard, Volker Rabens and Cornelis Bennema. *The Spirit and Christ in the New Testament & Christian Theology*. Cambridge: Eerdmans Publishing, 2012.

Martínez-Gayol, Nurya. “Ireneo de Lyon: la idea de reparación en el contexto de recapitulación”. *EE* 85 (2010): 3-42.

_____. “La fe y sus dinamismos. Condición estructurante de la existencia cristiana”. *EE* 87 (2012): 303-338.

Massé García, M. Carmen. *La esterilidad en la historia. Sufrirla, comprenderla y superarla*. Madrid: Dykinson, 2016.

Mateos, Juan y Camacho, Fernando. *El evangelio de Mateo*. Cristiandad: Madrid, 1981.

_____. *El evangelio II*. Barcelona: Herder, 2016.

Mateos, Juan y Juan Barreto. *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Cristiandad: Madrid, 1979.

McDonnell, Kilian. “Jesus’ Baptism in the Jordan”. *TS* 56 (1995): 209-236.

_____. *The baptism of Jesus in the Jordan: The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation*. Collegeville: Liturgical Press, 1996.

_____. *The Other Hand of God. The Holy Spirit as the Universal Touch and Goal*. Collegeville: Liturgical Press, 2003.

- McFarland, Ian A. "Spirit and Incarnation: Toward a Pneumatic Chalcedonianism". *IJST* 16 (April 2014): 143-159.
- McGowan, Andrew B., Brian E Daley and Timothy J. Gaden, eds. *God in Early Christian Thought: Essays in Memory of Lloyd G. Patterson*. Leiden: Brill, 2009.
- Meier, John P. *Matthew*. Wilmington: Glazier, 1980.
- _____. *Un judío marginal II*. Estella: EVD, 2013.
- Mettinger, Tryggve N. D. *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*. Córdoba: El Almendro, 1994.
- Millán Romeral, Fernando. "La conciencia de Jesús". *MisCom* 115 (2001): 829-878.
- Miquel Pericás, Esther. "Actitudes frente a la posesión en los Orígenes del Cristianismo". *Qol* 45 (2007): 5-34.
- _____. "Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús", en *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños*, ed. Carmen Bernabé. Estella: EVD, 2008. 143-170.
- _____. *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- _____. "La lógica antropológica de los exorcismos de Jesús". *Revista Medellín*, 36.143 (2010): 391-402.
- _____. «La lógica antropológica de los exorcismos de Jesús», en *El Nuevo Testamento en su contexto. Propuestas de lectura*, ed. R. Aguirre. Estella: EVD, 2013. 74-95.
- Mori, Luigi. "La divinità dello Spirito Santo in S. Gregorio de Nissa. Le operazioni divine. La santificazione in particolare", en *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, 163-180. Vatican City: Editrice Vaticana, 1983.
- Mühlen, Heribert. *El Espíritu Santo en la Iglesia*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1974.
- Müller, D. "Ungir", en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento IV*, ed. Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 303-307. Salamanca: Sígueme, 1984.

N

Namikawa, Miyako. “La paciencia del crecimiento y la maduración. Del hombre recién hecho al hombre perfecto en Ireneo de Lyon”. *EE* 83 (2008): 51-85.

_____. *Paciencia para madurar. “Acostumbrar” para la comunión en san Ireneo de Lyon*. Madrid: U.P. Comillas, 2014.

Norelli, E. “Il problema delle fonti ecclesiastiche di Ireneo: alcune considerazioni e un esempio”, en *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione*, ed. Cattaneo, Enrico y Luigi Longobardo, 25-60. Trapani: Il pozzo de Giacobbe, 2005.

Norris, Richard. *God and World in Early Christian Theology*. New York: The Seabury Press, 1965.

_____. “The transcendence and Freedom of God: Irenaeus, the Greek Tradition and Gnosticism”, en *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In honorem Robert M. Grant*. Schoedel, W. R and Wilken R. L., ed. 87-100. Paris: Éditions Beuachesne, 1979.

_____. “The Problems of Human Identity in Patristic Christological Speculation”, en *Studia Patristica*, vol. 17, ed. Elizabeth A. Livingstone, part. 3. Oxford: Pergamon, 1982. 1147-1159.

_____. “The Insufficiency of Scripture: Adversus Haereses 2 and the Role of Scripture in Irenaeus’s Anti-Gnostic Polemic”, en *Reading in Christian Communities: Essays on Interpretation in the Early Church*, eds. Charles A. Bobertz y David Brakke, 71-74. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2002.

_____. “Who is the Demiurge? Irenaeus’ Picture of God in Adversus Haereses 2”, en *God in Early Christian Thought: Essays in Memory of Lloyd G. Patterson*, A. B. McGowan, B. E. Daley, and T. J. Gaden, ed., 9-36. Supplements to VigChr 94, Leiden: Brill, 2009.

O

Ochagavía, Juan. *Visible Patris Filius: A Study of Irenaeus Teaching on Revelation and Tradition*. Roma: Pontificio Istituto Orientale Studiorum, 1964.

Odero, José Miguel. “La unción de Cristo según S. Cirilo Alejandrino”, en *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, I, 203-208. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1983.

O’ Collins, Gerald. *Incarnation*. London & New York: Continuum, 2002. Y en español, *La Encarnación*. Santander: Sal Terrae, 2003.

- O'Donnell, J. "In Him and Over Him: The Holy Spirit in the Life of Jesus". *Gr* 70, 1 (1989): 25-45.
- _____. *Teología Dogmática*, Estella: EVD, 1996.
- Oliva, Raquel. *El Espíritu santo en los Misterios en la carne, en las obras espirituales de Antonio Orbe*. Madrid: San Dámaso, 2015.
- Osborne, Eric. *Irenaeus of Lyons*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Orbe, A., *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios valentinianos V*. Roma: PUG, 1956.
- _____. *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos I*. Roma: PUG, 1958.
- _____. *La Unción del Verbo. Estudios Valentinianos III*. Roma: PUG, 1961.
- _____. "El hombre ideal en la teología de S. Ireneo". *Gr* 43 (1962): 449-491.
- _____. "«Homo nuper factus». En torno a San Ireneo AH IV 38,1". *Gr* 46 (1965): 481-544.
- _____. *La teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos IV*. Roma: PUG, 1966.
- _____. "San Ireneo y el conocimiento natural de Dios. (Continuación): Parte segunda. S. Ireneo y las vías del conocimiento de Dios". *Gr* 47, 4 (1966): 710-747.
- _____. "La definición del hombre en la teología del s. II". *Gr* 48 (1967): 522-576.
- _____. "Pecado original y progreso evolutivo del hombre en Ireneo". *EE* 43 (1968): 561-589.
- _____. "San Ireneo y la primera Pascua del Salvador". *EE* 44 (1969): 297-344.
- _____. "San Ireneo y el discurso de Nazaret (Lc 4,18s-Is 61,1s)". *ScrVict* 17 (1970): 5-33 y 202-219.
- _____. "S. Ireneo y la parábola de los obreros de la viña: Mt 20,1-16". *EE* 46 (1971): 35-62 y 183-206.
- _____. "«Ipse tuum calcabit caput». San Ireneo y Gn 3,15". *Gr* 52 (1971): 95-150 y 215-271.
- _____. "La encarnación entre los valentinianos". *Gr* 53 (1972): 201-235.
- _____. *Parábolas evangélicas en san Ireneo I-II*. Madrid: BAC, 1972.
- _____. "«Supergrediens angelos» (San Ireneo, AH V 36,3)". *Gr* 54 (1973): 6-59.
- _____. "Los hombres y el Creador según una homilía de Valentín (Clem., *Strom.* IV 13,89,1-91,3)". *Gr* 55 (1974): 5-48 y 339-368.
- _____. *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, vol I. Madrid: BAC, 1976.
- _____. "San Ireneo y la creación de la materia". *Gr* 59 (1978): 71-127.
- _____. "Adversarios anónimos de la *Salus carnis*". *Gr* 60 (1979): 9-53.
- _____. "Errores de los ebionitas (Análisis de *Adv. haer.* V, 1,3)". *Marianum* 41 (1979): 147-170.
- _____. "Cinco exégesis ireneanas de Gn 2,17b (AH V 23,1-2)". *Gr* 62 (1981): 75-113.
- _____. "Sobre los inicios de la teología. Notas sin importancia". *EE* 56 (1981): 689-704.
- _____. "Visión del Padre e incorruptela según san Ireneo". *Gr* 64 (1983): 199-241.

- _____. “¿San Ireneo adopcionista? En torno a AH III 19,1”. *Gr* 65 (1984): 5-52.
- _____. *En torno a la Encarnación*. Santiago de Compostela: Compostelanum, 1985.
- _____. *Teología de san Ireneo. Traducción y comentario al libro V del Adversus haereses*, vol. 1-3. Madrid: BAC, 1985. 1987. 1988.
- _____. “«Deus facit. Homo fit». Un axioma de San Ireneo”. *Gr* 69 (1988): 629-661.
- _____. *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Roma-Salamanca 1987. 1988.
- _____. *Espiritualidad de San Ireneo*. Roma: PUG, 1989.
- _____. “Gloria Dei vivens homo (Análisis de Ireneo, AH IV 20, 1-7)”. *Gr* 73, 2 (1992): 205-268.
- _____. “En torno a los ebionitas. Ireneo, AH IV 33,4”. *Aug* 33 (1993): 315-337.
- _____. *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*. Madrid-Roma: Ciudad Nueva, 1994.
- _____. “En torno al mito teológico de la sombra”, en *Scritti classici e cristiani offerti a Francesco Corsaro*. Carmelo Curti, ed. 513-535. Catania: Università degli Studi di Catania, 1994.
- _____. “El espíritu en el bautismo de Jesús (en torno a san Ireneo)”. *Gr* 76 (1995): 663-699.
- _____. *Antropología de San Ireneo*. Madrid: BAC, 1997.
- _____. “Ireneo de Lione”, en *Nuovo Dizionario patristico di antichità cristiane*, 3 vols., 2ª ed. Dir., Angelo di Berardino, 2609-2621. Milano: Marietti, 2006-2008.

Orbe, Antonio y Manlio Simonetti. *Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, vol I. Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori, 1987.

P

- Parvis, Sara and Foster, Paul. *Irenaeus. Life, Scripture, Legacy*. Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- Penna, Romano. *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina*. Brescia: Paideia, 1976.
- _____. “Espíritu Santo”, en Pietro Rossano, G. Ravasi, A. Ghirlanda. *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, 552-574. Madrid: Ed. Paulinas, 1990.
- Pérez Fernández, Miguel. *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica. Metodología aplicada a una selección del evangelio de Marcos*. Estella: EVD, 2013.
- Perkins, Pheme. “Creation of the Body in Gnosticism”, en *Religious Reflections on the Human Body*, ed. Law, Jane Marie, 21-35. Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

Pesavento, Sandra J. *História & História Cultural*, 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

Phanon, Yuri. "The work of the Holy Spirit in the Conception, Baptism and Temptation of Christ: Implications for the Pentecostal Christians. Part I". *AJPS* 20.1 (2017): 37-55.

Pikaza, Xavier. *El Espíritu Santo y Jesús. Delimitación del Espíritu Santo y relaciones entre Pneumatología y Cristología*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1982.

_____. *Dios como Espíritu y Persona: Razón humana y Misterio Trinitario*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989.

_____. "El Espíritu de Jesús y sentido de la historia", en *El Espíritu Santo en los orígenes de la Iglesia*, Santiago Guijarro, Xabier Pikaza y Eugenio Romero Pose, 35-66. Bilbao: Deusto, 1998.

_____. *Trinidad y comunidad cristiana. El principio social del cristianismo*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.

_____. *Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús*. Estella: EVD, 2012.

Pikaza, Xavier, A. Hamman, José Ramón García-Murga, M. Garijo-Güembe, A. G. E. Joos. "Bibliografía trinitaria". *Estudios Trinitarios* XI (1977): 131-522.

Piñero, Antonio, Josep Montserrat y Francisco García. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 vols. Madrid: Trotta, 1997-2000.

Polanco, Rodrigo. *El concepto de profecía en San Ireneo*. Madrid: BAC, 1999.

_____. "La Encarnación en la teología de San Ireneo". *Anales de la Facultad de Teología* 51 (2000): 43-89.

_____. "La carne de Cristo como «salus in compendio» (AH III 18,1) o la Gloria de Dios en lo finito. Recepción balthasariana de Ireneo". *TyV* 50 (2009): 345-373.

Porcile, Mª Teresa. *Creecer: un deseo de Dios*. México 1995.

Potterie, Ignace de la. "L'onction du Christ". *NRT* 80 (1958): 225-252.

_____. "L'onction du Chrétien par la Foi". *Bib* 40 (1959): 12-69.

_____. "Unción", en *Vocabulario de Teología bíblica*, dir. Xavier Léon-Dufour, 917-920. Barcelona: Herder, 1975.

Pouderon, Bernard y Enrico Norelli. *Histoire de la littérature grecque chrétienne* I. Paris: Cerf, 2013.

Powell, David R. “Unción”, en *Nuevo Diccionario Bíblico*, eds., Bruce, Frederick F., I. Marsahall, A. Millard, J. Packer y D. Wiseman, 1394. Barcelona: Certeza, 1982.

Pugh, Ben. “The Mind of the Spirit: Explorations in the reciprocal relationships between the work of the Spirit and the work of the Son”. *JEPETA* (2012): 41-60.

Puertos Martínez, Sara y Francisco José Vilariño Ruiz. “Pneumatología histórico-salvífica en Justino e Ireneo”, en *El espíritu, memoria y testimonio de Cristo: a propósito de la Tertio Millennio Adveniente: actas del IX Simposio de Teología Histórica*, ed. Elisa Luque Alcaide, 311-315. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1997.

_____. “La acción del Espíritu Santo en la encarnación y el Bautismo de Jesús según Ireneo de Lyon”, en *Actas del XI Simposio de Teología Histórica*, 104-113. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2002.

Puig I Tàrrrech, Armand. “La Gloire sur la montagne. L’épisode de la transfiguration de Jésus”. *RCatT* 37 (2012): 201-245.

Q

Quinteiro Fiuza, Luis y Alfonso Novo, ed. *En camino hacia la gloria. Miscelánea en honor de Mons. Eugenio Romero Pose*. Santiago de Compostela: Compostelanum, 1999.

R

Rad, Gerhard von. *El libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme, 1977.

Radici Colace, Paola y Maria Caccamo Caltabiano, ed. *Atti del I seminario di studi sui lessici tecnici greci e latini*. Messina, 8-10 marzo 1990. Messina: Academia Peloritana dei Pericolanti, 1991.

Rahner, Karl. “Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*”, en Id. *Escritos de Teología IV*, 105-136. Madrid: Taurus, 1964.

- Ratzinger, Joseph. *Miremos al Traspasado*. Santa Fe: Fundación San Juan, 2007.
- _____. *Jesús de Nazaret I. Desde el Bautismo a la Transfiguración*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2007.
- _____. *Introducción al cristianismo*. 17ª ed. Salamanca: Sígueme, 2020.
- Ravasi, Gianfranco. *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro del Génesis 1-11*. Barcelona: Herder, 1992.
- Rengstorf, K. H. "Jesucristo", en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento II*, ed. Lothar Coenen, Enrich Beyreuther y Hans Bietenhard, 377-389. Salamanca: Sígueme, 1980.
- Richter Reimer, Ivoni. *El milagro de las manos. Sanaciones y exorcismos de Jesús en su contexto histórico-cultural*. Estella: EVD, 2011.
- Romero Pose, Eugenio, ed, *Pléroma. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago de Compostela: Compostelanum, 1990.
- _____. "Apuntes sobre el ministerio en San Ireneo". *Seminarios* 53 (2007): 431-467.
- _____. *Anotaciones sobre Dios uno y único*. Madrid: San Dámaso, 2007.
- _____. *La siembra de los Padres*. Madrid: San Dámaso, 2008.
- Rousseau, Adeline. "La doctrine de saint Irénée sur la préexistence du Fils de Dieu dans Dém. 43". *Le Muséon* 89 (1971): 5-42.
- Rubio, Miguel, ed. *Cinco rostros de la misericordia. En la Biblia, la ética, la pastoral, la antropología y las artes*. Madrid, Perpetuo Socorro, 2013.
- Rudolph, Kurt. *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- Ruiz Aragonese, Rosa. *Humana augens. Salus Carnis: el crecimiento salvífico en la humanidad de Cristo según la antropología de San Ireneo de Lyon*, Trabajo fin de Master no publicado (Madrid: UP Comillas, 2011), (<http://hdl.handle.net/11531/26973>), consultado el 11 de Julio de 2022.
- _____. "Cuando crecer salva. Sentido salvífico de la humanidad de Jesús: una perspectiva ireneana". *Scripta Theologica* 52 (2020): 433-461.
- _____. "Y la salud naciendo de la herida. Elegir la vida: camino y signo de crecimiento espiritual". *Proyección: Teología y mundo actual* 280 (2021): 31-43.

Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988.

Ruiz Jurado, Manuel. “El concepto de mundo en S. Ireneo: La Fe de la Iglesia como norma”. *EE* 47 (1972): 205-226.

Rusell, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

S

Saldaña, Margarita. *Rutina habitada. Vida oculta de Jesús y cotidianidad creyente*. Santander: Sal Terrae, 2013.

Sánchez Alcolea, Diego. *Aguas que destruyen, aguas que salvan. Textos que aluden al bautismo en el Nuevo Testamento a la luz de la literatura hebrea antigua*. Estella: EVD, 2015.

Sand, Alexander. “Ψυχή”, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*, eds. Horst Balz, Gerhard Schneider, 2182-2189. Sígueme: Salamanca, 1998.

_____. “σάρξ, σαρκός, ἡ”, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*, eds. Horst Balz, Gerhard Schneider, 1363-1373. Sígueme: Salamanca, 1998.

Sanders, E. P. *La figura histórica de Jesús*. Estella: EVD, 2000.

Sänger, Dieter. «Χρίω», en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*, eds. Horst Balz, Gerhard Schneider, 2142-2146. Sígueme: Salamanca, 1998.

Sans, Isidro M. *La envidia primigenia del diablo según la patrística*. Oña: UPG, 1963.

Sesbouié, Bernard. *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*. Paris: DDB, 2000.

Schertz, Mary H. “Love and Power. Jesus’ baptism and ours”. *Vision: A Journal for Church and Theology* 12 (2) (Fall 2011): 13-20.

- Schillebeeckx, Edward. *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid: Cristiandad, 1981.
- Schnackenburg, Rudolf. *El Evangelio según san Juan. Versión y comentario*, I. Barcelona: Herder, 1980.
 _____. *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro evangelios*. Barcelona: Herder, 1998.
- Schneider, G. “Χρῖστος”, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*, eds., Horst Balz, Gerhard Schneider, 2115-2116. Sígueme: Salamanca, 1998.
- Schoedel, William R. “«Topological» Theology and some Monistic Tendencies in Gnosticism”, en *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhli*, ed. M. Krause, 88-108. Leiden: Brill, 1972.
 _____. “Enclosing, not Enclosed”, en *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In honorem of Robert M. Grant*, ed. W.R. Schoedel and R.L. Wilken, 75-86. Paris: Beauchesne, 1979.
- Schoedel, W. R and Wilken R. L. ed, *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In honorem Robert M. Grant*. Paris: Beuachesne, 1979.
- Schoonenberg, Piet. “Consideraciones de un teólogo sistemático”. *Conc* 70 (1971): 530-539.
 _____. “Cristo, el Logos y el Espíritu. Hacia una cristología más entroncada con la Trinidad”. *SelTeol* 68 (1978): 268-286. El original en inglés un año antes: “Spirit Christology and Logos Christology”. *Bijdragen* 38 (1977): 350-375.
 _____. *El Espíritu, la Palabra y el Hijo*. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Schürmann, Heinz. *El destino de Jesús: su vida y su muerte. Esbozos cristológicos recopilados y presentados por Klaus Scholtissek*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Schütz, Christian. *Introducción a la Pneumatología*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1991.
- Schweizer, Eduard. “¿Qué es el Espíritu Santo?”. *Conc* 148 (1979): 159-169.
 _____. *Il vangelo secondo Marco*. Brescia: Paideia, 1999.
- Sciatella, Marco. “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.
- Seebass, Horst. “Carne (σάρξ)”, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento I*, ed. por Lothar Coenen, Enrich Beyreuther y Hans Bietenhard, 227-233. Salamanca: Sígueme, 1980.

- Semanas de Estudios Trinitarios, XXXIV *Se encarnó por obra del Espíritu Santo*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2000.
- Sesbouïé, Bernard. *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*. Paris: DDB, 2000.
- Shellard, Barbara. "The relationship of Luke and John: a fresh look at an old problem". *JThS* 46 (April 1995): 71-98.
- Simone, Giuseppe de. "Note di antropologia ireneana (AH V 6,1)", en *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione*. E. Cattaneo y L. Longobardo ed. Trapani: Il pozzo de Giacobbe, 2005.
- Simonetti, Manlio. "Note di cristologia pneumatica". *Aug* 12 (1972): 201-232.
- _____. "Per typica ad vera. Note sull'esegesi di Ireneo". *VetChr* 18 (1981): 357-382
- Ska, Jean Louis. *Il libro sigillato e il libro aperto*. Bologna: EDB, 2005.
- Smith, Daniel A. "Irenaeus and the Baptism of Jesus". *TS* 58 (1997): 618-642.
- Soggin, J. A. "Rey", en *Diccionario teológico del Antiguo Testamento I*, eds., Ernst Jenni y Claus Westermann, 1237-1252. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Soto-Hay, Fernando. "Algunas notas para la lectura de San Ireneo de Lyon". *Anámnesis* 15 (2005): 5-25.
- Spidlík, Tomas. *La espiritualidad del oriente cristiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- Steenberg, Matthew C. *Of God and Man. Theology as Anthropology from Irenaeus to Athanasius*. London-New York: T&T Clark, 2009.
- Strauss, Mark L. "Jesus and the Spirit in Biblical and Theological Perspective: Messianic Empowering, Saving Wisdom and the Limits of Biblical Theology", en *The Spirit and Christ in the New Testament & Christian Theology*, dir., I. Howard Marshall, Volker Rabens and Cornelis Bennema. Cambridge: Eerdmans Publishing, 2012. 266-284.

T

Theissen, Gerard. *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*. Estella: EVD, 2002.

Theissen, Gerard y Merz, Annette. *El Jesús histórico*. Salamanca: Sígueme, 1999.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the 'Valentinians'*. Leiden: Brill, 2008.

Torrance, Thomas Forsyth, "Kerygmatic Proclamation of the Gospel: The Demonstration of Apostolic Preaching of Irenaios of Lyons". *GOTR* 37/1-2 (1992): 105-121.

Tremolada, Pierantonio. "E fu annoverato fra iniqui". *Prospettive di lettura della Passione secondo Luca allá luce di Lc 22,37 (Is 53,12d)*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1997.

Trevijano, Ramón. "La influencia del gnosticismo en la eclesialidad católica". *Moralia* 6 (1984): 417-433.

_____. *Patrología*. Madrid: BAC, 1998.

Twelftree, Graham H. *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*. Tubinga: Mohr Siebeck, 1993.

U

Uríbarri, Gabino. "Arquitectura retórica del *Adversus Praxean* de Tertuliano". *EE* 70 (1995): 449-487.

_____. *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano*. Madrid: U.P. Comillas, 1999.

_____. "A vueltas con la teología ascendente", en *Teología y nueva evangelización*, ed. Id. 145-221. Bilbao-Madrid: DDB, 2005.

_____. "El dinamismo encarnatorio según las homilias catequéticas de Teodoro de Mopsuestia". *EE* 81 (2006): 37-95.

_____. *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*. Madrid: San Pablo, 2008.

_____. "La recepción en la cristología de los estratos de redacción de los evangelios". *EE* 85 (2010): 411-428.

- _____. “La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos. Implicaciones de la ontología trinitaria y cristológica para la antropología y la soteriología”. *Gr* 91, 2 (2010): 240-254.
- _____. “La espiritualidad de Jesucristo: fundamentación”, en *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, ed. José García de Castro, Santiago Madrigal, 493-510. Madrid: U.P. Comillas, 2011.
- _____. “El Neocalcedonismo de Josep Ratzinger. Implicaciones para la teología de la unción y de la voluntad humana de Cristo”, en *La unción de la Gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria*, 81-111. M. Aroztegi, ed. Madrid: BAC, 2014.
- _____. *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- _____. “Contemporaneidad de Cristo en la carne”. *TeCa* 141 (2018): 13-35.
- _____. *El Hijo se hizo carne. Cristología Fundamental*. Salamanca: Sígueme, 2021.

V

- Vanhoye, Albert. *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1984.
- _____. “La Teleiôsis du Christ: point capital de la Christologie sacerdotale d’Hébreux”. *New Test. Stud.* 42 (1996): 321-338.
- _____. *La lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d’une nouvelle Alliance*. Paris: DDB, 2002.
- Vidovic, Julija. *La synergie entre la grâce divine et la volonté de l’homme*. Paris: Cerf, 2018.
- Vigne, Daniel. *Christ au Jourdain. Le Baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne*. Paris: Peeters, 1992.
- Vives, José. “Pecado original y evolución humana en Ireneo”. *EE* 43 (1968): 561-589.
- _____. “Jesús el Cristo: ungido con el Espíritu. Apuntes para una cristología y una soteriología pneumatológicas”. *IgVi* 130-131 (1987): 357-372.
- _____. *Los Padres de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1971.
- Vives Pérez, Pedro Luis. *La singularidad de Cristo*. Roma: PUG, 2004.

W

Walsh, Roger N. *The Spirit of Shamanism*. London: Mandala, 1990.

Walsh, Richard. "The Possession of Jesus". *Biblical Interpretation* 24 (2016): 60-80.

Westermann, Claus. *Genesis 1-11. A Continental Commentary*. Augsburg: Fortress Press, 1990.

_____. "Naefaes Alma", en *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento II*, ed. por Ernst Jenni y Claus Westermann, 102-133. Madrid: Cristiandad, 1978.

Williams, M. Allen. *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

Wingren, Gustaf. *Man and the Incarnation: A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1959.

Wolff, Hans Walter. *Antropología del Antiguo Testamento*, 4ª ed. revisada y aumentada por Bernd Janowski. Salamanca: Sígueme, 2017.

Wolfson, Harry A. *The Philosophy of the Church Fathers, vol 1: Faith, Trinity, Incarnation*, 2ª ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964.

Woude, A. S. van der. "Χρίω κτλ", en *Grande Lessico del Nuovo Testamento XV*, ed. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, 890-895. Brescia: Paideia, 1969.

Y

Yarbro Collins, Adela, y Collins, John J. *King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2008.

Young, Frances. *Exegesis and Theology in Early Christianity*. England: Ashgate, 2012.

_____. *Ways of Reading Scripture*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

Z

Zani, Antonio. *Cristologia di Ippolito*. Brescia: Morcelliana, 1984.

Zañartu, Sergio. “La salvación de la carne según Ireneo en ADV. HAER. V, 1-14. Breve presentación de conjunto. *Fructus autem operis spiritus est carnis salus* (V, 12, 1, 77s)”. *TyV* 54 (2013): 43-78.