

MIYAKO NAMIKAWA *

LA PACIENCIA DEL CRECIMIENTO Y LA MADURACIÓN

Del hombre recién hecho al hombre perfecto de Ireneo de Lyon

Fecha de recepción: julio 2006.

Fecha de aceptación y versión final: septiembre 2006.

RESUMEN: En la obra *Adversus Haereses*, Ireneo de Lyon trata del ser humano «recién hecho» que crece poco a poco hacia la perfección. El pensamiento de Ireneo tiene relevancia, conserva ecos y puede iluminar hoy la relación entre la antropología, teología y cristología. La perfección no se define como una categoría moral, sino como la libre participación en la Vida de Dios. Para realizar el proyecto divino de creación-salvación, no sólo el ser humano, sino también Dios, se acostumbra al otro. Hecho a imagen de Cristo que es imagen de Dios, y semejante a Dios en la medida en que acoge al Espíritu, el misterio de la vocación original del ser humano se esclarece en el misterio de la vida de Cristo. La temporalidad —y representada en ella toda forma de contingencia del ser humano como creatura, incluyendo la muerte— se contempla en clave de progreso y crecimiento.

PALABRAS CLAVE: acostumbrar, creación, imagen y semejanza, libertad, progreso.

* Religiosa del Sagrado Corazón (rscj). Prepara su doctorado en el Departamento de teología dogmática y fundamental de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; miyakonam@yahoo.es

***The Patience of Growing and Maturing.
From the Newly-made Man to the Perfect Man, in Irenaeus of Lyon***

ABSTRACT: According to Irenaeus of Lyon, in *Adversus Haereses*, the human being is only a «newly-made» creature who needs to grow slowly to become perfect. The study of these texts has relevance, sustains echoes, and can shed light on the way we articulate anthropology, theology, and Christology today. Instead of being a moral category, perfection consists of a free participation in the Life of God. In order to realize God's plan for creation-salvation, both the human being and God become accustomed to each other. Created in the image of Christ who is the image of God, and in the likeness of God in so far as one receives the Spirit, the mystery of the human being's original vocation is made visible in the mystery of Christ's life. Time—including all other forms of human contingency as a creature—is contemplated from this perspective of progress and growth.

KEY WORDS: accustom, creation, image and likeness, freedom, progress.

INTRODUCCIÓN

No podemos hablar de Dios sin hablar del hombre¹. Quizá en esta disposición de Dios a dejarse conocer desde su creatura podamos comprender su kénosis; en su voluntad de dejarse conocer más desde su amor y entrega por el hombre que desde su inmensidad². A su vez, no es posible pen-

¹ Usamos el término *hombre* en su sentido genérico, para referirnos al ser humano.

² AH IV,20,1: «Es imposible conocer a Dios en su grandeza: porque el Padre es incapaz de ser medido (por el hombre). En cambio, por el amor Suyo —es el amor (Suyo) el que nos lleva mediante el Verbo a Dios— los que le obedecen aprenden siempre cuán grande es Dios». Cf. S. BOULGAKOV, *Le Paraclet, L'Age d'Homme*, Langres 1966, 211-212, 333-337: La creación es la humillación del Absoluto en cuanto significa la relación a favor de un otro diferente y fuera de Sí mismo. El Padre, dándose a conocer sólo a través del Hijo y el Espíritu sin mostrar la plenitud que le es propia. El Hijo, llegando a ser Dios-hombre y limitando su relación con el mundo dentro de una temporalidad. El Espíritu, ajustando su plenitud a la medida de la evolución y crecimiento de lo creado. «Une telle condescendance de la Divinité absolue jusqu'à l'être du relatif intervient lors de la création du monde, où celui-ci est posé en tant qu'un autre être, à côté de Dieu (335)». «Le sacrifice de cet amour, c'est pour Dieu de souffrir le monde et son imperfection, sans porter atteinte à la propre détermination de ce dernier, de le souffrir et... d'attendre (337)». Para citar las obras de Ireneo, nos referimos a A. ROUSSEAU, *Irénnée de Lyon. Contre les hérésies* (Sources Chrétiennes 100, 152-153, 210-211, 263-264, 293-294), Éditions du Cerf, Paris 1965-1982; A. ORBE, *Teología de san Ireneo*

sar seriamente el misterio del hombre si no es en el misterio de Cristo. Así, los más tempranos pensadores y teólogos predicaban la fe desde la economía, y desde el testimonio de la manifestación de Dios se disponían a dialogar o a discutir con las diversas religiones y pensamientos contemporáneos.

La experiencia de las limitaciones en las que vive el hombre —lo efímero, frágil y contingente de su existencia finita— lo sitúan evidentemente en el ámbito de la creaturidad. Por otro lado, la sinceridad, el impulso y la tenacidad de sus anhelos por la felicidad lo encauzan en busca del Perfecto. Es cierto que tal distancia y desemejanza entre su imperfección y lo perfecto dan pie a la pregunta: ¿la creaturidad es obstáculo o es medio en este camino a recorrer hacia la perfección? Cualquier intento de responder a esta cuestión cambia radicalmente al abrirse a la presencia de Cristo.

En la obra *Adversus Haereses*, Ireneo de Lyon expone la perfección como fruto de una mutua inhabitación, co-habitación y un «acostumbrarse» entre Dios y el hombre. A pesar de los siglos que nos separan, escuchar a Ireneo nos alimenta y nos enriquece. La sencillez y belleza de su pensamiento nos invita a reconocer con esperanza que unas raíces profundas y fuertes siguen alimentando nuestra reflexión hoy.

La primera parte del trabajo presenta una lectura de algunos textos de *Adversus Haereses* (en adelante, AH), apoyándose en ocasiones de textos de *Epideixis* (en adelante, Epid), donde Ireneo habla sobre el progreso del hombre imperfecto al hombre perfecto. La segunda parte es una reflexión sobre la gratuidad, la libertad y el don del Espíritu desde claves que nos proporcionan aquellos textos.

I-IV, BAC, Madrid 1985-1996; E. ROMERO-POSE, *Ireneo de León. Demostración de la predicación apostólica* (Fuentes patrísticas 2), Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2001; A. ROUSSEAU, *Irénee de Lyon. Démonstration de la prédication apostolique* (Sources Chrétiennes 406), Éditions du Cerf, Paris 1995, y J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo*, Herder, Barcelona 1969.

I. LECTURA DE ALGUNOS TEXTOS DE IRENEO

1. EL CONTEXTO DE IRENEO

En el entorno cristiano del siglo II, se manejaban diversas definiciones del hombre en disputa con los gnósticos y los paganos³. La compleja clasificación gnóstica del hombre expresada mas que nada en mitos —en su origen configurado a imagen de Dios, pero unido a la carne, esencialmente abocada a la corrupción— imposibilitaba definir explícitamente lo humano en cuanto tal. Resultaba un concepto equívoco en sus variadas aplicaciones, y su casi exclusiva referencia a la protología dejaba poco margen para la libertad humana. Por otro lado, la definición clásica del hombre —«animal racional mortal susceptible de intelecto y de ciencia»— no comprendía, para los eclesiásticos, el origen y destino del ser humano. Por eso, fundamentándose sobre todo en *Génesis* 1 y 2, al dar razón de la fe en la resurrección de la carne, los eclesiásticos proponían otras definiciones del hombre: animal racional capaz de la imagen y semejanza de Dios; animal racional capaz de Inmortalidad; animal racional y divino; o animal racional compuesto de alma y cuerpo hecho a imagen de Dios.

Para Taciano, lo propio del ser humano es «unir nuestra alma con el Santo Espíritu y practicar el connubio según Dios (τὴν κατὰ θεὸν συζυγίαν)»⁴. Pero el alma se da a conocer mediante el cuerpo. «Jamás se manifestará sin el cuerpo, ni resucita tampoco la carne sin el alma. (...) El alma es el vínculo de la carne, y la carne la que retiene al alma»⁵. De modo que el hombre tiene cuerpo y alma, al cual se le añade la capacidad de ser a imagen y semejanza de Dios. Es decir, lo constitutivo del hombre es ese plasma modelado con aptitud física para articular la voz que no es secuela de la racionalidad humana, sino efecto de una constitución orgánica dócil al logos interno, que él acoge, interioriza y es capaz de articular.

Justino tiene, a este respecto, un pensamiento análogo al de Taciano: lo que más especifica al hombre no es el espíritu, sino el cuerpo, «hecho

³ Sigo a A. ORBE, *La definición del hombre en la teología del siglo II*: *Gregorianum* 48 (1967) 522-576.

⁴ TACIANO, *Ad Graecos* 15. Cf. J. DANÉLOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002, 372-384.

⁵ TACIANO, *Ad Graecos* 15.

a imagen de Dios». Por haber sido plasmado en cuanto cuerpo a imagen de Dios, el hombre está orientado hacia Dios. La diferencia entre el ser humano y los demás animales no está en la inteligencia o alma sino en la disposición del organismo que encierra la posibilidad de comprender a Dios⁶. El cuerpo del hombre ayuda al intelecto para recibir al Espíritu Santo y así ver a Dios⁷. Y la grandeza y gratuidad de los designios de Dios están en el hecho de exaltar lo que naturalmente es corruptible a su propia incorrupción.

Según Teófilo de Antioquia, el hombre ha sido creado como un ser intermedio entre el mundo y el cielo, y no se define según su naturaleza, sino por su adelanto en el bien, según la capacidad de inmortalidad en la entraña misma de su cuerpo por haber sido plasmado a imagen y semejanza de Dios⁸.

Para Tertuliano, la carne es el único verdadero elemento específico del hombre y común denominador entre el primer Adán y el segundo Adán. La dignidad del hombre no la otorga la racionalidad, como dicen los filósofos paganos, sino el haber sido plasmado por Dios con una orientación dinámica hacia su Vida tal como queda realizada en el Verbo encarnado, forma ideal de la carne sometida al Espíritu⁹.

⁶ JUSTINO, *Diálogo* 4,1ss: «Me dijo [el anciano] —No ve el hombre a Dios por su parentesco con Él, ni porque tiene inteligencia, sino porque es temperante y justo.

Así es —le contesté— y porque tiene la potencia con que entender a Dios.

(...) Entonces —replicó [el anciano]—, según tu razonamiento, también estos animales [las cabras y las ovejas que no cometen injusticia contra nadie] verán a Dios.

No, porque su cuerpo, dada su naturaleza, les es impedimento».

⁷ A. ORBE, *o.c.*, 535: «(Para Justino) el misterio del hombre descansa en su organismo, instrumento hábil para el ejercicio de las virtudes y por su medio para el ornato espiritual del alma, con que el hombre es capaz de ver un día a Dios».

⁸ TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autolyicum* II,27: «Y de este modo, si el hombre se inclinaba a la inmortalidad, guardando el mandamiento de Dios, recibiría de Dios como galardón la inmortalidad y llegaría a ser Dios. Mas si se volvía a las cosas de la muerte, desobedeciendo a Dios, él sería para sí mismo la causa de su muerte. Porque Dios hizo al hombre libre y señor de sus actos. (...) Pues así como por desobedecer se atrajo el hombre la muerte, así obedeciendo a la voluntad de Dios, el que quiera puede adquirirse para sí la vida eterna. Porque Dios nos otorgó ley y mandamientos santos, y todo el que los cumpla, puede salvarse y alcanzada la resurrección heredar la incorrupción.»

⁹ TERTULIANO, *De resurrectione* 53: «Si enim et primus homo Adam caro, non anima, qui denique in animam vivam factus est; et novissimus Adam Christus, ideo Adam, quia homo; ideo homo, quia caro, non quia anima. (...) Itaque cum carni conveniat ordo in utroque Adam, non animae, ut primus homo in animam vivam, novissimus

Los eclesiásticos tenían que responder a una paradoja. Por un lado, a la creatura no se le puede atribuir la inmortalidad (*ἀθανασία*) que es privativa de Dios; por otro, la fe en la resurrección de la carne es promesa de participación en la vida eterna de Dios (*ζωή αἰώνιος*). Ciertamente, la creatura no es consustancial a Dios y, por esto, no puede ser naturalmente inmortal. Sin embargo, por la llamada gratuita de Dios, lo que constituye al hombre es capaz de recibir en participación la Vida eterna y la Incorrupción de Dios. Las categorías que se han de manejar no son la mortalidad o la inmortalidad naturales. En la dispensación gobernada por Dios, se contempla la mortalidad del ser humano para dar paso a la verdadera Inmortalidad divina¹⁰.

Es el cuerpo humano, por ser *plasis* a imagen y semejanza de Dios, el que tiene escondida la capacidad de participar en la Inmortalidad. La noción cristiana determinante del hombre estaba en el cuerpo, hecho a imagen y semejanza de Dios por sus propias Manos. El pensamiento cristiano de la época iba apuntando hacia el misterio singular del cuerpo, plasmado por Dios de manera diferente al cuerpo de los demás animales.

Desde este contexto, en la teología de Ireneo de Lyon, Dios es glorificado en la dignidad del humilde plasma humano. El hombre es el animal racional que no se ha de definir como mortal, aunque por sí mismo no es ni viviente, ni perfecto, ni espiritual. Más que ser «susceptible a la inteligencia y la ciencia», al hombre le caracteriza su habilidad para entender o contemplar al Padre perfecto¹¹, capacidad de una vida divina según la carne¹², receptáculo de la operación de Dios —de toda su sabiduría y

in spiritum vivificantem, distincti sint; aequae distinctio eorum carni distinctionem praeiudicavit, ut de carne sit dictum. “Non primum quod spiritale, sed quod animale, postea quod spiritale”; atque ita eadem sit et supra intelligenda, et quae seminetur corpus animale, et quod resurgat corpus spiritale; quia non primum quod spiritale, sed quod animale; quia primus Adam in animam, novissimus Adam in spiritum. Totum de homine; totum de carne, quando de homine».

¹⁰ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid 2000, 265ss: Incluso en nuestros tiempos, la respuesta cristiana se cifra precisamente en la fe en la resurrección y la vida eterna.

¹¹ AH V,1,3: «... en los últimos tiempos, el Logos del Padre y Espíritu de Dios, unido a la Antigua sustancia modelada en Adán, le hizo hombre viviente y perfecto, conecedor del Padre perfecto».

¹² AH V,3,3: «Hay quienes afirman de la carne que no es susceptible de la vida regalada por Dios» (alude a los marcionitas, gnósticos y eclesiásticos que se oponían a la salvación de la carne).

poder—¹³. Ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, en cuanto a la propia carne¹⁴, y no sólo eso, sino para vivir en su carne, por la libertad, a semejanza de Dios¹⁵.

Ireneo guarda silencio ante el misterio de la vida interna de Dios¹⁶. Afirma al Padre, Hijo y Espíritu Santo¹⁷, pero no argumenta cómo ha sido la generación del Logos o la procesión del Espíritu. Sin embargo, en su demostración de la fe basada en una revelación que acontece dentro de la historia, abundan intuiciones acerca del dinamismo de Dios, que es Padre, Hijo y Espíritu¹⁸. En este sentido, la historia, que es una prolongación de la creación, es la revelación de Dios, e Ireneo subraya su valor indispensable para que el hombre conozca a Dios. El hombre, parece decir, ha de vivir máximamente la historia —en su cuerpo— para tener un conocimiento vital de Dios y de su propia vocación, y así poderla realizar.

Ireneo desarrolla las implicaciones de la teología de su época, y su propuesta es una teología de «la paciencia de la maduración»¹⁹.

¹³ AH III,20,2: «Pues la gloria del hombre es Dios: pero el receptáculo de toda acción de Dios, de su sabiduría y de su poder es el hombre».

¹⁴ Epid 11: «Al hombre empero 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 virtud. 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».

¹⁵ AH IV,38,4: «Pues por su generosidad [Dios] dio liberalmente el bien a los hombres, y los hizo libres y semejantes a él».

¹⁶ AH II,28,3: «Si, par exemple, on nous demande: Avant que Dieu ne fit le monde, que faisait-il? nous dirons que la reponse à cette question est au pouvoir de Dieu». Alude a Is 53,8: «... a su generación eterna, ¿quién tiene en cuenta?».

¹⁷ Epid 6.

¹⁸ Cf. 大貫隆 『ロゴスとソフィア。ヨハネ福音書からグノーシスと初期教父への道』 教文館 (T. ONUKI, *Logos y Sofía. El camino desde el evangelio de Juan a la Gnosis y los primeros padres*, Kyobunkan, Tokio) 2001, 235: La teología trinitaria se desarrolla en Ireneo junto con la historia de la salvación, es decir, la historia de la revelación. Al hablar de las dos Manos de Dios que intervienen en la obra de la creación, para Onuki, claramente, Ireneo presupone la existencia del Hijo y del Espíritu anterior a la creación.

¹⁹ Así tituló H. U. VON BALTHASAR la primera edición de su antología de textos de Ireneo: *Irenäus, Geduld des Reifens. Die christliche Antwort auf den Gnostischen Mythos des zweiten Jahrhunderts*, Basel 1943.

2. LOS TEXTOS DE IRENEO

Los textos escogidos tratan del crecimiento del hombre imperfecto hacia la perfección, un tema que constituye uno de los ejes en el pensamiento de Ireneo, y en relación con otros temas, estos textos explican su comprensión de la economía. Igual que otros pensadores cristianos de su época y entorno, el punto de partida de la teología de Ireneo es la creación como manifestación de Dios. Dios es el origen, único, a quien nadie le es coetáneo y, por tanto, todo acto de Dios es libre y no es coaccionado por nadie ni por ninguna necesidad. Por otro lado, el mundo tiene un comienzo, siendo una obra directa, querida por un Dios vital²⁰.

Ireneo ha subrayado la bondad de la materia que ha sido directamente creada sólo por Dios, y destinada a la comunión con Dios²¹. Contraria a otras posturas que mantenían que la materia es eterna o que es producto de una decadencia, para Ireneo todo parece progresar por etapas dentro del tiempo. En esta obra creadora, el hombre fue creado por las propias Manos de Dios, como un ser libre y dueño de sí, además de ser racional e inteligente. Ya recibe una «justa medida» de la virtud de Dios como primicias del Espíritu que le orienta hacia su plenificación como creatura extraordinaria, hecha a imagen y semejanza de Dios²².

Desde esta antropología optimista se adentra en el proyecto de Dios que se realiza en la carne humana. Hecho a imagen de Cristo que es imagen de Dios, y semejante a Dios en la medida en que acoge al Espíritu, el misterio de la vocación original del ser humano se revela en la Encarna-

²⁰ Sab 1,14; 9,1-2; 11,17.

²¹ Epid 8: «... para que lleguemos a conocer a Dios, es decir, el creador del cielo y de la tierra y de todo el universo, creador de los ángeles y de los hombres y Señor de todos, por medio del cual todo existe y permanece en vida, misericordioso, compasivo, tiernísimo, bueno, justo Dios de todos...».

Epid 40: «... llama de nuevo al hombre a la comunión con Dios para que por medio de la comunión con Él participemos en la incorruptibilidad».

²² Epid 11: «Al hombre empero 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 virtud. Dios 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. Y a fin de que pudiera vivir, sopló Dios sobre 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».

ción. En un primer momento, Dios coloca al hombre en el Paraíso. El hombre era como un niño pequeño que debía crecer, libre, y secretamente llamado a ser superior hasta de los ángeles. Esa primera situación del Paraíso era tan bella que el Verbo se hacía presente para estar con el hombre. Era la prefiguración del futuro con la posibilidad de la incorruptibilidad²³.

La desobediencia de Adán, niño pequeño, corrobora que es libre, pero que necesita crecer en el ejercicio de su libertad. Al apartarse del mandato de Dios, su libertad no le asemeja a Dios. Más aún, experimenta una desarmonía con la naturaleza, de la cual el hombre es responsable²⁴. Sin embargo, este hombre es colocado de nuevo en el camino del Paraíso²⁵ con la posibilidad de crecer hacia la comunión con Dios: para escuchar la verdad y no la mentira. Dios ha confiado su proyecto al hombre. La grandeza del don que el ser humano recibe de Dios —la libertad— nos habla a la vez de cómo es Dios. Su amor nos alcanza mediante la persuasión y la paciencia²⁶. Ha querido permanecer abierto a las debilidades y vicisi-

²³ Epid 12: «Habiendo, pues, constituido al hombre dueño de la tierra y de toda cosa que hay sobre ella, secretamente le constituyó también dueño de aquellos que en ella tienen oficio de siervos. Sin embargo, éstos, es decir, los ángeles, se hallaban en la plenitud de su posibilidad, mientras que el dueño, esto es, el hombre, era aún pequeño, como niño, y debía crecer para llegar a la madurez. Y a fin de que se alimentara y desarrollara con gozo y alegría, fuele preparado un sitio mejor que este mundo, superior a él por el aire, la belleza, la luz, el alimento, las plantas, los frutos, las aguas y todas las demás cosas necesarias para la vida. Y este lugar tiene por nombre Jardín. El Jardín era tan bello y agradable que el Verbo de Dios se personaba con frecuencia en él; se paseaba y entretenía con el hombre prefigurando lo que había de suceder en el futuro, es decir, que el Verbo de Dios se haría conciudadano del hombre y conversaría y habitaría con los hombres enseñándoles la justicia».

²⁴ Epid 17: «Desterrados del Jardín, Adán y su mujer, Eva, padecieron muchas miserias y vivieron en este mundo llenos de tristeza, fatigas y lamentos. Porque el hombre trabajaba la tierra bajo los rayos del sol, y la tierra producía espinas y abrojos, castigo del pecado».

²⁵ Epid 16: «Y al hombre le expulsó de su presencia, le transfirió y le hizo habitar entonces en el camino que conduce al Jardín, ya que el Jardín no admite al pecador».

²⁶ AH IV,37,1: «A Dios no le es propia la violencia; le asiste siempre el parecer bueno».

AH V,1,1: «Así convenía tomara Dios cuanto tuviese en voluntad, por persuasión y sin inferir violencia; de suerte que no se quebrara lo justo, ni se echara a perder la antigua obra plástica de Dios». Otros, AH III, 20,1; 23,1; IV,20,8. Cf. 大貫隆 (T. ONUKI) *o.c.*, 234: La creación se extiende a lo largo de todo el proceso de la historia de la salvación, y eso implica que el hombre está, por así decir, obligado a un crecimiento con-

tudes de la condición humana como creatura. Así muestra su profunda confianza y amor hacia el hombre, y a la vez demuestra que por el ejercicio de la libertad en el obrar el hombre se perfecciona y entra en comunión con Dios llegando a ser más de lo que ha sido en el comienzo.

Como veremos, el argumento de Ireneo parte justamente desde el aspecto más contrario a la ideología pagana representada por los gnósticos. Ireneo no define al hombre en aislamiento sino desde Dios. El hombre no puede ser o realizarse sino en apertura a Dios, y eso, en cuanto carnal, en lo más débil; porque es allí donde se hace más patente el poder de Dios.

A) *AH IV, 38, 1 y 2*

Ireneo dedica los capítulos 37 al 39 del Libro IV de *Adversus Haereses* a un pequeño tratado sobre la libertad, recogiendo el tema de la creación del mundo por el Dios único. En el capítulo 38, situado en su centro, Ireneo recoge la pregunta de los gnósticos²⁷:

«¿Pues qué? ¿No podía Dios haber hecho al hombre perfecto desde el principio?»²⁸.

Su respuesta empieza desde un reconocimiento de la realidad de la imperfección del hombre²⁹:

tinuo. A esta antropología corresponde una teología en la cual la magnanimidad o longanimidad es uno de los atributos más importantes de Dios. El Padre mira el lento progreso de la creatura con paciencia. Mientras que la encarnación le revela como Creador de todo cuanto existe, Dios acepta pacientemente que la totalidad de la obra de la creación siga sin demostrar su plenitud hasta su cumplimiento en el futuro escatológico.

²⁷ La traducción de los textos en esta sección está tomada de J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo*, Herder, Barcelona 1969.

²⁸ *AH IV, 38, 1*.

²⁹ Cf. A. ORBE, «Del hombre imperfecto al perfecto en san Ireneo», en: S. FELICI (ed.), *Crescita dell'uomo nella Catechesi dei Padri (Età Pre-nicena)*, Biblioteca di Scienze Religiose 78, LAS-Roma 1987, 118: Recordamos que según las diferentes perspectivas antropológicas, la historia tenía un significado u otro. Para las tres antropologías, el proceso —más o menos histórico— parte del hombre divinamente imperfecto para terminar en el hombre divinamente perfecto. La antropología gnóstica valentiniana fundada en el concepto del hombre espiritual miraba a la salvación del espíritu que ha de salir definitivamente de la historia. La antropología alejandrina, fundada en el con-

«Las cosas creadas, en cuanto que han recibido más tarde el comienzo de su existencia han de ser inferiores al que las hizo. Pues no es posible que sean increadas, cosas que acaban de ser hechas. Y al no ser increadas, están necesariamente por debajo de la Perfección. Y al ser recientes son además infantiles, y están desacostumbradas e imprevistas respecto de la vida perfecta»³⁰.

El hombre es una creatura que acaba de ser hecha. Se encuentra a una distancia considerable del creador, inferior e incapaz de la perfección. Por estar al comienzo de su existencia, no está preparado; es decir, está desacostumbrado respecto a la vida de Dios.

Sin embargo, el mismo texto continúa asegurando que así como una madre haría todo lo posible por darle el alimento apropiado a su bebé, Dios cuidará de ese hombre incapaz, imprevisto, desacostumbrado e inferior. Hace pensar que con el tiempo el hombre crecerá desde esa inferioridad hasta acercarse a la perfección, desde esa falta de costumbre se irá acostumbrando, se preparará, y en lugar de ser incapaz será más ágil con respecto a la vida perfecta.

Lo que le permite al hombre recibir el alimento que es indispensable para su crecimiento es, en cierto modo, el paso del tiempo. Dentro de la temporalidad que es marca de su fragilidad, el hombre va creciendo, acostumbrándose a «comer y beber al Logos de Dios» para retener y asimilar «el pan perfecto del Padre», «pan de inmortalidad que es el Espíritu del Padre». Dios confía y sabe que el hombre crecerá. En este proceso Nuestro Señor no vino «en su gloria inenarrable», sino que, adaptado a nuestra capacidad, «se nos dio a nosotros en forma de leche... Esta leche era su venida como hombre» para que lo pudiésemos ver.

La debilidad del hombre recién hecho (*nuper factus* / νεωστὶ γεγονῶς)³¹ se observa en la «flaqueza de (su) conducta», y demuestra que tiene «aún débiles y sin ejercicio las facultades relativas a Dios». El desarrollo de tales facultades cambiará poco a poco el caminar del hombre.

La venida del Logos de Dios está en función de este «estado de la infancia en que estaba el hombre». El Logos se hizo niño pequeño con noso-

cepto del hombre racional, contempla la salvación del alma o del intelecto, y la salvación no es estrictamente histórica. En la antropología de Ireneo, la historia es imprescindible para la salvación del hombre material o corpóreo, uniendo los dos extremos, el hombre *sarx* con la vida del Espíritu, en una semejanza cualitativa con Dios.

³⁰ AH IV,38,1.

³¹ AH IV,38,2.

tros (*coinfantiantum* / *συνενηπίασεν*), «haciéndose captable en la medida en que el hombre podía captarlo (*χωρεῖν*)»³². Ireneo afirma que el Logos nos enseña cómo recibir al Espíritu Santo, manjar de Vida.

B) *AH IV,38,3* y *AH IV,38,4*

Ireneo comienza una exposición positiva sobre el medio para acceder a esta comunión. ¿Cómo llegará a ser perfecto el hombre?

La causa de la imperfección radica más bien en la creaturidad del hombre, pero Ireneo nos ha ofrecido una visión esperanzadora con la posibilidad de crecimiento y la promesa de la ayuda solícita de parte de Dios. Ahora, continúa con una descripción de la intención creadora de Dios:

«Y el hombre, por su parte, convenía que fuese primero creado y una vez creado se trascendiera y al trascenderse se hiciera auténtico hombre (*ἀνδρωθῆναι*), y hecho hombre se multiplicara y así se fortaleciera, y fortalecido fuese glorificado y, en su gloria, viera a su Señor»³³.

El hombre llega a ser a imagen y semejanza del Dios Increado, según un orden, ritmo y plan, que corresponden a la sabiduría con la que Dios ha creado todas las cosas: con proporción, medida y armonía. Es decir, el hombre habrá de perseverar largos siglos y soportar una larga maduración: ser creado, trascenderse (crecer), hacerse auténtico hombre, multiplicarse, fortalecerse, ser glorificado y sólo luego ver al Señor.

La primacía de Dios sobre todas las cosas creadas, que significa la sujeción de toda la creación a Dios, se redefine dinámicamente como participación en la fuerza, en la gloria y en la incorruptibilidad de Dios. Este Dios, único Increado, anterior a todo, causa del ser de todo y perfecto, es Padre que crea, Hijo que sigue modelando y Espíritu que nutre y hace crecer.

La creación es don de Dios en su principio y en su fin. En su principio es don de su poder y bondad que crea libremente de la nada, únicamente con el fin de que fuese el hombre receptáculo de su bondad. Pero también será un don en su fin, pues recibirá la fuerza del ser Increado, «dándoles Dios gratuitamente el don de permanecer para siempre». El hombre avanza poco a poco para hacerse cercano a Dios y situarse al lado de Dios.

³² Ib.

³³ *AH IV,38,3*.

Dentro de su condición de creaturidad donde «cada uno es aquello que ha sido hecho, y da gracias por haber sido hecho lo que es»³⁴, los hombres son «aquello que han sido hechos: hombres sujetos a pasiones», a la debilidad de su naturaleza, que es lo propio de las leyes de una creatura. Sin embargo, los hombres tienen el distintivo de ser creaturas con vocación a ser semejantes a Dios su Creador. Estos dos aspectos se han de conjugar en la aceptación del «tiempo de su crecimiento», de modo que fuesen «primero hombres y sólo después dioses».

Este conocimiento del hombre nos lleva a conocer a Dios:

«Pues por su generosidad dio liberalmente el bien a los hombres, y los hizo libres y semejantes a él. Y por su providencia conoció de antemano la flaqueza del hombre y lo que iba a derivarse de ella. Y por su amor y poder acabará por vencer a la substancia de la naturaleza creada. Convenía que primero apareciera nuestra naturaleza; luego, que lo mortal fuera vencido y absorbido por la inmortalidad y lo corruptible por la incorruptibilidad, y que así se hiciera el hombre a imagen y semejanza de Dios, con conocimiento del bien y del mal»³⁵.

Dios ha querido que el hombre ejerciera la libertad que le ha dado, en la confianza que Dios acogerá su flaqueza.

C) AH IV,39,2 y AH V,6,1

Casi como una respuesta a la cuestión planteada por los gnósticos en IV,38,1, el texto comienza:

«¿Cómo pues va a ser Dios (=Perfecto) quien no ha sido hecho (γενόμενος) todavía hombre? ¿Cómo perfecto, el recién creado? ¿Cómo inmortal, quien en naturaleza mortal no obedeció al Creador?»³⁶.

El recién creado ha de obedecer al Creador y hacerse hombre en su naturaleza mortal para después participar de la gloria de Dios.

«Preséntale tu corazón blando y maleable y conserva la figura con que te modeló el Artífice, reteniendo en ti el Agua que viene de su parte, no vayas a perder, endurecido, las huellas de Sus dedos. Guardando empero la trabazón (ἀρμονίαν), subirás a lo perfecto; pues el arte de Dios esconderá el barro que hay (naturalmente) en ti. La Mano de Él

³⁴ AH IV,38,4.

³⁵ Ib.

³⁶ AH IV,39,2.

modeló en ti la substancia; te ungirá por dentro y por fuera con oro puro y con plata, y de tal suerte te adornará que el propio Rey codicie tu hermosura»³⁷.

Ireneo habla de la «trabazón» que hay que guardar para llegar a lo perfecto. Hay una conexión y una dependencia entre la condición de ser hombre y la participación en la gloria de Dios. Como una articulación de huesos (άρμός), la imagen del Hijo plasmado en el barro de la substancia se unirá con la semejanza que se imprime gracias al Agua que viene de parte de Dios, símbolo del Espíritu³⁸. Esta es la vida que el Creador le promete al hombre. La Mano de Dios —Espíritu— esconderá el barro de la naturaleza humana, ungiendo internamente al hombre y adornando esta creación³⁹. Este es el arte de Dios que hará trascender a la naturaleza del hombre para que participe en la gloria de Dios. Se recibirá el arte de Dios y se llegará a ser obra perfecta de Dios como un don libremente recibido cuando el hombre entregue libremente lo que es suyo, su humanidad. El eslabón que hace posible esta juntura es, según Ireneo, la obediencia:

«Aguarda la mano de tu Artífice, que todo lo hace oportunamente; según te conviene a ti, que eres hecho»⁴⁰.

De ser imagen y portar a Dios en su plasma, el hombre llegará a ser a semejanza de Dios mediante el Hijo y el Espíritu, manos del Padre. Sin eliminar ni menospreciar su humanidad que porta la imagen del Hijo, se da cabida a la similitud mediante el Espíritu⁴¹.

«El hombre perfecto es la mixtura y ayuntamiento del alma —receptáculo del Espíritu del Padre y en mixtura con él— con la carne, plasmada a imagen de Dios»⁴².

³⁷ Ib.

³⁸ AH III,17,2: «De la misma manera que de la harina seca no se podía, sin agua, hacer una masa y un pan único, así tampoco nosotros siendo una multitud, podíamos llegar a ser uno en Cristo Jesús sin el Agua que viene del cielo.»

³⁹ Epid 5.

⁴⁰ AH IV,39,2.

⁴¹ Epid 11: «[Dios] le dio a aquel plasma su propia fisonomía de modo que el hombre, aun en lo visible fuera imagen de Dios (*deiforme esset*). Porque el hombre fue puesto en la tierra plasmado a imagen de Dios. Y a fin de que pudiera vivir, sopló Dios sobre su rostro un hálito vital, de manera que tanto en el sopló como en la carne plasmada el hombre fuera semejante a Dios (*fieret homo Deo*).»

⁴² AH V,6,1.

Consciente de la controversia con los gnósticos, Ireneo se apoya en la primera carta a los Tesalonicenses⁴³ para decir que el hombre perfecto es en sí una comunión del alma con el Espíritu que recibe, en mixtura con el cuerpo. El hombre perfecto es llamado hombre espiritual por su participación en el Espíritu que mora en su interior. A estos hombres perfectos que descubren «para común utilidad los secretos de los hombres y declaran los misterios de Dios», Dios los adaptará en su forma y seguimiento a su Hijo; y en cuanto sea el hombre partícipe de la obediencia del Hijo, Dios será glorificado en su plasma. El cuerpo, alma y Espíritu, cada uno en íntegra y perfecta perseverancia, y los tres en comunión, participarán de una sola y misma salvación.

3. CUESTIONES RELEVANTES

Quisiera detenerme en este camino del hombre imperfecto al hombre perfecto en el pensamiento de Ireneo, para resaltar su idea de perfección.

A) *¿Qué es el paso del hombre imperfecto al hombre perfecto?*

A Ireneo le interesa, ante todo, exponer en qué consiste la salvación que Dios ofrece al hombre en Cristo.

La economía de la salvación es un drama que se desencadena entre dos puntos extremos: el plasma de la tierra, en su humilde origen histórico, tiene la vocación de llegar a ser a imagen y semejanza de su Creador. La constatación de la distancia entre Dios y el hombre es común tanto entre los gnósticos como entre los judíos o paganos, pero Ireneo enfoca esta distancia como un camino de salvación que el Logos de Dios recorre desde el principio de la creación. La creación es el comienzo de una relación entre Dios, el Increado, y el hombre, que ni es Dios ni es increado. Si Dios se deja conocer en su relación de amor hacia la creatura, diferente de Sí, entonces la salvación es la oferta a entrar en este dinamismo de Dios y constituirse también en dinamismo de amor.

⁴³ 1 Ts 5,23: «Que el mismo Dios de la paz os santifique por completo, y que todo vuestro espíritu, vuestra alma y vuestro cuerpo (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα) se conserven irreprehensibles para la venida de Nuestro Señor Jesucristo. Fiel [es] el que os llama, y él lo hará».

Cristo abarca todas las posibles distancias entre Dios y el hombre, hasta la más extrema posibilidad que el hombre tiene de alejarse de Dios⁴⁴. 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 el Logos haya asumido la distancia entre Dios y la creatura, la humanidad va acumulando una larga experiencia de recibir a Dios. El ser humano ha de subir al conocimiento del Padre, por medio de la humanidad del Hijo, y no en la fuerza de su divinidad porque el hombre no podría gozar al Hijo en cuanto Dios, es decir, recibirlo como pan de inmortalidad y manjar de perfectos, si primero no lo acoge en cuanto hombre, alimento de infantes⁴⁵.

La maduración del hombre imperfecto al hombre perfecto revela a un Dios que ofrece una relación donde la donación de Dios se realiza siempre a favor de la capacidad del que recibe. Siempre es Dios quien primero recorre el camino para acercarse, acostumbrarse, y situarse al lado del otro.

B) *¿Cómo es el proceso del cambio del hombre imperfecto al hombre perfecto?*

Ireneo subraya la importancia de lo histórico y lo temporal en el proyecto de Dios, y distingue tres grandes etapas⁴⁶. En el Antiguo Testamento, la humanidad se acostumbra a mirar proféticamente al Hijo futuro encarnado, y a orientar su vida hacia Él, y se acostumbra para que la carne se disponga a recibir al Logos en comunión personal. En la plenitud de los tiempos, mediante el Hijo encarnado y glorificado, comienza el nuevo régimen del Nuevo Testamento, a impulsos del Espíritu de adop-

⁴⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática IV*, Ediciones Encuentro, Madrid 1995, 356: En la encarnación, el Hijo se proyecta en la «imagen» (que es el hombre) y le marca en todo su ser —hasta el punto de asumir toda lejanía que separa a Dios del pecador, e integrarla en la distancia intradivina entre el Padre y el Hijo.

Ef 4,7-10: «A cada uno de nosotros se le dio la gracia conforme a la medida del don de Cristo; por eso dice [la Escritura]: al subir a lo alto llevó multitud de cautivos, dio dones a los hombres. (Lo que “subió”, ¿qué significa sino que también había bajado a las regiones inferiores de la tierra? El que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos para llenar el universo)».

⁴⁵ A. ORBE, *o.c.* (nota 29), p.9, 114.

⁴⁶ *Ib.*, 118.

ción que conduce al Padre. Por último, la eternidad, a la vista del Padre, otorga al hombre la vida eterna.

Siendo siempre igual, Dios ha dado al hombre la perfección desde el principio.

«En esto difiere Dios del hombre: en que Dios hace (ποιεῖ), y el hombre se hace (γίνεται). El que hace es siempre el mismo; el que es un hacerse ha de tener por el contrario principio, término medio, adición y aumento. Dios hace bien, mientras el hombre es bien hecho. Y Dios es en todo perfecto, igual y semejante a Sí... El hombre, en cambio, es capaz de adelanto y de incremento hacia Dios. Pues así como Dios es siempre el mismo, así también el hombre, merced de Dios, progresará siempre hacia Dios»⁴⁷.

«Pero como el hombre es historia, sólo puede recibir la Perfección como meta. No queda espiritualizado desde el principio, pero posee las arras y está en despliegue hacia la espiritualización de su carne»⁴⁸.

En este proceso del crecimiento humano, se conjugan dos libertades: De parte de Dios, la generosidad de su donación, la providencia, y más que todo su amor libre⁴⁹. De parte del hombre, una libertad necesariamente débil. La libertad de Dios realiza su poder y su bondad en la gratuidad, mientras que la libertad del hombre, en su debilidad, puede ser ocasión tanto de la obediencia como de la desobediencia.

«Hechos así imitadores de sus obras y ejecutores de sus palabras, entramos en comunión con él; y, de esta suerte, quienes acabamos de

⁴⁷ AH IV,11,2. Ireneo subraya esta idea en otros textos. AH IV,39,2: «No haces tú a Dios, sino Dios a ti. Hacer es propio de la benignidad de Dios; hacerse, en cambio de la naturaleza del hombre».

AH II,28,3: «La fe en nuestro Maestro permanecerá siempre estable, asegurándonos que Él es el único Dios verdadero, de manera que le amemos siempre. Porque Él es el único Padre, y nosotros esperamos recibir y aprender de Él siempre más, pues Él es bueno, sus riquezas no tienen límites, su reino sin fin, y su ciencia sin medida». Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *o.c.*, 97 y 106.

AH V,36,1: «Una vez que pase esta figura y se renueve el hombre y madure para la incorruptela, de suerte que ya no pueda envejecer, habrá un cielo nuevo y una tierra nueva, en los que perseverará el hombre nuevo, conversando siempre novedades con Dios».

⁴⁸ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *o.c.* (nota 27), p.9, 111.

⁴⁹ AH IV,38,4: «... Por su generosidad dio liberalmente el bien a los hombres, y los hizo libres y semejantes a él. Y por su providencia conoció de antemano la flaqueza del hombre y lo que iba a derviarse de ella. Y por su amor y poder acabará por vencer a la substancia de la naturaleza creada».

ser creados, recibimos, por obra del perfecto anterior a toda creación, el crecimiento. De aquel que es el único óptimo y bueno recibimos la semejanza con él. De aquel que posee la incorruptibilidad, recibimos la incorruptibilidad. Predestinados primeramente al ser, los que aún no éramos, conforme a la presciencia del Padre; y luego siendo hechos en los tiempos conocidos de antemano, por el ministerio del Verbo»⁵⁰.

El crecimiento del hombre es la maduración en una relación con Dios. El hombre crece en su capacidad de recibir, contener y guardar a Dios, que se da y viene a él. Sólo en la obediencia y adhesión libre al Verbo, el hombre puede crecer hacia la gratuidad, a semejanza de la gratuidad de Dios.

Si Dios se limita pacientemente en función del lento crecimiento del hombre⁵¹, le acompaña y enseña, entonces no hay que sustraer al hombre del mundo. Si la gracia es toda acción de Dios a favor del hombre, entonces hablamos de una pedagogía de la gracia que comienza desde la realidad del mundo, asume la temporalidad del mundo y transforma a la humanidad misma.

C) *¿Cuándo acontece la transformación del hombre imperfecto al hombre perfecto?*

El crecimiento del hombre hacia la perfección significa que lo mortal y lo corruptible serán vencidos y absorbidos por la inmortalidad y la incorruptibilidad. En este proceso, el hombre va adquiriendo el conocimiento del bien y del mal por el ejercicio de su libertad. La libertad de los hombres (y los ángeles) consiste en su capacidad de reflexión y juicio, lo cual les permite gozar de un bien no espontáneo sino según elección, conociendo la hermosura del bien para disfrutar de él⁵². El

⁵⁰ AH V,1,1.

⁵¹ AH IV,20,7: «El Verbo de Dios fue constituido Dispensador de la gracia del Padre para utilidad de los hombres, por quienes llevó a cabo tan grandes “economías” (“tantas disposiciones”): a los hombres manifestándoles a Dios, y a Dios presentándole el hombre. Custodia la invisibilidad del Padre, no venga el hombre a despreciar a Dios y tenga siempre adonde progresar. Y muestra a su vez a Dios, hecho visible a través de muchas disposiciones, a los hombres para que no caiga el hombre en el no-ser, abandonado de Dios. Porque gloria de Dios es el hombre dotado de Vida; y Vida del hombre es la visión de Dios».

⁵² AH IV,37,6: «[Ángeles y hombres] fueron creados racionales, capaces de reflexión y de juicio, y no como los irracionales y los sin alma, que nada pueden hacer con

hombre luchará para alcanzar este bien, y sus esfuerzos le permitirán custodiarlo más esmeradamente y amar más a Dios, que es la fuente del bien.

«Pero para que el hombre no tuviese pensamientos de soberbia y se enorgulleciese, como si no tuviera amo...; para que no faltase, y, por complacencia en sí, concibiese pensamientos de orgullo contra Dios, le fue dada por Dios una ley, a fin de que reconociera que tenía por Señor al Señor de todo. (...) Y éste era el mandamiento: *De todo árbol que está en el interior del Jardín, come y aliméntate. Mas del árbol de donde procede la ciencia del bien y del mal, de ése sólo no comerás, pues del día en que comáis de él moriréis de muerte*».

El conocimiento del bien y del mal encamina al hombre hacia la perfección, siempre y cuando esté en obediencia al mandato de Dios. Prescindiendo de la primacía de la relación amistosa con Dios, una mera inteligencia del bien y del mal no acerca al hombre a Dios, sino que más bien puede desorientarlo hacia la des-armonía. Únicamente cuando está sostenido por la amistad con Dios, el conocimiento del bien y del mal como experiencia de la libertad puede acrecentar al hombre hacia la perfección, porque la libertad es una gratuidad que gravita hacia una vida e historia de amor⁵³.

El ejercicio en el conocimiento del bien y del mal construye la historia en el individuo y en el género humano. Tanto el individuo como el género humano se dejan guiar por el camino de la justicia, y el Espíritu que se va incrementando en aquel hombre con destino a la perfección se difunde sobre la humanidad y por toda la tierra. En el cuerpo y en las obras, el Espíritu va renovando al hombre y a los hombres para Dios.

su voluntad (con su libertad: "potestate sua"), arrastrados como están por necesidad y por fuerza al bien». De no ser así, prosigue, «los buenos no tendrían valor alguno, porque lo serían por naturaleza más que por voluntad, y gozarían de un bien espontáneo, no según elección. Por eso dejarían de entender esto mismo, [a saber] la hermosura del bien, y no disfrutarían de él. ¿Cómo disfrutar del bien entre quienes lo ignoran? ¿Y qué gloria habría para quienes no lo trabajaron? ¿Qué corona para quienes no la consiguieron, como los que triunfan en certamen?».

⁵³ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *o.c.*, 114: «El don de Dios es a la vez mandato, porque se le concede a un ser cuya esencia es realizarse. Los mandatos son a la vez dones, porque Dios en su inmensa bondad y suficiencia no manda por arbitrariedad ninguna sino sólo por el deseo del mayor bien del hombre: *Gloria Dei vivens homo*».

D) *Significado de la «perfección» del hombre en el texto de Ireneo*

La perfección, entre los eclesiásticos, nunca es indiferente de la relación con Dios⁵⁴. No tiene un sentido moral, como la mera suma de cualidades o buenas conductas objetivables. Más bien, es un «llegar a ser» que connota movimiento hacia Dios que es el único Perfecto.

Para Ireneo, no es necesario que el hombre imperfecto vaya más allá de su naturaleza humana para crecer y llegar a ser perfecto⁵⁵. Ni su humanidad ni su organismo se reducen a un instrumento para este fin, sino que son el receptáculo de los bienes que Dios quiere otorgar para hacer a la misma humanidad partícipe de su perfección. No se puede atrapar la perfección dentro de los límites de una humanidad cerrada sobre sí, ni tampoco se trata de negar la humanidad en un intento de superación. El crecimiento del hombre imperfecto al hombre perfecto en Ireneo es la consideración de la humanidad en un horizonte abierto a lo Otro para llegar a ser próximo a Dios.

El hombre imperfecto posee la imagen en el plasma, pero si permanece «desacostumbrado» e imprevisto, no da cabida mediante el Espíritu a la semejanza. Recibe el arte de las Manos de Dios que unge y adorna la naturaleza humana. Llega a la perfección a través de una maduración en el tiempo, en las facultades relativas a Dios, acostumbrándose y preparándose a portar al Espíritu del Padre que le orienta en el ejercicio de su libertad. El hombre perfecto y espiritual conserva en su interior la fe en Dios, y por la virtud de Dios guarda la justicia hacia el prójimo. El hombre perfecto es mixtura del alma con el Espíritu del Padre que recibe, y la comunión de este alma que ha recibido al Espíritu con la carne plasmada a imagen de Dios.

⁵⁴ TEÓFILO DE ANTIOQUIA, *Ad Autolycum*. II,24: «Dios lo trasladó de la tierra, de que había sido creado, al Paraíso, dándole impulso de adelantamiento, para que creciendo y llegando a ser perfecto y aun declarado dios (τέλειος γενόμενος, ἔτι δὲ καὶ θεὸς ἀναδειχθεῖς), subiera así al cielo, en posesión de la eternidad (ἔχων αἰδιότητα). Porque el hombre fue creado intermedio (οὔτε θνητὸς ὀλοσχερῶς οὔτε ἀθάνατος τὸ καθόλου), ni mortal del todo, ni inmortal en absoluto (μέσος), sino capaz de lo uno y de lo otro. Asimismo su lugar, el Paraíso, si se mira a su belleza, es intermediario entre el mundo y el cielo».

⁵⁵ En esto hay una diferencia de matiz con otros pensamientos, como el de TACIANO: *Ad graecos* 15: «Solo el hombre es imagen y semejanza de Dios. Digo hombre no al que conduce como los animales, sino al que, yendo más allá de la naturaleza humana (πὸρρω... τῆς ἀνθρωπότητος) se ha allegado al mismo Dios».

Estos capítulos de Ireneo sobre la perfección afirman radicalmente al hombre histórico y a la presencia de Dios en la historia. Reconocemos en su postura la invitación a asumir la responsabilidad que le corresponde al hombre de cuidar a este mundo, creación de Dios y escenario de la amistad con Dios. Además, el crecimiento hacia mayor semejanza de Dios implica una capacidad mayor de donación en gratuidad, respeto a la libertad del otro, y la capacidad de dar vida allí donde se encuentra con la debilidad del otro. Asimismo, el hombre que crece en perfección, ofrecerá al otro una amistad semejante al don recibido de Dios, ayudándole a crecer a Su semejanza también.

En sus esfuerzos por exponer la relación entre Dios y el mundo, la reflexión teológica de los primeros eclesiásticos ha tenido que detectar las herejías gnósticas que muy sutilmente desviaban la fe hacia dualismos, la desconfianza a la materia o el distanciamiento de lo divino, dentro de un complejísimo relato de la creación como una caída que progresivamente se había alejado de la perfección. La historia no es la lucha de un mundo por salvarse de su condena. Comienza, según Ireneo, como una vocación, y la historia es el crecimiento.

II. CONEXIONES DEL PENSAMIENTO DE IRENEO CON LA TEOLOGÍA ACTUAL

Después de habernos detenido en los textos del *Adversus Haereses* que se refieren al crecimiento del hombre hacia su perfección, y asumiendo los puntos neurálgicos de su pensamiento, en esta segunda parte, me gustaría ponerlos en relación con algunos temas que tienen relevancia en el desarrollo de la teología actual: la creación en la gratuidad; el progreso en libertad; la venida del Logos de Dios como hombre; y el Espíritu que habita en el hombre.

1. CREACIÓN EN LA GRATUIDAD

En el texto de Ireneo hay un énfasis en la pasividad del hombre-creatura. Siendo obra de un Dios libre, únicamente movido por su amor, la creación no subsiste sino por Dios. Dios ha querido existir para su creatura, y se ha hecho su garante y su esperanza. En la pasividad del hom-

bre, Dios se da a conocer como donación, y es la libertad de esa donación lo que da consistencia propia al hombre-creatura.

Pero, ¿qué ha incitado a Dios a establecer y a entrar en esta relación de amor con la creación? No llegaremos a comprender el misterio del obrar de Dios, pero al contemplar al hombre podemos percibir algo de su intención y su voluntad.

El relato bíblico de la creación nos encamina en la búsqueda de esta intención divina. En él, se constata que después de la creación del hombre, hay un séptimo día que corona la obra de Dios⁵⁶. Dios le ha dado a su descanso una forma temporal, un carácter de evento histórico, en el seno de la realidad creada. En ese día de su descanso, Dios tiene a su lado al hombre creado a su imagen y semejanza, y le invita a participar en la libertad, la fiesta y la alegría del descanso frente a la creación. Al hombre le corresponde acoger esta invitación y participar en su gozo, ser testigo de Dios y de su obra creadora. El primer acto de la relación entre Dios y el hombre se da en ese día, en la gratuidad, donde por parte del hombre no existe nada que valorar, sino sólo el hecho de existir a su lado. La historia del hombre con Dios comienza con la gracia, y el tiempo mismo y todo lo que realizará el hombre en él tienen la profundidad, sentido y claridad que le dará la perspectiva de esa gratuidad.

Este situar al hombre al lado de Dios le invita a ver de cerca lo que caracteriza a Dios como el único que verdaderamente crea de la nada, gratuitamente. Posibilita al hombre de una manera real, armoniosa y libre a encontrarse, ser y actuar conjuntamente con Dios ante la creación. Esto lo experimenta primero como creatura que ha recibido la vida por su acción creadora, pero también como capacidad recibida de «portar» la vida de Dios, en el sentido de «repetirlo», «reflejarlo» e «imitarlo»⁵⁷. La creación tiene como fin la comunión en la gratuidad con un Dios que se da a conocer como libertad y amor.

El hombre está llamado a ver junto a Dios el sentido de todo lo que Dios ha hecho. Para la realización de esta vocación, lo que Dios proveerá será siempre una vía de crecimiento en libertad que es posible por la «gracia», es decir, la fiel presencia del donante en el don y su tarea⁵⁸.

⁵⁶ Sigo a K. BARTH, *Dogmatique III. La Doctrine de la Création* 1, Éditions Labor et Fides, Genève 1960, 227-244.

⁵⁷ *Ib.*, o.c., 196.

⁵⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 2. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Ediciones Encuentro, Madrid 1992, 289.

2. PROGRESO EN LIBERTAD

En este crecimiento hacia la perfección, ¿la creaturidad y la temporalidad son un obstáculo o son un medio? No podríamos pronunciarnos ante esta cuestión sin antes considerar lo que la temporalidad aporta al hombre. Volvamos sobre el texto citado más arriba:

«En esto difiere Dios del hombre: en que Dios hace (ποιεῖ), y el hombre se hace (γίνεται) [...] El hombre, en cambio, es capaz de adelanto y de incremento hacia Dios. Pues así como Dios es siempre el mismo, así también el hombre, merced de Dios, progresará siempre hacia Dios»⁵⁹.

El tiempo es escenario donde el hombre desarrolla su tarea de crecimiento a través de su uso y ejercicio de la libertad. Pero la libertad no se puede comprender en aislamiento, sino siempre en referencia a Dios que se hace presente en las limitaciones del hombre para acompañarle y enseñarle.

Siendo una creatura, la libertad es lo que distingue al hombre del resto de las creaturas; y también por ser una creatura, su libertad tiene por referencia la mayor libertad de Dios. Ante la pregunta: ¿No sería mejor que Dios no hubiese hecho libre al hombre?⁶⁰, podemos decir que «la Dispensación de la Salud descansa en la libertad, de Dios y del hombre»⁶¹. La libertad del hombre como la posibilidad de llegar a ser más de lo que ha sido hecho, no puede dispersarse en cualquier dirección. Por una fuerte adhesión a Dios, que es un anhelo de adentrarse cada vez más profundamente en la libertad infinita (de Dios)⁶², la libertad hace al hombre situarse al lado de Dios. Como en ese séptimo día de la creación, la libertad del hombre está al lado de la libertad creadora de Dios.

Dios no sólo otorgó el bien haciendo al hombre semejante a Él y libre, sino que entendió su debilidad, y lo ha acogido en una promesa. En la encarnación Dios llega a estar al lado de nosotros y a implantarse en nuestra naturaleza, introduciendo la esperanza de acercamiento a Dios que ha de ser vivida desde la historia, en la experiencia y a través del

⁵⁹ AH IV,11,2.

⁶⁰ AH IV,37,6.

⁶¹ A. ORBE, *Teología de san Ireneo IV*, BAC, Madrid 1996, 519.

⁶² H. U. VON BALTHASAR, *o.c.*, 175-309.

conocimiento del bien y del mal. El hombre se va acostumbrando a ejercer su libertad en esperanza, pero tal promesa supone también para Dios insertarse en la temporalidad. Dios recorre la inmensa distancia entre la afirmación: «Mi reino no es de este mundo»⁶³ y la declaración: «Se ha cumplido el tiempo, y ha llegado el reino de Dios»⁶⁴. Dios asume lo finito y mortal, lo más alejado de Sí, lo que está replegado sobre sí, en un gesto de apropiarse de cuanto ha creado y ha de ser elevado al plano de su inmortalidad⁶⁵. El hombre, a su vez, debe recorrer y desarrollar como suyas propias las aptitudes y potencialidades depositadas en su creaturidad hacia una autonomía cada vez mayor, una auto-determinación cada vez más libre y creadora, en armonía con la libertad creadora de Dios⁶⁶.

Para el hombre, Dios se manifiesta más Dios en cuanto es más creador, en cuanto su donación es más gratuita, y en cuanto se nos entrega más. Esto significa, recíprocamente, que el hombre se reconozca más creatura, en cuanto reciba más, y acoja más a Dios. La humanidad llega realmente a tener una relación de creatura con su Creador en la encarnación, en el Verbo que revela y manifiesta en su persona que la entrega y despojo (κενώσις) de parte de Dios es recíprocamente la posibilidad del hombre a entregarse a Dios. En cuanto que Dios llega a ser (γένεσις)⁶⁷ hombre, es apertura para que el hombre llegue a participar en la realidad de Dios. Así, acogiendo más a Dios y llegando a ser más semejante a Él en el Hijo, el hombre es más hombre en cuanto se entrega más, sin renunciar ni a la creaturidad ni a la temporalidad.

3. LA VENIDA DEL LOGOS DE DIOS COMO HOMBRE

Si bien el Antiguo Testamento da testimonio de la fiel presencia de Dios comprometido con su pueblo, la venida del Logos de Dios como

⁶³ Jn 18,36.

⁶⁴ Mc 1,15.

⁶⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 4. La acción*, Ediciones Encuentro, Madrid 1995, 446-447.

⁶⁶ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, o.c. (nota 10), p.4, 265s: Esta autonomía creciente, cuando olvida su origen, puede desembocar en una pretensión de endiosamiento e imitación.

⁶⁷ K. RAHNER, «Para una teología de la encarnación», en *Escritos de Teología 4*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002, 142.

hombre es la «exageración» de Dios por hacer posible el acercamiento del hombre hacia Sí. Siendo Dios el incaptable, el invisible y el inenarrable, el Logos de Dios se hizo «captable en la medida en que el hombre podía captarlo»⁶⁸.

El Antiguo Testamento narra la relación del pueblo con un Dios que se proyecta en la promesa de una tierra, herencia o generación, que son valiosas en la medida en que puedan robustecer la amistad con Dios. Es un Dios que se manifestaba según la necesidad del pueblo, para asegurar y favorecer el espacio vital de su subsistencia. No aparecía puntualmente en unos momentos críticos únicamente: «Se había acostumbrado a subir y bajar para la salvación de los afligidos»⁶⁹ a lo largo de la historia, haciéndose una presencia cada vez menos ajena, más familiar para el hombre. Su venida como hombre en el Nuevo Testamento es el acontecimiento de «los últimos tiempos». Nada existe ulterior a ello. Es el momento singular de todo el proyecto divino. Es la promesa de unión de la creación y su consumación, que hace aparecer lo que hasta entonces era latente del plan de Dios sobre el mundo⁷⁰. En cuanto que «la Vida era la Luz de los hombres»⁷¹, ya les había sido concedida la participación en el Logos, y los hombres pertenecían al Logos. Es en este sentido que «llegó a su casa»⁷², constituyendo el acontecimiento de la creación en origen de la encarnación. La plenificación o realización de la primera intención creadora para con el hombre adquiere, sólo por Cristo, su verdadero contenido.

Según Ireneo, la identidad de aquel hombre situado en el Paraíso no estaba sino «secretamente constituida»⁷³ hasta la venida del Logos de Dios como hombre. No se trata tanto de buscar una conexión con el pecado como si fuese una relación de problema y resolución, o causa y consecuencia. Desde la intención creadora de Dios, «sobreabundó» la gracia donde la actuación humana tenía la posibilidad de desobedecer al Creador⁷⁴. Podríamos decir que esta venida suya está en el origen de

⁶⁸ AH IV,38,2.

⁶⁹ AH IV,12,4.

⁷⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 2. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Ediciones Encuentro, Madrid 1992, 253.

⁷¹ Jn 1,4.

⁷² Jn 1,11.

⁷³ Epid 12: «Habiendo, pues, constituido al hombre dueño de la tierra y de toda cosa que hay sobre ella, secretamente le constituyó también dueño de aquellos que en ella tienen oficio de siervos».

⁷⁴ Rom 5,12-21.

la creación de forma incipiente e incoada, pues el Logos de Dios, como hombre, revela lo que significa el hombre, es la realización de la realidad humana y plenifica la participación del hombre en la vida divina según la intención creadora de Dios⁷⁵. Referido al misterio de Dios que en la venida del Logos lo ha asumido como suyo propio, «la definición del hombre es su indefinición constitutiva y su esencia es ser misterio»⁷⁶.

Jesús es el Nuevo Adán que revela la verdadera humanidad, y desde su persona nos abre una nueva relación con Dios. El hombre que tenía como punto de apoyo la creación de la nada, descubre en Jesucristo otro

⁷⁵ L. LADARIA, *La antropología cristiana como propuesta de un nuevo humanismo*, en A. NOVO - L. GARCÍA BERNADAL (ed.), *Antropología y fe cristiana*, Santiago de Compostela 2003, 201: «Aun cuando se subraya... el motivo de la redención y de la liberación del pecado, queda claro que no empieza entonces la relación del hombre con el Hijo de Dios. Precisamente el hecho de que sea él quien venga a redimirlo es aducido como signo de que la renovación que Cristo trae no se limita a la liberación del pecado, sino que significa la realización de lo que había sido diseñado por Dios desde el comienzo. El hombre es liberado por aquel que está presente en su creación, no sólo como mediador, sino también como su modelo». Según 鳥巢義文『エイレナイオスの救済史神学』新世社 (cf. Y. TORISU, *Gott und Welt, Eine Untersuchung zur Gotteslehre des Irenäus von Lyon*, Steyler Verlag 1991) 2002, 103-155: Ireneo utiliza el término recapitulación (Marcus Fabius Quintilianus la define como: «rerum repetitio et congregatio, quae graece dicitur anakephalaiosis») en dos sentidos para referirse a la obra del Hijo. Primero, la encarnación del Hijo que re-crea, liberando a la humanidad del daño causado por la desobediencia de Adán, vivificando al hombre para que avance la historia de la salvación (AH III,18,7: «... Le Verbe de Dieu s'est fait homme... Ce qu'il paraissait être, il l'était réellement, à savoir Dieu récapitulant en lui-même cet antique ouvrage modèle qu'était l'homme, afin de tuer le péché, de détruire la mort et de vivifier l'homme: c'est pourquoi ses oeuvres étaient variés»). En segundo lugar, toda la obra salvífica que el Hijo lleva a cabo desde la creación, sin limitarse a la encarnación, está orientada hacia la recapitulación escatológica, con Cristo como cabeza de la Iglesia (AH III;16,6: Il n'y a donc qu'un seul Dieu, le Père, comme nous l'avons montré, et un seul Christ Jésus, notre Seigneur, qui est venu à travers toute l'économie et qui a tout récapitulé en lui-même. (...) Il a tout récapitulé en lui-même, afin que, tout comme le Verbe de Dieu a la primauté sur les êtres supracélestes, spirituels et invisibles, il l'ait aussi sur les êtres visibles et corporels, et que, en assumant en lui cette primauté et en se donnant lui-même comme tête à l'Église, il attire tout à lui au moment opportun». También, AH I,10,1).

⁷⁶ A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación*, UPCo, Madrid 2004, 122. Desde esta visión teológica del hombre, para K. RAHNER, si el Logos de Dios mismo «deviene» y eternamente es hombre, toda teología es antropología. K. RAHNER, *o.c.*, 144: «La cristología es fin y principio de la antropología. Y esta antropología en su realización más radical —la cristología— es, eternamente, teología».

punto de apoyo radicalmente nuevo⁷⁷. En la trayectoria vital de Jesucristo encuentra otro sentido de la muerte: que la humanidad, tal como la vivió Jesucristo, no puede ser una realidad cerrada sobre esta tierra. Por su vida de obediencia al Padre, la vida también adquiere otro sentido. Este conocimiento sobre la humanidad no nos habría sido comunicado sino gracias a la encarnación.

La encarnación es, en primer lugar, una paradoja donde el Logos de Dios, que es perfección y riqueza, asume la forma de existencia de un hombre mortal y se hace «imperfecto». El Logos de Dios, con su libertad, dispone de sí y decide libremente hacerse don e irrumpir en el mundo y la historia. El Logos de Dios no renuncia a su esencia divina, sino que da a conocer la paradoja del amor que puede ser a la vez Perfección e imperfección⁷⁸. El crecimiento del hombre imperfecto al hombre perfecto hace su recorrido sobre el camino de Dios, el Perfecto, que se hace imperfecto. Dios ha tomado la pobre imperfección del hombre como su propia y auténtica realidad⁷⁹. En este «admirable intercambio», descubrimos que la imperfección, es decir, lo humano, ya no se define simplemente como lo diferente u opuesto a lo perfecto. La imperfección se comprende desde lo que ha hecho el Perfecto a su favor; el misterio del hombre descansa sobre el misterio de Dios. Llegando a ser una parte de lo imperfecto y finito, lo Perfecto e Infinito se ha hecho «puerta» que abre a todo lo finito una salida a lo infinito.

En segundo lugar, la encarnación es el envío del Hijo. El ser del Hijo manifestado en la historia de Jesucristo da a conocer la relación del Padre y el Hijo en figura humana en esta historia. El Hijo, diferente con respecto al Padre, lo recibe todo del Padre y a la vez es libre para darlo todo. Se presenta la relación filial como forma fundamental de la vocación del

⁷⁷ H. U. VON BALTHASAR, *o.c.*, 377-378. AH III,17,1: «Mediante los profetas, Dios había prometido derramar este Espíritu sobre sus siervos y siervas en los últimos tiempos para que profeticen. Por eso descendió sobre el Hijo de Dios hecho Hijo del hombre: así, acostumbrándose [el Espíritu] con él, a habitar en el género humano, a reposar sobre los hombres, y a morar en la obra plasmada por Dios; cumpliendo en ellos la voluntad del Padre y renovándolos desde su vejez hacia la novedad de Cristo».

⁷⁸ Sobre la auto-humillación del Hijo en su encarnación (Fil 2,7ss), cf., W. PANENBERG, *Teología sistemática II*, UPCo, Madrid 1996, 346-347.

⁷⁹ K. RAHNER, *o.c.*, 144: «En la encarnación, el Logos crea asumiendo y asume por alienarse él mismo. Por eso rige también aquí, de manera más radical, específica e irrepetible, el axioma para toda relación entre Dios y la criatura: cercanía y lejanía, disponibilidad y autonomía de la criatura no crecen en proporción inversa sino directa».

hombre a la comunión con Dios. La creación, en cuanto distinta de Dios, lo recibe todo de Dios y a la vez es libre para darlo todo entrando en esta relación filial. El hombre como creación no se confunde con Dios, pero está abierto a lo divino porque Dios, a quien vamos conociendo gracias al Hijo encarnado, es el fundamento último de la existencia del hombre⁸⁰. Es por eso que «el Logos de Dios, siendo perfecto, se hizo niño pequeño con nosotros... haciéndose captable en la medida en que el hombre podía captarlo»⁸¹. El hombre es un ser autónomo, diferente de Dios, que libremente puede ser partícipe de Dios y es capaz de portar la vida de Dios desde su auto-determinación. De Dios podemos decir que el amor que le acerca al hombre recién creado le compromete hasta tal punto que en función de la necesidad de este hombre, Dios se une personalmente al ritmo y a la historia del mundo en un acto temporal del ser creatural, incluso hasta que «la historia del mundo sea... la historia del mismo Dios en el mundo»⁸².

Su venida como hombre radicaliza hasta el máximo exponente la fiel presencia de Dios en la vida del hombre y su tarea. Es una tarea de «acrecetar». Dios toma como suya esa tarea permaneciendo, y Él mismo va aumentando la intensidad de su presencia en la humanidad. Pero al mismo tiempo se conserva la des- semejanza entre el Creador y la creatura en una relación, no ya de servidumbre, sino de obediencia.

El ser humano «recién hecho» es ante todo una existencia querida por Dios, que se merece, gracias a la bondad de Dios, su amor⁸³. El relato de la creación «a imagen y semejanza» de Dios, lo distingue del resto de los seres vivos, y también lo refiere a Cristo, única imagen de Dios⁸⁴. En Cristo, la inaccesibilidad negativa que surge de la gran des- semejanza entre

⁸⁰ K. RAHNER, *o.c.*, 139: «Sólo cuando nos hayamos hecho cargo de lo que esto significa, seremos de verdad cristianos». Cf. A. CORDOVILLA, «El misterio del hombre en el misterio de Cristo», en: R. FISICHELLA (ed.), *Sólo el amor es digno de fe. Actas del Congreso sobre H. U. von Balthasar*, Roma 2006 (en prensa); W. PANNENBERG, *o.c.*, 343ss.

⁸¹ AH IV,38,2.

⁸² K. RAHNER, «Antropología teológica», en *Sacramentum Mundi* 1, Herder, Barcelona 1972, 287.

⁸³ AH III,20,1-2: «Pues la gloria del hombre es Dios: pero el receptáculo de toda acción de Dios, de su sabiduría y de su poder es el hombre».

AH IV,14,1: «En el comienzo, Dios no plasmó a Adán porque haya tenido necesidad del hombre, sino para tener alguien en quien depositar sus beneficios».

⁸⁴ Col 1,15.

Creador y creatura se convierte positivamente en cercanía, familiaridad, adoración y hasta confianza filial⁸⁵. El hombre tiene la vocación de vivir en una especial cercanía con Dios⁸⁶. La venida del Logos de Dios como hombre es un situarse de Dios al lado del hombre, que acerca el misterio de Dios al hombre. Dios, conocido como creador, nos es revelado en el Hijo como Padre. Y hecho semejante a nosotros⁸⁷, nos insta a situarnos a su lado también como hijos del Padre⁸⁸.

4. EL ESPÍRITU HABITA EN EL HOMBRE

El hombre llega a ser plenamente hombre en Dios, cuando lo divino se implanta en lo humano y transforma toda la forma humana, que es alma y cuerpo, en la forma de existencia espiritual⁸⁹. De ninguna manera podemos pensar que esto sea lo mismo que la sublimación del hombre que desea llegar a ser como Dios de una manera «des-encarnada», borrando su propia voluntad o corporalidad para olvidarse de su finitud. Tampoco se trata de la disolución de sí en lo infinito. Todo lo contrario. El hombre conserva su libertad y su integridad. Lo divino, además de acercarse al hombre, lo transforma desde dentro y provoca que el hombre crezca, como un organismo que va nutriéndose del alimento que el metabolismo asimila.

«Igual que el acebuche injertado, sin perder la sustancia de leño, muda la cualidad del fruto y recibe otro nombre —ya no se llama acebuche, sino olivo fecundo—: así el hombre injertado mediante la fe,

⁸⁵ H. U. VON BALTHASAR, *o.c.*, 238.

⁸⁶ L. LADARIA, *o.c.*, 199: «El hombre, en particular, ha seguido siendo en todo momento el objeto privilegiado del amor de Dios. Éste sobre todo con la cercanía constante de su Hijo, nunca lo ha abandonado. Esta proximidad del Hijo al ser humano va a culminar en la encarnación y de ella va a recibir su significación última» (cf. *Epid* 32; *AH* V,12,2; V,1,3: «Jamás escapa Adán a las manos de Dios»).

⁸⁷ *Rom* 8,3: «Lo imposible para la ley, al estar debilitada por la carne, Dios [lo realizó] enviando a su Hijo en carne semejante a [nuestra] carne pecadora...».

⁸⁸ Cf. K. RAHNER, *o.c.*, 143-144: En el mismo sentido que la creación es automanifestación de Dios en su auto-alienación, en la encarnación el Logos asume la humanidad alienándose él mismo y mostrándose como «habitualidad del hombre» y así crea la humanidad asumiéndola. Asimismo revela que la posibilidad del amor —cualquier participación en el amor de Dios— se funda en Dios mismo que es Padre dándose al Hijo.

⁸⁹ H. U. VON BALTHASAR, *o.c.*, 319s.

que se apropia el Espíritu de Dios, sin perder la sustancia de carne, muda la cualidad del fruto en obras y adquiere otro nombre, que responde a su mudanza en mejor —ya no se llama carne y sangre, sino hombre espiritual—⁹⁰.

El hombre «guarda la trabazón» entre lo que es y lo que será. Lo que seremos⁹¹ es algo «desconocido» en el sentido de ser algo cualitativamente diferente de lo que puede ser él mismo, algo no deducible desde ninguna combinación de los elementos evidentes⁹². No es posible caer en la cuenta de esta transformación a no ser por la Gracia, el Hijo, en quien todas las cosas tienen su consistencia y armonía, por medio del cual se creó el universo, y que es principio de todas las cosas⁹³.

El hombre es una creatura como las plantas y los demás animales, pero la creación del hombre está amparada por la referencia a la imagen y semejanza de Dios⁹⁴. Mientras las demás creaturas «nada pueden hacer con su voluntad, arrastrados como están por necesidad y por fuerza al bien, inflexibles y privados de reflexión, incapaces jamás de ser otra cosa distinta de la que hayan sido hechas»⁹⁵, el hombre no está atado a ser simplemente lo que ha sido hecho en el comienzo. Desde el principio ha sido hecho como un ser abierto a «llegar a ser», un ser en promesa o en esperanza⁹⁶. Su crecimiento es un acrecentamiento que lo libera hacia algo que todavía no está, sin dejar de ser lo que ha sido hecho.

⁹⁰ AH V,10,2. Cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo I*, BAC, Madrid 1985, 463ss, donde el autor discurre sobre el renovado sentido que le da Ireneo a la analogía del acebuche (Rom 11, 24: «... tú fuiste cortado del acebuche —[tu sitio] por naturaleza—, y contra [tu] naturaleza fuiste injertado en un olivo bueno...») que la traducción de A. ROUSSEAU, *o.c.* (nota 2), p.1, 129, no capta. En el texto de Ireneo, se recupera la práctica del jardinero que injerta la rama fértil en el árbol infecundo y no al revés, para que éste dé fruto. Es el hombre quien recibe como injerto al Espíritu.

⁹¹ 1Jn 3,2-3: «Queridos, [ya] somos ahora hijos de Dios, pero todavía no se ha manifestado lo que seremos; sabemos que cuando se manifieste seremos parecidos a él porque lo veremos tal como es. Y todo el que tiene esta esperanza [basada] en él se purifica a sí mismo como Aquél es puro».

⁹² H. U. VON BALTHASAR, *o.c.*, 318.

⁹³ Col 1,15-20.

⁹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *o.c.*, 343s.

⁹⁵ AH IV,37,6.

⁹⁶ Rom 8,24-25: «Nos hemos salvado [sólo] en esperanza, y una cosa esperada que se ve no es “esperanza”, pues, ¿quién espera lo que ve? Pero si esperamos lo que no vemos, constantemente anhelamos».

En esta línea, la *Carta a los romanos*, habla del acontecimiento de la salvación⁹⁷. Distingue entre dos formas de vida: la vida cerrada sobre sí y la vida abierta al don del Espíritu. «El Espíritu de Dios *habita en vosotros* (*οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*: hacer familiar, unir íntimamente, apropiarse)» y provoca en nosotros el grito de los que han sido liberados, interiorizando la salvación realizada en Cristo. Cuando el hombre sea verdadero «hogar» del Espíritu, expandirá su amistad, es decir libertad, vitalidad, paz y armonía en el sentir, el pensar y el actuar del hombre en quien habita. Por eso, estar *en* Cristo es tener el Espíritu de Cristo, no como una posesión, sino como a alguien que, habitando en nosotros (*ἐνοικοῦντος ἐν ὑμῖν*), nos impulsa hacia la justicia y la vida plena⁹⁸.

El hombre, y con él la creación, anhelan un nacimiento en continuidad con lo que ahora son, pero a la vez en radical diferencia. El momento actual es el tiempo de la creaturidad y de las primicias del Espíritu; tensión entre la certeza de la promesa de la libertad esplendorosa de los hijos de Dios, que todavía ha de aguardar su plena o concreta revelación en los hijos adoptivos. La creación experimenta una salvación en esperanza y percibe en el hombre una imagen de Dios que todavía no se ve.

Por medio del Espíritu, Dios da vida, pues el Espíritu siempre va al encuentro de la debilidad para dar vida: resucitando a Jesús de la muerte, y al auxilio de nuestra debilidad para interceder, rehabilitar y comunicarnos su gracia. Además, la expresión *ἐν Χριστῷ* tantas veces repetida en la *Carta a los romanos* expresa llegada de Cristo, unión con Cristo, dependencia de Cristo y participación en Cristo. Sin Cristo no acontece el nacimiento del hombre anhelado por la creación entera.

Por el Espíritu que habita en nosotros aprendemos a captar algo del amor eterno y a «ver» a Dios.

«[Ya] somos ahora hijos de Dios, pero todavía no se ha manifestado lo que seremos; sabemos que cuando se manifieste seremos parecidos a él (*ὅμοιοι αὐτῷ*) porque lo veremos tal como es»⁹⁹.

⁹⁷ Rom 8 distingue dos formas de vida: la vida cerrada sobre sí y la vida abierta al don del Espíritu. Sólo la venida del Hijo en carne semejante a la nuestra trae la «ley del Espíritu de la vida» que puede liberarnos de la «ley del pecado y de la muerte».

⁹⁸ Si nos dejamos llevar por el Espíritu de Dios que habita en nosotros, diremos: «¡Abba! ¡Padre!» —no por nuestra propia iniciativa—, sino uniéndonos al grito del Espíritu que «testifica, *junto con* nuestro espíritu.» Entramos así a participar en la relación que Cristo tiene como Hijo, para entrar también en el movimiento vital del Hijo: de muerte y resurrección a la vida de Dios.

⁹⁹ 1Jn 3,2.

El Espíritu habita en nosotros y se hace historicidad, y ensancha en el hombre su capacidad de discernimiento. Introduciéndose hasta lo más íntimo del hombre, orienta su mirada hacia lo más externo desde un deseo de coincidencia con el Padre, y le suscita una entrega, no de esclavitud sino de servicio libre. Es decir, el Espíritu de Cristo llenando al hombre acoge la libertad finita del hombre en la infinita libertad de Dios.

CONCLUSIÓN

La lectura de los textos escogidos del *Adversus Haereses*, además de sugerir la riqueza del pensamiento que heredamos de los padres de la Iglesia, nos estimula para seguir en la búsqueda de pistas con las que afrontar temas que, precisamente por su importancia para el ser humano, son también cuestiones teológicas¹⁰⁰. El deseo por la vida plena y las actividades que el hombre de hoy emprende para realizar este fin se desencadenan en el escenario de un mundo donde cada vez parece tener menos cabida lo que no es considerado una actividad que produzca para el consumo. El curso de la historia difícilmente parece ser reflejo de la realización de la persona, sino más bien un proceso tal de aceleración que apenas es posible al hombre seguirlo¹⁰¹, donde la fragilidad y la fugacidad de su realidad se convierten en situaciones de angustia existencial¹⁰² que engendran y aumentan contradicciones y desequilibrios¹⁰³. El hombre vive la tensión entre un deseo y una realidad que le es necesaria pero que no puede satisfacerle plenamente.

¹⁰⁰ A propósito de la tarea de la teología, escribe O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Sorbona y Notre Dame*: El País, 3 de mayo de 2006, 11: «Las afirmaciones cristianas enraízan... en necesidades, preguntas y esperanzas permanentes de toda vida personal, a la vez que en esa ruptura de nuestro horizonte que Dios instaura en Jesucristo, ofreciéndose a nuestra libertad como gracia y a nuestra acción como proyecto. (...) La razón creadora y la razón creyente se siguen encontrando en un diálogo sereno en torno a las preguntas eternas: ¿quién es el hombre?, ¿quién es Dios? El día en que el silencio cubriera a estas preguntas y respuestas, algo constitutivo de la dignidad y grandeza humanas habría muerto. Mientras unas y otras se yergan enhiestas en la conciencia de los hombres, seguirán siendo posibles la esperanza y la victoria frente a la muerte».

¹⁰¹ *Gaudium et Spes* 5.

¹⁰² G. THILS, «La actividad humana en el universo», en: Y. CONGAR - M. PEUCHMAURD (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral Gaudium et Spes*, t.2, Taurus, Madrid 1970, 341-371.

¹⁰³ *Gaudium et Spes* 8.

Ireneo ofrece una comprensión de la temporalidad —y representada en ella toda forma de contingencia del ser humano como creatura, incluyendo la muerte— en clave de crecimiento. Se considera al hombre no sólo como un estar-en-el-tiempo, sino como un ser-en-el-tiempo con una vocación de llegar a ser. Siendo el hombre para sí un problema no resuelto¹⁰⁴, el secreto de este misterio —y no problema— estaría en acoger esta confusa temporalidad, porque Dios ya se ha identificado radicalmente con ella en la encarnación. La temporalidad no es una mera limitación sino un elemento que portaría la dimensión histórica del lento acostumbrar suyo y de Dios hacia la radical novedad de la presencia de Dios a su lado, que así afirma la verdadera fecundidad del tiempo como una dimensión real, con un valor de eternidad¹⁰⁵.

En sintonía con el pensamiento de Ireneo, la teología contemporánea puede ofrecer al mundo de hoy una soteriología que, admitiendo la finitud inherente a la condición humana, acompaña al hombre en su pregunta sobre el sentido de su vida, sobre el significado de la historia o sobre la posibilidad de la esperanza¹⁰⁶. La preocupación sobre su imperfección es prueba de que el hombre es un ser que desea ir más allá de su mera finitud. El hombre en su condición mortal se convierte en un ser destinado a la vida, cuando se reconoce creatura y la aceptación de su creaturidad a lo largo de su existencia va tejiendo una relación con su Creador que le introduce en una dinámica de donación. El hombre es la vocación de reproducir en su carne los misterios de la vida de Cristo.

En la primera parte de este trabajo me he ceñido a los textos de *Adversus Haereses* donde Ireneo habla sobre el crecimiento del hombre imperfecto al hombre perfecto, definiendo la perfección como Vida de Dios o incorruptibilidad, que sitúa al hombre al lado de Dios. En la descripción de este proceso de crecimiento, Ireneo hace especial hincapié en la temporalidad. Se trata de un lento acostumbrar de Dios a lo humano y del hombre a lo divino¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Ib., 21.

¹⁰⁵ Ib., 39.

¹⁰⁶ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.* (nota 10), p.4, 247-278. La presencia de la muerte es la forma más definitiva de la imperfección. Pero la imperfección (la muerte) cuando se vive como creaturidad, es decir en relación a Dios, «debe dar al hombre el *permanecer* durante la eternidad en lo que quiso *ser* durante el tiempo (270)».

¹⁰⁷ Cf. P. ÉVIEUX, *Théologie de l'accoutumance chez S. Ireneo: Recherches de science religieuses* 55, 1967, 5-53. También, M. NAMIKAWA, *Acostumbrar para la comunión*

En la segunda parte he recogido algunas ideas que se derivan de este acento en el papel que juega la creaturidad en la historia de la salvación. Estos temas, a su vez, necesariamente remiten a una relación entre la antropología, la teología y la cristología.

«El hombre perfecto es la mixtura y ayuntamiento del alma —receptáculo del Espíritu del Padre y en mixtura con él— con la carne, plasmada a imagen de Dios»¹⁰⁸. Cristo no sólo «devuelve» al hombre la semejanza perdida, sino que le muestra una novedad. Recibiendo de Cristo el Espíritu como don del Padre, el hombre es más perfecto en la medida en que aumenta su capacidad de portar la vida de Dios; es decir, entrar en la vida de Dios. Y la vida de Dios se refiere a la relación trinitaria de Dios mismo: el Padre, dando; el Hijo, recibiendo; y el Espíritu, siendo el don. Portando en sí esta vida de Dios, el hombre crece en perfección y se sitúa al lado de Dios.

Creer en perfección es hacer mayor el conocimiento de la vida de Dios e incorporarlo en la propia existencia porque el hombre sólo puede situarse al lado de Dios con «conocimiento del bien y del mal»¹⁰⁹. Y esto se da en el ejercicio de la libertad. Aquellas «arras» del Espíritu que el hombre recibe inhabitan en él, son entrañadas en él como alimento que afianza e impulsa sus acciones. El hombre sólo puede ser perfeccionado o perfeccionarse desde dentro cuando asume el don que se le ofrece, igual que Cristo salva la humanidad que asume.

La venida del Logos de Dios como hombre es el acontecimiento en los últimos tiempos, clave para acostumar al hombre a ver y a acoger al Dios invisible. En Jesucristo, Dios se acostumbra a habitar en el hombre de la manera más radical, siendo una presencia que abarca toda la vida humana. Su humanidad es recipiente de la vida divina y su historia personal está impregnada por ella, manifestando cómo vivir divinamente la vida humana.

Me gustaría terminar citando unas líneas de Ireneo:

«Pues el Señor le ha confiado al Espíritu Santo el hombre, su propio bien, que había caído en manos de los bandidos, este hombre de quien tuvo compasión y a quien Él mismo le ha vendado las heridas, dándole dos denarios reales para que, después de haber recibido por

en san Ireneo de Lyon, tesina de licenciatura presentada en la Facultad de Teología, UPCo, 2005 (manuscrito).

¹⁰⁸ AH V,6,1.

¹⁰⁹ AH IV,38,4.

el Espíritu la imagen y la inscripción del Padre y del Hijo, hiciéramos fructificar el denario que nos ha sido confiado y lo devolviésemos al Señor multiplicado»¹¹⁰.

La relación entre Dios y el hombre es una dinámica recíproca, aunque la acción de Dios es siempre anterior, pues «¿cómo pasará el hombre a ser Dios si Dios no pasa a ser hombre?»¹¹¹. La semejanza, coincidencia o co-habitación no borra la desemejanza mayor entre Dios y el hombre¹¹². La divinidad no absorbe al hombre aniquilándolo, ni el hombre deja de ser la creatura y Dios el creador, porque Dios es libre en su pura donación e inhabitación en la humanidad, mientras que el hombre también es libre en la recepción y asimilación de ese don. Por la experiencia de un Dios que se hace su verdadero prójimo, el hombre también deseará situarse al lado de Dios y de los demás, asemejándose a Dios en la libertad de su donación¹¹³, a lo largo de su vida, avanzando junto con Dios en el camino de un paciente crecer y madurar.

¹¹⁰ AH III,17,3 (Lc 10,29-37). Cf. A. ORBE, *Parábolas evangélicas en S. Ireneo I*, BAC, Madrid 1972, 105-154.

¹¹¹ AH IV,33,4.

¹¹² Cf. A. ORBE, *o.c.* (nota 29), p.9, 103-125: Aun así, el hombre que era imperfecto frente al Perfecto, será perfecto en relación al Perfecto.

¹¹³ AH IV,38,4: «[Dios] dio libremente el bien a los hombres, y los hizo libres y semejantes a él».

