
Cuando crecer salva. Sentido salvífico del crecimiento de la humanidad de Jesús: Una perspectiva Ireneana

When Growing Up Saves. The Salvific Meaning of Human Growth In Jesus: An Irenaean Perspective

RECIBIDO: 20 DE JUNIO DE 2019 / ACEPTADO: 10 DE ENERO DE 2020

Rosa RUIZ ARAGONESES

Universidad Pontificia Comillas. Instituto de Vida Religiosa
Madrid, España
ID ORCID 0000-0003-4495-5637
mruiz@comillas.edu

Resumen: Partiendo de un análisis de *Adversus Haereses* IV 38,1-4 nos adentraremos en el crecimiento humano como categoría teológica clave en san Ireneo. Desde ahí y como consecuencia de la verdadera Encarnación, descubriremos la centralidad del crecimiento en la humanidad de Jesús y el sentido salvífico que necesariamente adquiere en coherencia con el pensamiento ireneano. Crecimiento que pone en primer plano la acción del Espíritu Santo y la libre acogida para crecer acompañados del Verbo.

Abstract: We will explore human growth as a key theological category of St. Irenaeus in *Adversus Haereses* IV 38,1-4. From there, and as a consequence of the true Incarnation, we will discover the centrality of growth in the humanity of Jesus and the salvific meaning that it necessarily acquires in coherence with the Irenaean thought. Such growth places in the foreground the action of the Holy Spirit and the human openness to grow accompanied by the Word.

Keywords: Irenaeus, Christology, Incarnation.

Palabras clave: Ireneo, Cristología, Encarnación.

El núcleo de nuestro trabajo es una frase de *Adversus Haereses* IV 38,2¹ y para ello atenderemos el número completo en su contexto inmediato: AH IV 38, 1-4.

Este capítulo 38, que Ireneo dedica al crecimiento y perfeccionamiento humano, nos parece un lugar clave para mostrar cómo el crecimiento de la humanidad de Cristo tiene un papel fundamental en su teología y, más concretamente, en su modo de entender la economía de la salvación. Es decir, no solo afirma la importancia de la carne de Cristo para nuestra salvación –algo suficientemente consensuado–, sino el sentido salvífico del crecimiento en su humanidad². Sorprendentemente, esta cuestión no ha sido abordada en ningún estudio que nosotros conozcamos.

Partiremos de una lectura comprensiva de AH IV 38,2 y desde ahí presentaremos el crecimiento como don divino (IV 38, 1-2) y como tarea humana (IV 38, 3-4). Posteriormente nos adentraremos en el sentido teológico del crecimiento humano en san Ireneo: su relación con el pecado y su centralidad en la criatura como vocación. Finalmente, podremos contrastar este dinamismo en la humanidad de Cristo y descubrir, así, no solo su crecimiento sino el sentido salvífico que tiene en sí mismo.

1. AH IV 38, 2 Y SU CONTEXTO³

IV 38,2: Por eso el **Verbo de Dios se hizo niño con el hombre**, siendo él perfecto: no por sí mismo sino por lo infantil del ser humano, a fin de que así, de algún modo, el hombre fuera capaz de captarlo. Por lo tanto, no está en Dios la imposibilidad o indigencia; sino en el hombre recién hecho, pues no era increado⁴.

¹ Me referiré a esta obra como AH (citando el libro en número romano y el capítulo y párrafo con arábigos) y a la *Demostración Apostólica* o *Epideixis* como Ep.

² La estrecha relación e influjo mutuo entre la antropología y cristología en Ireneo es evidente, cfr. SCIATELLA, M., «Antropología e cristología in S. Ireneo di Lione: *Adversus Haereses* V, 1-2, analisi strutturale teologica e scritturistica del testo», *Divinitas* 33 (1989) 269-285.

³ Para facilitar la lectura y a la vez facilitar el contraste con las ediciones críticas, mantenemos ahora la versión latina de AH IV 38,2. En adelante, el texto latino aparecerá en nota a pie de página.

⁴ La traducción en español es propia, a partir de ORBE, A., *Teología de san Ireneo, IV: Traducción y comentario del libro IV del Adversus haereses*, Madrid: BAC, 1996, y de GONZÁLEZ, C. I., *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, México: Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000; accesible en Biblioteca Electrónica Cristiana (<http://multimedios.org/docs/d001092/>). Ambas son confrontadas con la edición crítica de ROUSSEAU, A., *Irénee de Lyon, Contre les Hérésies. Livre IV*, t. I-II, SC 100 1-2, Paris: Cerf, 1965. Para la traducción de Ep, ROMERO POSE, E., *Demostración de la predicación apostólica*, 2ª ed., Madrid: Ciudad Nueva, 1992.

*Et propter hoc **coinfantiatum** [συνειηπίασεν] est homini Verbum Dei, cum esset perfectus [τέλειος], non propter se sed propter hominis infantiam [ἀνθρώπου νήπιον], sic capax effectus quemadmodum homo illum capere potuit. Non igitur circa Deum impossibile et indigens, sed circa eum qui nunc nuper factus homo, quoniam non infectus erat.*

Posiblemente por la plasticidad y fuerza que tiene el crecimiento humano en Ireneo, la frase que nos ocupa, directa y explícita sobre el Verbo de Dios encarnado, ha pasado bastante desapercibida para la crítica: El Verbo, al hacerse carne, se hizo niño con el ser humano. No solo hombre, no solo carne, también niño con el ser humano infante. Es decir, participó de su niñez (*coinfantiatum*⁵). Y siguiendo la pura lógica de la encarnación, si se hizo niño (no solo físicamente), tuvo que crecer hasta la madurez de quien es capaz de asumir la pasión y entregar la vida libremente (cfr. Lc 2,40.52).

Veamos primero el contexto completo de AH IV 38 en sus cuatro puntos. Iremos de lo más general a lo más concreto, como un zum que nos permita llegar al tema que nos ocupa: el crecimiento de la humanidad de Cristo. Toda la sección pretende responder a una pregunta muy concreta: «¿No podría Dios, desde un principio, haber presentado al ser humano perfecto?»⁶ (AV IV 38,1). Un primer acercamiento encuentra las siguientes respuestas:

- Dios (increado y perfecto) podría haberlo creado perfecto desde el inicio pero no lo hizo porque el ser humano no estaba capacitado para acoger la perfección (*teleiôsis*⁷) desde el principio (nn. 1-2).

⁵ En latín *infans* significa literalmente «el que no puede hablar» y por tanto se refiere a lactantes o niños muy pequeños. *Puer* sería la siguiente etapa, como una primera adolescencia, cuando ya se consideraba a los niños con capacidad racional y, por tanto, con derechos civiles. Por eso la elección de *infans* y no *puer* es importante, cfr. ERNOUT, A. y MEILLIET, A., «Infans», en *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris: Klincksieck, 2001, 316, 543. En español traduciré como «niño» teniendo en cuenta este sentido.

⁶ «*Quid enim non poterat ab initio Deus perfectum (τέλειον) fecisse hominem?*». Tomamos la traducción de ORBE con su explicación, distinguiendo este «haber presentado» (*ἀναδείξει*) de «haber hecho» (*ποιῆσαι*), pues «agrega un paso hacia su reconocimiento (...) Puede en absoluto ser uno perfecto, sin ser reconocido por tal. *Anadeixai* indica presentar a uno para su reconocimiento por otros» («Homo nuper factus». En torno a san Ireneo AH IV 38,1», *Gregorianum* 46 [1965] 481-544, aquí 508).

⁷ Ireneo entiende la perfección (*τελείωσις*) como plenitud y no en sentido de perfeccionamiento moral excelencia o grado superior. Cfr. BRIGGMAN, A., *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*, Oxford: Oxford University Press, 2012, 39, nota 22.

- Por eso, Dios da el don del crecimiento que lleva a la perfección a toda criatura, imagen y semejanza suya (n. 3).
- Quien no espera el tiempo apropiado a tal crecimiento es ingenuo y desagradecido (n. 4).

Dios crea a su imagen y semejanza (cfr. Gn 1,26), propone una meta final y un medio para alcanzarla. Si él mismo hubiera creado al ser humano *terminado*, nada tendría que decir la libertad humana; y sin libertad ningún peso tendría el amor para alcanzar la comunión con Dios o rechazarla (cfr. AH IV 37,6)⁸. La meta o vocación inscrita en el ser humano desde su formación es clara. El modo también lo es: creciendo según el orden de Dios.

En otras palabras, si perfecto es el Increado, no corresponde a la criatura ser perfecta sino «perfectible», en crecimiento (cfr. AH II 25,3):

«Los ángeles se hallaban en la plenitud de su posibilidad, mientras que el dueño, esto es, el hombre, era aún pequeño, como niño y debía crecer para llegar a la madurez (*pusillus erat, nam infans erat, et oportebat et conveniebat eum crescentem sic ad perfectionem venire*)» (Ep 12).

Recordemos que nuestro objetivo ahora no es mostrar el crecimiento humano en sí, sino partir de él para poder decir una palabra sobre Cristo. ¿Cómo entiende Ireneo este crecimiento?, ¿en qué medida podremos aplicarlo a la humanidad de Jesús?

Veamos cómo Ireneo concibe el crecimiento desde dos perspectivas: como don de Dios (AH IV 38, 1-2) y como tarea humana (AH IV 38, 3-4). O dicho de otro modo, son los dos requisitos que su teología plantea para pasar de niño a adulto: alimento adecuado (don de Dios) y tiempo activo (tarea humana).

1.1. *El crecimiento como don de Dios (AH IV 38, 1-2)*

Si leemos seguidamente los dos números, podemos advertir una curiosa estructura quiásmica:

⁸ «A creature perfect by nature is not a human, but a robot or an angel unable to turn way from God. When God wills to create a human being, he wills to create a being with freedom» (BROWN, R. F., «On the Necessary Imperfection of Creation: Irenaeus' Adversus Haereses IV 38», *Scottish Journal of Theology* 28 [1975] 17-25, aquí 23). Cfr. STUDER, B., *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993, 98.

A
 B
 C
 D
 D'
 C'
 B'
 A'

A (38,1) *Sepa que Dios siempre es el mismo e increado y en lo que a Él respecta, todo le es posible. Pero las cosas creadas por Él, puesto que comenzaron a existir cuando fueron hechas, son necesariamente inferiores a aquel que las hizo. Imposible que las cosas recién creadas fueran **increadas**; y por el hecho de no serlo, no llegan a ser perfectas. Como fueron posteriores, en ese sentido son infantiles y como infantiles no están ni habituadas ni ejercitadas en una conducta perfecta⁹.*

B *Sucede como una madre capaz de dar al bebé un alimento de adulto, pero él aún no puede comer ese alimento demasiado pesado para sus fuerzas. De modo semejante, Dios pudo dar la **perfección** al ser humano desde el principio, pero ese **era incapaz de recibirla, pues era realmente un niño**. Por eso, nuestro Señor, en los últimos tiempos, recapitulando en sí todas las cosas, **vino a nosotros, no como Él podía, sino como nosotros podíamos verlo**¹⁰.*

C *Él pudo venir a nosotros en su inenarrable gloria, pero nosotros **no hubiéramos podido resistir** la grandeza de su gloria¹¹.*

⁹ *Sciat quoniam Deu quidem cum Semper sit idem et immatus, quantum ad ipsum est, omnia possibilia ei; quae autem facta sunt ab eo, secundum quod posta facturae initium habuerunt, secundum hoc et minora esse oportuit eo qui se fecerit. Nec enim poterant infecta esse quae nuper facta sunt; propter quod autem non sunt infecta, propter hoc et deficiunt a perfecto; secundum enim quod sunt posteriora, secundum hoc et infantilia, et secundum quod infantilia, secundum hoc et insueta et inexercitata ad perfectam disciplinam.*

¹⁰ *Quemadmodum enim mater potest quidem praestare perfectam escam infanti, ille autem adhuc non potest robustiorem se percipere escam, sic et Deus ipse quidem potens fuit homini praestare ab initio perfectionem, homo autem impotens percipere illam: infans enim fuit. Et propter hoc Dominus noster in novissimis temporibus, recapitulans in semetipso omnia, venit ad nos, non quomodo ipse poterat, sed quomodo illum nos videre poteramus.*

¹¹ *Ipse enim in sua inenarrabili gloria ad nos venire poterat, sed nos magnitudinem gloriae ipsius portare non poteramus.*

Por eso, como a bebés, el que era el pan perfecto del Padre, se nos da como **leche** en su venida como hombre: nutridos con la leche de su pecho y acostumbrados a tal alimentación de su carne, podamos comer y beber el Verbo de Dios y **custodiar** dentro de nosotros mismos Aquel que es **Espíritu del Padre, pan de Vida**¹².

D

(38,2) Por eso Pablo dice a los Corintios: «Os he alimentado **con leche**, no con **alimento sólido**, pues aún no podáis digerirlo» (1 Cor 3,2). Quiere decir: habéis conocido la venida del Señor en cuanto hombre, pero aún no ha descansado en vosotros el Espíritu del Padre, dada vuestra debilidad. «Pues cuando hay envidia, discordia y disensiones entre vosotros, ¿no es porque os mostráis carnales y camináis según el hombre?» (1 Cor 3,3). Es decir, el **Espíritu del Padre** aún **no habitaba** en ellos, debido a su imperfección y la debilidad de su conducta¹³.

D'

Así como **el apóstol podía darles el alimento** —pues todos aquellos a quienes los apóstoles imponían las manos recibían el Espíritu Santo (Hcb 8,17-19), que es el alimento de la vida—, pero **ellos no eran capaces de recibirlo** por su relación con Dios aún débil y sin ejercicio¹⁴.

C'

Dios habría podido desde el principio dar la perfección al ser humano, pero este **recién hecho**, no era capaz de recibirlo, si lo recibía era incapaz de acogerlo, y si lo acogía no tenía fuerzas para conservarlo. Por eso el Verbo de Dios se hizo niño con el ser humano, siendo él **perfecto**. No por sí mismo sino por lo infantil del ser humano, a fin de que así, de algún modo, el hombre fuera capaz de captarlo¹⁵.

B'

¹² Et propter hoc, quasi infantibus (νηπίοις), ille qui erat panis perfectus (τέλειος) Patris lac nobis semetipsum praestavit, quod erat secundum hominem ejus adventus, ut, quasi a mamilla carnis ejus nutriti et per talem lactationem assueti manducare et bibere Verbum Dei, et eum qui est immortalitatis panis, qui est Spiritus Patris, in nobis ipsis continere possimus.

¹³ Et propter hoc Paulus Corinthiis ait: «Lac vobis potum dedi non escam, nondum enim poteratis escam percipere», hoc est eum quidem adventum Domini qui est secundum hominem didicistis, nondum autem Patris Spiritus requiescit super vos propter vestram infirmitatem. «Ubi enim zelus et discordia, ait, in vobis et dissensiones, nonne carnales estis et secundum hominem ambulatis?» hoc est quoniam nondum Spiritus Patris erat cum ipsis propter imperfectionem eorum et infirmitatem conversationis.

¹⁴ Quemadmodum igitur Apostolus quidem poterat dare escam —quibuscumque enim imponebant Apostoli manus accipiebant Spiritu, sanctum, qui est esca vitae—, illi autem non poterant accipere illud quoniam infirmum adhuc et inexercitabilem sensum erga Deum conversationis habebant.

¹⁵ Sic et initio Deus quidem potens fuit dare perfectionem homini, ille autem nunc nuper factus non poterat illud accipere vel accipiens capere vel capiens continere. Et propter hoc coinfantiatum est homini Verbum Dei, cum esset perfectus, non propter se sed propter hominis infantiam, sic capax effectus quemadmodum homo illum capere potuit.

A' *Por lo tanto, no está en Dios la impotencia o indigencia, sino en el ser humano recién hecho, por no ser increado*¹⁶.

Si realmente estamos ante un quiasmo, tan propio de la retórica, la idea principal de Ireneo serían aquí los párrafos D-D', es decir, la acción del Espíritu en el ser humano y lo decisivo que resulta su libre acogida para crecer acompañados (alimentados) del Verbo. La figura literaria confirma lo que sabemos por su doctrina: para Ireneo, dentro de una comprensión trinitaria de la salvación, el Espíritu Santo es quien «nutre y da crecimiento» (AH IV 38,3) a todas las criaturas y de modo especial, al ser humano.

A-A': El argumento comienza y acaba afirmando la distancia natural entre Dios y la criatura, reafirmando esta distinción clave para Ireneo (cfr. AH II 28): solo Dios es increado y perfecto y, por tanto, todo lo que no es Dios, tiene un principio y un fin temporal, es imperfecto y en proceso. Uno tiene el poder y otro lo recibe; Uno hace y el otro es hecho (cfr. AH IV 11,2)¹⁷. Clarificar esto es esencial en Ireneo y para nuestra argumentación cuando hablemos de la humanidad de Cristo.

B-B': una misma idea en dos tiempos: Dios, al recapitular todo en sí, vino a nosotros en carne, como una madre alimenta con leche a su pequeño sabiendo que el alimento sólido no podría aún dige-

¹⁶ *Non igitur circa Deum impossibile et indigens, sed circa eum qui nunc nuper factus homo, quoniam non infectus erat.*

¹⁷ Sobre este contraste definitorio entre Dios y lo humano, cfr. BROWN, R., «Necessary Imperfection of Creation», aquí 22; ORBE, A., *Antropología de san Ireneo*, Madrid: BAC, 1997, 22; BRIGGMAN, A., *Theology of the Holy Spirit*, 38-40, 178-181; BEHR, J., *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford: Oxford University Press, 2000, 40. Compartiendo el mismo principio, hay diferentes matices entre ellos. Para Briggman, no es suficiente la distinción que Behr ofrece entre Dios y la criatura basada en el tipo de relación creacional que hay entre ambos, pues faltaría resaltar la distinción cualitativa expresada en la capacidad de crecer de la criatura o en el perfeccionamiento divino (cfr. *The Way to Nicaea*, Formation of Christian Theology, vol. I, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2001, 125). Algo en lo que Briggman insiste repetidas veces: *Theology of the Holy Spirit*, 40, nota 25; *God and Christ in Irenaeus*, Oxford: Oxford University Press, 2019, 112. Tampoco estaría de acuerdo con la triple distinción de ORBE, A. en *Estudios Valentinianos*, III: *La Unción del Verbo*, Roma: Editrice dell'Università Gregoriana, 1961, 510-511. Según Briggman, Orbe defiende que Ireneo distingue entre el orden creado, uno exclusivo de la humanidad y otro para el resto de las criaturas (cfr. *Theology of the Holy Spirit*, 66). Más bien creemos que la distinción de Orbe está referida a la diversa dignidad otorgada por Creación y no tanto a órdenes naturales diversos, en línea con FANTINO, J., *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris: Cerf, 1986, 86.

rirlo. El Verbo se hizo niño con el ser humano para crecer con él, para acomodarse según su capacidad y ritmo, no según el poder y modo de Dios. En estos dos párrafos marcados por la antítesis *νήπιον-τέλειος* aparece la afirmación sobre el posible crecimiento de la humanidad del Verbo, núcleo de este trabajo, que en el último apartado retomaremos.

Los tres verbos que utiliza son altamente significativos: recibir (*λαβεῖν*), acoger (*χωρεῖν*) y conservar (*κατασχεῖν*). Ninguno de ellos es automático. Todos expresan voluntad en quien los realiza y tiempo.

C-C': El alimento sólido, la gloria, el pan de la inmortalidad es el Espíritu en plenitud que solo al final recibiremos, cuando hayamos crecido y madurado en nuestra relación con Dios. Mejor aún, es Dios mismo en gloria, también el Verbo glorioso en su segunda venida, que ahora en cuanto hombre *-coinfantium-*, se hace leche para el ser humano que crece¹⁸.

Dos notas querríamos señalar en este pasaje inicial. Primero, que como toda la *Historia Salutis*, la iniciativa surge de la libre voluntad de Dios que crea. Él no actúa por necesidad (no la tiene) ni por incapacidad para hacerlo de otro modo. Y es una acción trinitaria¹⁹.

Y, en segundo lugar, que este «aniñarse» del Verbo en la encarnación, en ningún modo le lleva a perder o diluir su divinidad, pues justamente puede hacerlo así porque es Dios, perfecto, increado (era pan y se hizo leche, se encarnó).

D-D': Por eso la idea central del quiasmo culmina señalando la perfección (*τέλειος*) a la que somos llamados, por la que Dios ha creado al ser humano y se ha allegado a él tan niño como él mismo: para irnos acostumbrando, ampliando nuestra capacidad progresiva y libremente, sin forzar, sin saltar etapas, por puro don de Dios, hasta que el Espíritu pueda descansar en nuestra humanidad sin ningún impedimento ni rémora.

¹⁸ ORBE, A., «Homo nuper factus», 525ss.

¹⁹ Cfr. AH III 6,1; 18,3; IV 4,2; 6,1.3.5; 7,4; 20,5; 38,1; V 11,1; 18,2; 36,2.

¿Cuáles son los mayores impedimentos para que el Espíritu habite plenamente en nosotros? No dice Ireneo que sea la falta de fe, estar fuera de la Iglesia o no conocer a Cristo, pues de hecho cita a Pablo hablando a los cristianos de Corinto. El mayor impedimento es vivir según la carne (aún siguiendo a Jesús), es decir, con envidias, discordia y disensiones entre nosotros. Es la debilidad de nuestra conducta, nuestra frágil humanidad, la que nos impide acoger el don de Dios en toda su grandeza.

Por tanto, Dios nos regala el don²⁰ y también la libertad y responsabilidad de elegir nuestra tarea y nuestro modo de responder.

1.2. *El crecimiento como tarea humana (AH IV 38, 3-4)*

Los principales temas se repiten y desarrollan ahora desde la óptica de quien recibe crecimiento (AH IV 38, 3-4): insiste en el contraste entre Dios y la creatura. Es Dios (Padre, Hijo y Espíritu) quien que crea, ordena, embellece y da la capacidad de crecer, constituyendo así a las criaturas como «portadoras de la gloria del increado» (AH 38,3).

El ser humano, imagen y semejanza suya, participa también de su poder (querer del Padre), bondad (servicio del Hijo –diácono–) y sabiduría para crecer (de la capacidad nutricia del Espíritu). Por eso el don es también tarea humana.

Según Ireneo no crecemos para cumplir un mandato ético ni para auto-perfeccionarnos psíquica o moralmente. Crecer es la consecuencia del fin al que fuimos llamados por creación (alcanzar la comunión con Dios) y a la vez es el camino para alcanzarlo. Es decir, la salvación no es un don sobrepuesto o añadido a nuestra naturaleza, que no pida de nosotros más que una pasiva acogida. Ni es un crecimiento arbitrario sin lógica alguna, pues se rige por la propia *táxis*²¹ de Dios, tanto en la meta como en las etapas²²:

«Pues convenía que primero el hombre fuese creado (*fieri*), que una vez hecho creciera (*augeri*), y acrecentado se fortaleciera (*corroborari*), y

²⁰ Cfr. AH III 5,3; 19,3; IV 9,2,3; IV 15,2; IV 16,4; V 8,1; 9,2; 11,2; 20,5,6; 34,2.

²¹ Marcada por el ritmo de Dios, la lenta maduración de la paciencia. Cfr. NAMIKAWA, M., «La paciencia del crecimiento y la maduración. Del hombre recién hecho al hombre perfecto en Ireneo de Lyon», *Estudios Eclesiásticos* 83 (2008) 51-85; *Paciencia para madurar. «Acostumbrar» para la comunión en san Ireneo de Lyon*, Madrid: U.P. Comillas, 2014.

²² Según Orbe son etapas referidas únicamente a la humanidad genérica o «a la historia del género humano, no al particular» (*Antropología*, 499). Behr, por el contrario, piensa que pueden aplicarse a ambas (*Ascetism and Anthropology*, 125).

fortalecido se multiplicara (*multiplicari*) y multiplicado se consolidara (*convalescere*²³) y consolidado fuera verdaderamente glorificado y glorificado contemplase a su Señor» (AH 38,3).

Esta contemplación final es meta de todo crecimiento y, por tanto, otra manera de hablar de esa perfección, incorrupción, comunión con Dios (cfr. Sab 6,19-20). Por eso, el fuerte reproche de Ireneo a quienes «no esperan el tiempo de su crecimiento e imputan a Dios la debilidad de su naturaleza» (AH IV 38,4). Reflejan ingratitud hacia al Creador, que dispone todo al tiempo conveniente, y una soberbia ignorancia, pues no saben quiénes son realmente, sin distinguir al artista (creador) de la obra de sus manos (criatura) (cfr. AH IV 39,2).

El ser humano nunca es fuente de su propio crecimiento en Ireneo, sino que su principal tarea es dejarse nutrir y acrecentar por el Espíritu, única fuente de vida. Lo contrario además de ingenuo es pecado, rompe el tiempo y el modo dispuesto por Dios. Es lo que hicieron Adán y Eva, bajo engaño (cfr. Ep 12); es lo que les separó de Dios y les alcanzó la mortalidad o corrupción (cfr. 2 Cor 5,4; 1 Cor 15,53).

En palabras de G. Wingren, la base del crecimiento humano está en este movimiento continuo e integrador del ser humano recibiendo y Dios dando, en continua relación²⁴. Siendo así, ¿qué sentido teológico tiene este crecimiento en el pensamiento ireneano? Lo abordaremos despejando primero dudas sobre su relación con la caída (pérdida de capacidad de crecer hasta Dios) y confirmando el crecimiento como vocación vertebral del ser humano.

2. SENTIDO TEOLÓGICO DEL CRECIMIENTO EN SAN IRENEO

En medio de las controversias con gnósticos y marcionitas, no es de extrañar que explicar teológicamente la imperfección del ser humano y la bondad de Dios fuera todo un reto. De nuevo, cada cual ofrecía su propia explicación según su antropología y su imagen de Dios²⁵. Por tanto, no parece que

²³ Según Orbe *convalescere* significaría aquí madurar, cfr. *Teología de san Ireneo* IV, 517, nota 33. Optamos por *consolidarse* para diferenciarlo de *madurar* que engloba el proceso completo.

²⁴ «As long as man does not break this fellowship with the Creator, he is continually given power to grow from God who is the source and origin of all life, and this power is not something which is substantially different from man, but rather appears in his own free, organic, and natural growth towards his destiny» (WINGREN, G., *Man and the Incarnation: A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*, Philadelphia: Muhlenberg Press, 1959, 109).

²⁵ Cfr. ORBE, A., «Homo nuper factus», 485-487.

concebir al ser humano como un ser necesitado de crecimiento fuera original de Ireneo, ya bebiera de una fuente asiática común, como afirma Behr o en dependencia más directa de Teófilo de Antioquía²⁶. Sin embargo, él supo integrarlo en su sistema soteriológico de manera vertebral, adquiriendo significados propios.

Recordemos que esta llamada al crecimiento por parte de Dios aparece desde el inicio del Génesis dirigido al ser humano y se confirma en el Nuevo Testamento como realidad vivida por Jesús²⁷. Curiosamente, en los evangelios de la infancia, la primera buena noticia que se nos dice de Jesús tras su nacimiento es que crecía (cfr. Lc 2,40). Tampoco podemos obviar las llamadas «parábolas de crecimiento»²⁸, centrales en la predicación del Reino según Mt.

Solo dos veces aparece ligado el crecimiento a la perfección en el evangelio y en ninguna de ellas expresa perfección divina sino movimiento humano de plenitud o acabamiento, como un modo privilegiado de participar cada persona en el destino de Cristo²⁹.

²⁶ Cfr. BRIGGMAN, A., *Theology of the Holy Spirit*, 97-103; BEHR, J., *Asceticism and Anthropology*, 110, n. 69. A modo de ejemplo citamos este texto de Teófilo de Antioquía, con una similitud enorme con Ireneo, aunque Orbe no considera que hable de esta infancia de Adán en el mismo sentido que Ireneo (cfr. *Antropología*, 210): «El mismo árbol de la ciencia era bueno, y bueno era su fruto. Porque no fue el árbol el que trajo muerte, como algunos piensan, sino la desobediencia. Porque en el fruto no había otra cosa más que ciencia, y la ciencia es buena si se la usa apropiadamente. Y es que por su edad, este Adán era todavía un niño y por eso no podía recibir de modo digno la ciencia. Aun ahora, cuando nace un niño, no puede comer pan inmediatamente, sino que primero se alimenta de leche y después, conforme adelanta en edad, pasa al alimento sólido. De la misma manera ocurrió con Adán» TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *A Autólico* 2, 25.1-3, traducción tomada de José Pablo Martín, Fuentes Patristicas 16, Madrid: Ciudad Nueva, 2004, 60ss.

²⁷ «Fructificad y aumentad» (Gn 1,28) es el primer imperativo que se pone en boca de Dios dirigido al ser humano. San Jerónimo, en la Vulgata, mantuvo el verbo griego de la Septuaginta «αὐξάνεσθε (crecer)» y tradujo «*crecite et multiplicamini*». Es el mismo verbo que aparece en Lc 1,80 aplicado al Bautista, en Lc 2,40 referido a Jesús y en los Hechos de los Apóstoles para expresar el crecimiento de la Iglesia a medida que aumentaba el número de discípulos y «crecía» la Palabra de Dios (cfr. Hch 2,47; 4,4; 6,1.7; 9,31; 12,24; 19,20).

²⁸ Cfr. Mt 13 y Mc 4. SCHÜRMAN, H. afirma que son «parábolas autobiográficas» que Jesús saca de su propia experiencia, cfr. *El destino de Jesús: su vida y su muerte. Esbozos cristológicos recopilados y presentados por Klaus Scholtissek*, Salamanca: Sígueme, 2003, 107. También Pablo invita a «crecer» en la fe, en el conocimiento y en el amor (cfr. 2 Cor 10,15; Col 1,10; Fil 1,9; 1 Tes 3,12-13), sabiendo que es Dios quien da el crecimiento como don suyo, y, de un modo especial el Espíritu Santo (cfr. 1 Cor 3,6-9).

²⁹ Cfr. GONZÁLEZ FAUS, J. I., *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, 8ª ed., Santander: ST, 1994, 55-105. Es uno de los núcleos teológicos clave en la Carta a los Hebreos (cfr. Hb 2,10; 5,9; 5,14; 6,1; 7,11.19.28; 10,1.14; 12,2.23). En todo caso, el imperativo de «sed perfectos» (Mt 5,48) no es citado por Ireneo ni una sola vez. Solo aparece el optativo de Mt 19,21 cuando propone al joven rico «si quieres ser perfecto...», en AH IV 12,5 y 13,3.

Viendo las raíces bíblicas de esta *dynamis* (δύναμις) de crecimiento en el ser humano no podemos decir que sea novedad de Ireneo. Lo novedoso es cómo hace reposar tal capacidad divina en la humanidad. Él rechaza dos posibles soluciones: ni el hombre es puro animal racional como decían los estoicos (una especie más) ni el hombre tiene un origen divino anterior a una caída primordial, que le lleve a levantarse de la materia y el mundo sensible para volver a su estado primigenio, como afirma la visión platónica gnóstica³⁰.

El crecimiento en Ireneo está íntimamente ligado a la convicción de que la carne es capaz de salvación, de incorruptibilidad. Por eso no es de extrañar que tanto gnósticos como algunos eclesiásticos más platónicos rechazaran el crecimiento:

«Muchos que simulan creer rectamente descuidan el orden que debe seguir el crecimiento de los justos e ignoran el camino hacia la incorrupción, interpretándolo como un modo de pensar herético –pues los herejes desprecian la creación de Dios y rechazan la salvación de la carne—» (AH V 31,1).

Tampoco los especialistas de Ireneo han mantenido una crítica unánime en este tema. Fue Wendt³¹ el primero en delatar una supuesta contradicción entre la noción ireneana del continuo crecimiento y, por otro, la pérdida de la imagen y semejanza tras la caída. No faltaron autores relevantes que continuaron su interpretación, como Loofs, Reynders, Quasten, Harnack o Benoit³².

Con el estudio de Philippe Bacq³³ (1978) se dio por cerrada esta polémica al refutar cualquier incongruencia relativa al crecimiento como categoría teológica en Ireneo. Otros autores que han defendido esta misma línea y la centralidad del crecimiento en su teología son Hitchcock (1937), Wingren (1959), H. U. von Balthasar (1962), Marrou (1963), Orbe (1965), Rousseau (1969) o Grillmeier (1975)³⁴.

³⁰ Cfr. ORBE, A., «La definición del hombre en la teología del s. II», *Gregorianum* 48 (1967) 522-576, aquí 563.

³¹ Cfr. WENDT, H., *Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1882.

³² Para seguir la evolución de esta polémica, cfr. BRIGGMAN, A., *Theology of the Holy Spirit*, 3-5.

³³ BACQ, P., *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée: unite du livre IV de l'Adversus Haereses*, Paris-Namur: Éditions Lethielleux-Presses Universitaires de Namur, 1978, especialmente 363-388.

³⁴ BALTHASAR, H. U. VON, *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik 2, Fächer der Stile*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962. Cfr. *Gloria*, II, Madrid: Encuentro, 1986, 31.

Nadie duda hoy de la centralidad que tiene para Ireneo el «*augmentum et incrementum*» (AH IV 11,1) del ser humano como esencialmente querido por Dios³⁵.

Nuestra vida es un continuo ir haciéndonos capaces de Dios (cfr. AH IV 38,2), algo que podemos llevar a cabo porque hemos recibido el don de crecer, la libertad para acogerlo y, especialmente, porque antes el Verbo se acomodó a nuestra capacidad para crecer de manera que nosotros pudiéramos también hacerlo (cfr. Ep 31). No bastaba solo con que el Verbo asumiera la carne; había de vivir humanamente en libre obediencia a Dios, ser «hombre verdadero».

Decimos entonces que, para Ireneo, la capacidad de crecer hasta Dios es vocación humana, define a la humanidad (frente al Increado y perfecto) y, por tanto, no puede quedar fuera de la verdadera humanidad de Cristo.

Ahora bien, ¿de alguna manera afectó el pecado de Adán y Eva al crecimiento así entendido?, ¿en qué manera podemos relacionar la imagen y semejanza tras la caída y antes de la Encarnación?

2.1. Crecimiento y pecado

Como acabamos de recordar, no es tema menor cómo entendamos la relación entre la imagen y semejanza recibida de Dios y el pecado. Su relación con el crecimiento es clara, puesto que, de algún modo, esa misma perfección hacia la que somos llamados por creación es la plenitud de imagen y semejanza recibidas (cfr. AH 38,3-4).

Ireneo no distingue siempre con claridad la imagen y la semejanza, quizá por contraste con los valentinianos que distinguían entre el hombre «a imagen» (el hílico) y el hombre «semejante» (el psíquico y el espiritual)³⁶. Hay un progreso claro entre AH III donde habla más conjuntamente de imagen y semejanza y el AH V donde la distinción es nítida. Aún así, también aquí encontramos que unas veces concede la semejanza al Espíritu Santo (V 6,1) y otras directamente al Verbo, como en V 16,2³⁷.

³⁵ «In Irenaeus' thought, the concept of growth and increase is characteristic of the creature, distinguishing the creature of the Creator» (BRIGGMAN, A., *Theology of the Holy Spirit*, 38ss, nota 19). Cita en la misma línea a Wingren, Bacq y Behr. También cfr. STEENBERG, M. C., *Of God and Man. Theology as Anthropology from Irenaeus to Athanasius*, London: T&T Clark, 2009, 52-53.

³⁶ Cfr. ARRÓNIZ, J. M., «El hombre "imagen y semejanza de Dios" (Gn 1,26) en S. Ireneo», *Scriptorium Victoriense* 23 (1976) 275-302, aquí 285-286.

³⁷ Cfr. FANTINO, J., *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*. B. Sesboüé tiende a considerar que utiliza ambos términos ambigüamente, entre la distinción y la identificación. Sin embargo,

Sin entrar ahora en un análisis más profundo, compartimos el convencimiento de que «la mayor parte de los autores acentúan en Ireneo la distinción entre los dos vocablos, contemplando la imagen como algo estático, dado en la creación, mientras la semejanza denota un dinamismo de constante actualización y perfeccionamiento de dicha imagen, en un proceso de progresiva asimilación a su origen y destino conducido por el Espíritu»³⁸:

«Pero si al alma le falta el Espíritu, tal hombre permanece en realidad psíquico y carnal, será imperfecto; tiene la imagen en la obra modelada pero no adquiere la semejanza por medio del Espíritu» (AH V 6,1).

Podemos entender que en el pensamiento de Ireneo el hombre nunca pierde la imagen en la que fue modelada su carne, ni siquiera con el pecado. Y con Cristo, Segundo Adán, recobramos la semejanza perdida. El modo en que expliquemos este proceso tendrá mucho que ver en cómo entendamos el Espíritu Santo en Ireneo, su presencia o no en el ser humano y en los creyentes³⁹. Solo nos interesa ahora señalar esta relación por lo que afecta al crecimiento como dinamismo humano irrenunciable.

Si entendemos la comunión con Dios como horizonte de la creación y el crecimiento como medio regalado por Dios mismo para alcanzarlo en libertad, es coherente concebir el pecado como ruptura de la personal relación que el ser humano gozaba con Dios. Por eso, también esta será una clave esencial para comprender el misterio de la encarnación tal como lo presenta Ireneo. La plena comunión y unidad en Cristo entre su humanidad y divinidad, nos salva; la plena comunión entre el ser humano y Dios es también nuestra salvación⁴⁰.

La ruptura de este dejarse acrecentar progresivo, al ritmo de Dios, en Adán y Eva, no fue inocua. Cambiará el modo y el camino, pero no el plan

SPIDLÍK, T. cree que frente al uso indistinto que hacen de la imagen y semejanza autores como Atanasio, Dídimo o los capadocios, Ireneo utiliza la distinción sistemáticamente, de modo que en él «es el Espíritu quien constituye la semejanza con Dios»: *La espiritualidad del oriente cristiano*, Burgos: Monte Carmelo, 2004, 86.

³⁸ MARTÍNEZ-GAYOL, N., «Ireneo de Lyon: la idea de reparación en el contexto de recapitulación», *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010) 3-42, aquí 16. Avalan esta interpretación, entre otros, A. Orbe, L. F. Ladaria, J. Kirchemeyer.

³⁹ Cfr. BRIGGMAN, A., *Theology of the Holy Spirit*, 148-181.

⁴⁰ Cfr. GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo*, Barcelona: Herder, 1969, 209. Como él mismo señala, el hecho de que en ciertos textos de Ireneo dudemos si se está refiriendo a la unidad «personal» de carne y divinidad en Cristo o a la humanidad con Dios, ya es señal significativa de lo implicada que está una en otra (*ibid.*, 209, 28-30).

querido por Dios. Según Ep 12, tampoco Adán y Eva supieron «aguardar el tiempo de ir en aumento», de crecer; y lo que podría haberse llevado a cabo «con gozo y alegría» en el paraíso, tuvo que llevarse a cabo fuera de él⁴¹. Pero hasta el mal, en este proceso, es un momento de aprendizaje y progreso en la mente de Ireneo, pues como dice Behr, aprendemos por experiencia y cada ser humano tiene que hacer su propio proceso, a riesgo de equivocarse⁴².

El hombre «a semejanza» no es aún semejante, sino que camina en un asemejamiento progresivo; es decir, cuanto mayor sea nuestro asemejamiento, mayor será la semejanza adquirida (cfr. AH 38,1-4). En otras palabras: la semejanza inicial que recibimos en nuestra imperfección humana, no solo 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 Dios⁴³:

«(El Señor) volvió a unir (*adunivit* – ἤνωσεν) al hombre con Dios. Pues si el hombre no hubiese vencido al enemigo del hombre, el enemigo no habría sido vencido justamente. Y también si Dios no hubiese donado la salvación, no la tendríamos con seguridad. Y si el hombre no hubiese sido unido (*counitus fuisset* – συνηνώφη) a Dios, no podría haber participado de la incorrupción. Convenía, pues, que el Mediador entre Dios y los hombres (1 Tim 2,5) por su propio parentesco⁴⁴ (οἰκειότητος) con ambos, los condujese a la amistad y concordia mutuas, para que Dios asumiese al hombre y el hombre se entregase a Dios (*Deus adsumeret hominem et homo se dederet Deo*). ¿Pues de qué manera podíamos ser partícipes de su filiación

⁴¹ Cfr. BEHR, J., *Ascetism and Anthropology*, 117-119.

⁴² BEHR, J., *Ascetism and Anthropology*, 125. Más aún: para Ireneo, «la imperfección es una realidad querida por Dios, como un estadio en el proceso del hacerse hombre (...) Quien se considera perfecto, engendra grupos de perfectos y solo en ellos se encuentra a gusto. Para los gnósticos cada género de hombres –espiritual, racional y material– se atiene a sus propias leyes, perteneciendo cada uno a una iglesia diferente»: ROMERO POSE, E., *La siembra de los Padres*, Scripta Collecta II, Madrid: San Dámaso, 2008, 596-597. No faltan autores que recriminan una supuesta laxitud de Ireneo con el pecado y su minimización en la *Historia Salutis*, como CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo*, Barcelona: Estela, 1968, 44, nota 10. Y en la misma línea BENOIT, A., *Saint Irénée. Introduction a l'étude de sa Théologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1960, 227 ss. En contra de esta visión, ORBE, A., «“Ipse tuum calcabit caput”. San Ireneo y Gn 3,15», *Gregorianum* 52 (1971) 95-150, 215-271.

⁴³ Cfr. AH V 16,2; 9,5.

⁴⁴ «Parenté» es la traducción que hace Rousseau y también en español J. I. González Faus y C. I. González, por lo que implica de consanguineidad y de una cercanía física que es más que familiaridad, término elegido por Orbe.

(Gal 4,5) si no la recibiésemos por medio del Hijo por la comunión (*communio* – *κοινωνία*) con él, si él, su Verbo, no hubiese entrado en comunión con nosotros haciéndose carne (Jn 1,14)? (*communicasset nobis caro factum*). Por eso pasó a través de todas las edades, para restituir a todos la comunión con Dios (*restituens eam quae est ad Deum communionem / ἀποκαταστήσας τὴν πρὸς τὸν Θεὸν κοινωνίαν*)» (AH III 18,7)⁴⁵.

Es más que dar ejemplo: es iniciar en la humanidad de Cristo lo que él mismo hará extensible una vez glorificado. No hay otro modo de pasar por todas las edades con verdad y no solo en apariencia, que recibiendo humanamente el crecimiento de Dios y haciéndolo suyo en su carne. De aquí que podamos afirmar el sentido salvífico del crecimiento humano de Cristo y no solo de su *hacerse* carne:

«Habéis sido reconciliados en el cuerpo de su carne, dice, porque una carne justa reconcilió la carne retenida en el pecado, y la condujo a la amistad de Dios. Si, según esto, alguno dice que la carne del Señor es distinta de nuestra carne en cuanto aquella no pecó “ni se encontró dolo en su boca” (1Pe 2,22), y en cambio nosotros somos pecadores, dice bien. Pero si imaginase una distinta substancia de la carne del Señor, entonces en ella no tendría base el discurso de la reconciliación. Porque se reconcilia aquello que alguna vez estuvo enemistado. Pero si el Señor hubiese tomado carne de otra substancia, ya no se reconciliaría con Dios aquello que por la transgresión se había hecho enemigo. Pero ahora el Señor por su comunión con nosotros ha reconciliado al hombre con el Padre, reconciliándonos con él mediante el cuerpo de su carne (Col 1,22), y liberándonos con su sangre» (AH V 14,2-3)⁴⁶.

Por eso, en contra de lo que defendían los gnósticos, estar hechos a semejanza de Dios no nos hace consustanciales a Él. Llegaremos a la semejanza plena adquiriendo las propiedades y virtudes propias de Dios, pero siempre en nuestra naturaleza humana. La semejanza plena del hombre con Dios no elimina la distinción física de sus naturalezas sino la cualitativa de sus propieda-

⁴⁵ Cfr. AH III 4,2; V 14,2; *Ep* 6; 31; 40.

⁴⁶ «Le Verbe a réalisé son incarnation en pregnant chair non pas d'une substance psychique, comme le prétendent les ptoléméens, mais de la substance terrestre don't est fait tout homme qui descent d'Adam», HOUSSIAU, A., *La Christologie de Saint Irénée*, Louvain: Publications Universitaires, 1955, 244.

des. 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 Dios⁴⁷. Misterio que primero se dio plenamente en Cristo y que salvaguarda, del mismo modo, cada una de sus naturalezas.

2.2. *Crecimiento y vocación*

Una vez hemos visto cómo la imperfección humana antes y después de la caída no impide hablar de crecimiento en sentido teologal, podemos afirmar de nuevo que, en Ireneo, no solo no es un castigo divino, sino que es un don y una vocación. Llamados a crecer más allá de un progreso moral, intelectual o físico, pues ni siquiera la muerte impedirá que, en cierta manera, sigamos progresando, pues nunca agotaremos la vida de Dios⁴⁸. Es el crecimiento integral que ninguna otra criatura ha recibido como don: ser más de lo que es, trascender su natural *táxis* (cfr. Ep 10; AH IV 37,6)⁴⁹ y así empezar a participar activamente de la vida divina:

«El Padre decide y manda, el Hijo ejecuta y modela, el Espíritu alimenta y hace crecer y el hombre progresa poco a poco y se eleva a la perfección, es decir, se acerca a lo increado y este es Dios» (AH IV 38,3).

⁴⁷ Es decir, «connaturalmente», según Orbe, recibiremos de la unción de Cristo sus mismos efectos aunque sin la plenitud solo propia del Verbo (cfr. *Unción del Verbo*, 529ss; *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, vol. II, Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1987, 666).

⁴⁸ WINGREN, G. nos alerta para no confundir el crecimiento ireniano con un mero crecimiento interior de la personalidad (cfr. *Man and the Incarnation*, 34). Tanto Behr como Orbe, aunque en sentido bastante distinto, ligan la sexualidad humana al crecimiento y maduración. Behr en la línea de mutualidad y complementariedad entre hombre y mujer, como seres iguales, que crecen juntos en santidad y maduración; por eso, siguiendo el mandato de Gn 1,28 de crecer y multiplicarse los hijos formarían parte de este plan de Dios (cfr. *Ascetism and Anthropology*, 112-113). Orbe llega a afirmar que la prohibición de Gn 2,17 no es sobre el conocimiento del bien y el mal sino con respecto al «uso del matrimonio carnal» ya que ve el sueño de Adán como una relajación o interrupción en su relación con Dios. Por eso la mujer está unida a la caída (ORBE, A., *Antropología*, 251, 201-203). A nuestro modo de ver no hay ninguna base para llegar a esta conclusión a partir de Ireneo. No solo por la carga negativa que otorga a la sexualidad (sobre la desnudez y las relaciones, cfr. 214-218), al matrimonio y a la mujer misma, sino por el marcado sentido moral con el que presenta el crecimiento («para que fueran desarrollándose en la perfección mental hasta adquirir el nivel ético del hombre adulto (...) Aprender a ser hombres, esto es, alcanzar el nivel moral adulto», *ibid.*, 211).

⁴⁹ «El destino del hombre, lejos de quedar inmanente a él, hallábase afuera», ORBE, A., *Antropología*, 498. «Era de presumir, dado el destino del hombre, que su verdadera *teleiôsis* estuviese más allá de la primera *plasis*» («Homo nuper factus», 485).

Si la modelación del ser humano por Dios determina el pensamiento ireneo, llegar a ser verdaderamente lo que Dios quiso desde el inicio es la única tarea del ser humano. Y esto se nos revela en Jesucristo⁵⁰. Y como es un proceso que no acaba nunca –pues siempre seremos criaturas y Dios el creador–, estamos necesitados de la iniciativa dinámica de quien es más que nosotros mismos (cfr. IV 21,2). Dicho de otro modo, precisamos de esta *creación continua* de Dios, de estar siempre «en sus manos» (AH V 1,3)⁵¹.

Ya en AH IV 39,2-3 vimos que Ireneo se aleja de la idea de crecimiento espiritual gnóstica, como semillas divinas puestas en algunos elegidos que crecen hasta la gnosis perfecta (cfr. AH I 5,6). Aquí se trata de crecer activamente en un dejarse hacer continuo, de manera integral⁵². Por tanto, no es la pasividad de no hacer nada sino la elección libre de una obediencia activa a la acción de Dios (cfr. AH IV 39,2)⁵³. «Dios hace y el hombre es hecho» (AH IV 11,2), o mejor aún, el hombre va dejándose hacer⁵⁴. Por eso pertenece a su vocación (sentido y fin de sí mismo) y a su esencia (no puede abstenerse de tal movimiento en su relación con Dios)⁵⁵.

Ireneo expresa esta «activa pasividad» de dejarse hacer por el Espíritu con dos imágenes paulinas: ser templos de Dios⁵⁶ y ser injertados⁵⁷. En la pri-

⁵⁰ Cfr. BEHR, J., *Ascetism*, 116.

⁵¹ «For Irenaeus man's growth is an immediate consequence of God's act of creation. The cessation of man's growth would be the same as the cessation of God's creativity, and we should be left with a powerless, passive and unmoved God» (WINGREN, G., *Man and the Incarnation*, 32).

⁵² «If man is to grow and be fashioned by the creative activity of God, rather than harden himself in self-imposed and self-determined continence, he must remain open to God and his blessings» (BEHR, J., *Ascetism*, 121).

⁵³ Cfr. MINNS, D., *Irenaeus*, London: Chapman, 1994, 64; BEHR, J., *Ascetism and Anthropology*, 117.

⁵⁴ «Debajo de este *fit* es legítimo sospechar un *γίνεταί*, y el verbo *γίγνομαι*, posee un claro matiz evolutivo que a veces se expresa mejor traduciéndolo por voz media que por la pura pasiva: Dios hace y el hombre “deviene”, se hace (no simplemente: es hecho). Como la pura actividad pertenece a la esencia de Dios, así la evolución pertenece a la esencia del hombre tal como lo concibe Ireneo», GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Carne de Dios*, 97. Cfr. ORBE, A., «Deus facit, homo fit. Un axioma de san Ireneo», *Gregorianum* 69 (1988) 629-661.

⁵⁵ Según J. J. Alviar, una conclusión similar puede sustentarse desde la teología de Orígenes y los Padres y Madres del Desierto, con principios bien distintos a los de Ireneo: «Origen maintains that the full realization of humanity – full humanization – actually consists in divinization/deification. In this sense, we could talk about the *vocational structure* of the human person» (ID., «Christian Vocation and World in Origen and the Desert Fathers and Mothers», *Scripta Theologica* 50 [2018] 379-406, aquí 384). La cursiva es del autor. Y concluye: «Vocation is *the definition of the human person*» (*ibid.*, 405). La cursiva es del autor.

⁵⁶ 1 Cor 3,16; Jn 2,19,21; 1 Cor 6,13-15.

⁵⁷ Rm 11,17,24.

mera, una toda carne como templo de Dios a la comparación joánica de ser miembros del Cuerpo de Cristo:

«La carne plasmada es templo de Dios [...] Si alguno afirma que el templo de Dios, en el cual habita el Espíritu del Padre, y los miembros de Cristo no participan de la salvación, sino que están condenados a la perdición, ¿no dirá la más grande blasfemia? Porque nuestros cuerpos no resucitan en virtud de su propia naturaleza, sino por la virtud de Dios» (AH V 6,2).

En la segunda, con la imagen del injerto, Ireneo expresa simbólicamente cómo la comunión entre Dios y el hombre, entre el Espíritu y la carne, siguiendo de nuevo el concepto de *mixis* estoica: cuanto mayor es la unión, más crece y mejora la parte más débil por la más fuerte:

«El hombre que, injertado por la fe, recibe el Espíritu de Dios, no pierde la substancia de la carne; sin embargo, cambia la calidad del fruto de sus obras, y recibe otro nombre, para significar ese cambio en algo mejor: ya no es carne y sangre, sino que se le llama y es un hombre espiritual» (AH V 10,1-2).

No dice Ireneo que la carne por sí sola se salve, sino que es *en* la carne donde Dios quiere cumplir su obra⁵⁸. Ser injertados en el Espíritu no es garantía automática de salvación pues siempre espera Dios nuestra libertad y crecimiento, don suyo, pero hace posible «que cambie la calidad»⁵⁹ de nuestro fruto sin perder la substancia humana que nos es propia.

Cuando contemplamos a Jesús, especialmente al final de su vida, ¿no descubrimos al Templo del Espíritu por excelencia o al injerto más pleno en Dios? ¿Pudo entonces Jesús ser hombre y fiel a la voluntad divina sin crecer?

3. CRECIMIENTO HUMANO DE JESÚS

Para Ireneo, la vida de Cristo nos revela lo que Dios va haciendo o podría hacer con nosotros hasta la plenitud⁶⁰. Y esto se nos revela en su carne. Por eso, para Ireneo toda la obra salvadora de Cristo quedaría infundada si la

⁵⁸ Cfr. AH V 14,1.

⁵⁹ AH V 10,2. Cfr. AH V 11,1-2.

⁶⁰ ROMERO POSE, E., *La siembra de los Padres*, 594.

carne asumida por Cristo no fuera nuestra misma carne y si ella no hubiese sido capaz de llevar a término (τέλειος) lo que a nosotros se nos propone como fin:

«La carne poseída por el Espíritu, olvidada de sí, asume la cualidad del Espíritu, haciéndose conforme al Verbo de Dios» (AH V 9,3).

Este proceso es la vida de Jesús. Expresa la acción de Dios y expresa la acción del hombre⁶¹. De lo contrario, estaríamos haciendo de la encarnación y la redención algo cuasi automático. Como si *solo* por hacerse humano el Verbo, ya llevara en su carne la imagen y semejanza plena que en nosotros solo se dará por el lento madurar paciente, por una elección libre y amorosa de progresiva unión con Dios.

Tal razonamiento descuidaría la acción del Espíritu Santo⁶² y no tomaría en serio el dinamismo creatural que Dios quiso darnos. Puesto que la carne de Cristo fue criatura y no increada, veamos entonces qué consecuencia puede tener esto para el crecimiento de Cristo y para nuestra propia salvación.

3.1. *La humanidad de Cristo es creada, no increada*

Que el Verbo en sí, en cuanto Dios, es increado, no hay duda en Ireneo. Que sigue siendo Dios en la encarnación y nunca deja de serlo, tampoco. Y por la misma razón, tampoco podemos dudar que, para Ireneo, la humanidad de Cristo es verdaderamente humana, es decir, creada⁶³. Por eso, podemos afirmar, en coherencia con el pensamiento ireneano, que «la carne de Jesús recorrió toda la distancia desde lo infantil a lo perfecto (...) El género humano recorrerá la misma distancia, a lo largo de la historia, a imagen y semejanza de Jesús»⁶⁴.

⁶¹ Perspectiva unitaria muy cercana a la de Gregorio de Nisa, cfr. BRUGAROLAS, M., «La mediación de Cristo en Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica* 49 (2017) 301-326.

⁶² Cfr. STEENBERG, M., *Of God and Man*, 36-37.

⁶³ «The main point in Irenaeus' theology is to differentiate between that which is created and the Uncreated who creates» (BRIGGMAN, A., *Theology of the Holy Spirit*, 66). La triple diferenciación de Orbe entre Dios increado, Verbo hecho antes del mundo y del tiempo y hombre hecho en el tiempo, no creemos que ayude a captar la fuerza que Ireneo transmite para dejar clara la divinidad de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo (cfr. «Homo nuper factus», 515). Sobre las distintas posturas en relación a la divinidad y eterna generación del Hijo en Ireneo, cfr. BRIGGMAN, A., *God and Christ*, 104-107, 121ss.

⁶⁴ ORBE, A., «Homo nuper factus», 531.

En la unidad inseparable de la persona de Cristo, como *mixis*⁶⁵ (cfr. AH IV 20,4; V 1,3), comunión o mezcla⁶⁶ perfecta de su divinidad con la humanidad. No se trata de yuxtaponer el Verbo y la carne o que esta quede absorbida (anulada) por la divinidad del Verbo. Se trata de hacer posible en Cristo lo que era imposible para nuestras solas fuerzas tras alejarnos de Dios por el pecado. Orígenes, con una teología poco cercana a Ireneo en lo referente a la carne, se expresa en términos similares:

«Con Jesús la naturaleza divina y la naturaleza humana empezaron a entrelazarse, para que la naturaleza humana, por su participación en la divinidad, sea divinizada, no solamente en Jesús sino en todos lo que con la fe adoptan el género de vida que enseñó Jesús y que eleva a la amistad con Dios y a la comunión con Él a todo el que vive según los preceptos de Jesús»⁶⁷.

Esta comunión incipiente, como primicias de la *visio Dei*, no se da en Cristo por su singular *plasis*, pues de ser así no asumiría nuestra *misma* realidad. Ireneo coincide con los gnósticos⁶⁸ al afirmar que solo puede asumir el Señor lo que puede salvarse, dando la vuelta al principio patrístico que después se haría clásico: «*Quod non est assumptum non est sanatum*»⁶⁹. La conclusión es evidente: para los gnósticos, el Verbo no pudo asumir la carne ya que por naturaleza no es capaz de salvación. En Ireneo, por el contrario, no solo asume Cristo la carne sino el crecimiento mismo y la maduración de su carne obediente al Espíritu y al querer del Padre:

«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 asi-

⁶⁵ Cfr. ORBE, A., «La definición del hombre en la teología del s. II», 478. Clarificadora a este respecto la explicación de la *Stoic Mixture Theory* en Ireneo, por BRIGGMAN, A., *God and Christ*, 140-146, 163-178.

⁶⁶ Cfr. AH III 16,6; 9,3; 19,1,2; V pr; 1,3.

⁶⁷ *Contra Celsum* III,28 (SC 136, 69), cit. por SESBOÜÉ, B. y WOLINSKI, J., *Historia de los dogmas* I, Madrid: Secretariado Trinitario, 2004, 271.

⁶⁸ Cfr. ARRÓNIZ, J. M., «La salvación de la carne en S. Ireneo», *Scriptorium Victoriense* 12 (1965) 7-29. Aquí 13.

⁶⁹ GREGORIO NACIANCENO, *Ep.* 101 I 32 (SC 208,50): «Lo que no ha sido asumido no ha sido sanado, pero lo que se une a Dios se salva». Axioma clásico también explicitado por Orígenes: «El hombre no habría sido salvado todo entero si nuestro Salvador y Señor no hubiera asumido al hombre entero». Y muy presente en Gregorio de Nisa (cfr. BRUGAROLAS, M., «La mediación de Cristo en Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica* 49 (2017) 301-326). Creemos que ya está en la base de la argumentación ireneana (cfr. SPIDLÍK, T., *La espiritualidad del oriente cristiano*, 64).

mismo el Padre del Universo su encarnación (...) Indicó [Isaías] que nacería de una Virgen. Significó que sería verdadero hombre por el hecho de comer y por llamarle “niño”» (Ep 53).

Tener que comer y ser llamado «niño» es un signo de este crecimiento al que también se sometió la carne de Jesús.

Si realmente Ireneo tenía en mente a los valentinianos, como afirma Orbe⁷⁰, cuando insiste en el contraste *νήπιον-τέλειος* y lo aplica al Verbo encarnado (cfr. AH IV 38,1-2), la osadía es mayor, pues ambos términos los aplicaban al hombre espiritual o divino: uno germinalmente antes de recibir la Gnosis y otro una vez iluminado por la misma. La diferencia la marca el crecimiento: para ellos no contaba la historia, para Ireneo era inevitable. Para ellos no había progresión ni madurez sino una iluminación que de modo casi automático cambiaba todo.

Briggman resalta la poca atención que, a su juicio, ha recibido el acostumbramiento ireneano en la carne de Jesús y las negativas consecuencias que esto tiene para nuestra salvación⁷¹. Sin embargo, insiste en que para Ireneo la humanidad de Jesús no pudo recibir ninguna capacidad divina más allá de la unión hipostática del Verbo y la carne⁷². ¿Acaso Ireneo entiende el acostumbramiento sin un cambio real, sin una madurez efectiva fruto de esa relación entre el que da el crecimiento y quien lo recibe? Creemos que no.

Por eso, podemos contemplar en Jesús, verdadero hombre, qué ocurre en la humanidad cuando en su vida no hay impedimento ni pecado que obstaculice la relación entre Dios y el ser humano⁷³. El crecimiento, entonces, sería continuo y armonioso, en comunión (cfr. AH V 8,1; 9,3), a diferencia del estático hombre gnóstico ya acabado.

Coincidimos con Ysabel de Andia al reconocer un necesario progreso a lo largo de la vida de Jesús⁷⁴. Ella se refiere explícitamente a un progreso en la

⁷⁰ ORBE, A., «Homo nuper factus», 518-520. Otra opción gnóstica era aplicar ambos términos para distinguir entre perfectos –ellos–, e infantes –los eclesiásticos–.

⁷¹ BRIGGMAN, A., «The Holy Spirit as the Unction of Christ in Irenaeus», *Journal of Theological Studies* 61 (2010) 171-193.

⁷² «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» (BRIGGMAN, A., *Theology of the Holy Spirit*, 74). Lo repite en *God and Christ*, 184, nota 8.

⁷³ «The object of John's consideration (John 1,11), then, is how this flesh which is ours, which is the very nature of man, is mysteriously the flesh of the eternal Son», STEENBERG, M., *Of God and Man*, 8.

⁷⁴ Cfr. ANDIA, Y. DE, *Homo vivens: Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyons*, Paris: Études Augustiniennes, 1986, 185.

incorruptibilidad de la carne, es decir, una cualidad propia de Dios en la carne. Nosotros queremos incidir más bien en el crecimiento humano pleno de Cristo por la acción del Espíritu en su humanidad, sin obstáculos, sin reticencias, sin desobediencia alguna al querer de Dios, como Hijo que es. Es decir, no se trata tanto de que la carne se haga divina, pues dejaría de ser humana, sino que crezca en la *táxis* dispuesta por Dios para llegar hasta Él, en plena semejanza. De ahí, el sentido salvífico que el crecimiento tuvo en su vida, pues no podemos afirmar por un lado que es esta la característica central del ser humano y su vocación medular y a la vez eliminar tal circunstancia en la humanidad del Verbo, *vero homo*⁷⁵.

Perfecto y acabado es el Verbo pero no el hombre que asume en su Encarnación⁷⁶. Es Dios quien da el crecimiento, como Ireneo recuerda en la expresión paulina (1 Cor 3,7). No crece el ser humano por ser pequeño sino por la grandeza y bondad de Dios. No creció Cristo por incapacidad de su carne sino por su obediencia libre y firme, según el Verbo de Dios.

Y si así fuera, ¿tendrá alguna consecuencia para nuestra salvación?, ¿podemos descubrir en su crecimiento algún significado salvífico?

3.2. De la plenitud de su crecimiento todos hemos recibido

Ireneo repetirá muchas veces que el fin de la encarnación es la comunión⁷⁷ entre Dios y el hombre. Algunos autores defienden que el Espíritu habitado al ser humano en la carne de Cristo pasa a sus discípulos tras la resurrección⁷⁸ y otros a toda la raza humana en diferentes formas⁷⁹. Pero donde hay acuerdo unánime es en afirmar que de su abundancia todos hemos recibido (Jn 1,16); no solo de su unción (AH III 10,3) sino también de su plenitud (*teleiôsis*) y su comunión⁸⁰.

⁷⁵ «And because the flesh of Christ is in essence true human flesh, Irenaeus held that the presence of the Spirit effects, albeit progressively, its deification» (SMITH, D. A., «Irenaeus and the Baptism of Jesus», *Theological Studies* 58 [1997] 618-642, aquí 623).

⁷⁶ Cfr. WINGREN, G., *Man and the Incarnation*, 33.

⁷⁷ Cfr. AH III 4,2; 16,6.8; 19,1; 20,1.2; 22,3; IV 13,1.3.4; 14,1.2; 17,6; V 1,3; 2,1; 14,2.3; 20,2; 27,2.

⁷⁸ Cfr. BRIGGMAN, A., *Theology of the Holy Spirit*, 73-75, 151-157, 180; ANDIA, Y. DE, *Homo vivens*, 186.

⁷⁹ Cfr. BEHR, J., *Asceticism and Anthropology*, 97; VERNA HARRISON, N., *God's Many-Splendored Image*, Michigan: Baker Academic, 2010, 41-44.

⁸⁰ «La incorruptibilidad se dona a los hombres por la unión y la comunión con Dios, gracias a la Encarnación del Verbo e igualmente a su Pasión y Resurrección» (ANDIA, Y. DE, *Homo vivens*, 185).

Es decir, por el conjunto armonioso y progresivo de toda la vida de Cristo, no solo de momentos puntuales con especial densidad pneumatológica o protagonismo del Verbo⁸¹.

Del mismo modo, independientemente de los diversos modos de entender la unción del Jordán y sus consecuencias, los autores coinciden en que no podían recibir los seres humanos el Espíritu de Jesús hasta que no hubiera completado su misión: pasión y glorificación⁸². Más aún: hasta que el Espíritu Santo recibido en su carne no se hubiera acostumbrado a descansar en ella. Es el mutuo acostumbramiento ireneano que confiesa de un modo indirecto, la *necesaria* acción real del *Pneuma* en la *Sarx* de Jesús y no solo como algo testimonial o ejemplificante⁸³.

Hay otra poderosa razón para descubrir el sentido salvífico del crecimiento de la humanidad de Cristo y no solo su unión con el Verbo: en palabras de Orbe (aunque anacrónicas para Ireneo), la unión hipostática en sí no nos es comunicable y por tanto no puede llegarnos a nosotros en modo alguno⁸⁴. Es una realidad de la que no participamos, por la singularidad misma de la persona Cristo Jesús. Sin embargo, su carne sí es de nuestra carne y el mismo Espíritu que habitó en Él es el que quiere hacerlo en nosotros. Ahí sí podemos sentirnos partícipes, pues todo lo que requiere de nosotros es nuestra obediencia y libertad (cfr. IV 39,2).

⁸¹ «Telle est l'unité secrète des mystères de la vie du Christ: le Verbe devient chair pour que la chair soit porteuse d'Esprit. Et c'est l'Esprit qui rend la chair incorruptible» (ANDIA, Y. DE, *Homo vivens*, 186). Con mayor claridad afirma Smith: «for Irenaeus, Jesus' reception of the Spirit is progressive» (SMITH, D., «Irenaeus and the Baptism of Jesus», 640).

⁸² No entramos ahora en analizar el concepto de unción bajo este prisma, tema que excede este estudio por el calado y extensión que demandaría.

⁸³ De ahí que nos parezca más adecuada la postura de Andia en este punto: «No es solo por la Encarnación que el Verbo comunica la incorruptibilidad a la humanidad en la reconciliación con Dios, en la unión de su humanidad a su divinidad, sino a lo largo de toda su vida (...) Entre la encarnación y la glorificación hay una transformación de la carne de Cristo que corresponde a una penetración cada vez mayor del Espíritu: el Espíritu que estaba "unido y mezclado" a la carne desde la concepción de Cristo ha ungido esta misma carne en el bautismo y la ha resucitado después de la muerte, elevándolo a la gloria junto al Padre. Y es después de la glorificación de su carne que Cristo nos da el Espíritu» (ANDIA, Y. DE, *Homo vivens*, 201).

⁸⁴ Cfr. ORBE, A., *Introducción*, vol. II, 666, 670; «Homo nuper factus», 510. Habría que matizar que lo que no es comunicable es la hipóstasis del Verbo en sí y no los efectos de la misma, entre los que cabría destacar nuestra filiación que es participación de la de Jesús. Por ejemplo, Briggman defiende que los cambios cualitativos en su humanidad fueron solo en dos momentos: la Encarnación (su carne recibe la incorrupción plena y se une con el Verbo) y la glorificación (cuando su carne gloriosa comunica al resto de la humanidad el Espíritu), cfr. *Theology of the Holy Spirit*, 60, 73-77.

En todo caso, si «la *teleiôsis* absoluta, en igualdad con el Padre, se cumple únicamente en el Hijo de Dios (...) del Unigénito se comunica la *teleiôsis* absoluta a la humanidad asumida por Él»⁸⁵. A nuestro entender, en la carne y la vida de Cristo, «todo se ha cumplido (τετέλεσται)» (Jn 19,30)⁸⁶. Si la encarnación fue real y no solo apariencia; si Él quiso hacerse *coinfantium* con el ser humano infante; ¿cómo es posible que no se sometiera a las leyes humanas del crecimiento integral, libremente obediente a la voluntad del Padre, dejándose nutrir y acrecentar por el Espíritu? (cfr. AH V 9,3). Más aún: ¿cómo sería posible que no participáramos de su crecimiento los que por Él hemos sido salvados e injertos en la vida de Dios, como promesa?

4. CONCLUSIONES: CUANDO CRECER SALVA

Comenzamos analizando AH IV 38,2 en su contexto. En medio del argumento ireneano a favor del crecimiento humano, no como imperfección sino como don divino y tarea humana, descubrimos la afirmación del crecimiento de la humanidad de Cristo como pieza clave de la Salvación.

Solo Dios salva, pero no lo hace sin la voluntad libre de la persona que asiente a esta gracia salvífica y colabora con ella asistida por la misma gracia para hacer suyo este proceso⁸⁷. Siendo así para cualquier ser humano, cuánto más no respetaría el Padre el ritmo creciente de Jesús, su Verbo encarnado, en su carne transida de Espíritu (cfr. Lc 2,40.52).

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*. Aquí reside el

⁸⁵ ORBE, A., «Homo nuper factus», 486. Sin embargo, más tarde afirma igualmente que «el propio Cristo no pudo llegar –en cuanto hombre– a ninguna de ambas perfecciones, hipostática y natural, en los días del protoplasto» (*ibid.*, 529). Aún reconociendo el gran valor de su estudio sobre el crecimiento en AH IV 38, creemos que no llega a descubrir la indispensable y continua acción del Espíritu en toda carne –también en Jesús–. Posiblemente por su tendencia habitual a una cierta subordinación práctica del Espíritu al Verbo que también en este tema influye. «Si al principio más pudo dar Dios que recibir el barro, será gran victoria del Verbo y fruto de su admirable economía que al octavo día tanto pueda recibir la carne como dar Dios» (544). Y ni una palabra del Espíritu en sus conclusiones. Sobre la evolución pneumatológica de Ireneo frente a sus antecesores, cfr. BRIGGMAN, A., *Theology of the Holy Spirit*, especialmente caps. 1 y 2, 9-45.

⁸⁶ Cfr. BRIGGMAN, A., *Theology of the Holy Spirit*, 60, 70-76.

⁸⁷ «El Espíritu Santo, actuando en nosotros, lleva a cabo con nosotros nuestra salvación [...] El hombre lleva a cabo la obra de su salvación siendo asistido por la gracia», MONSEÑOR TEÓFANES, *Cartas sobre la vida*, cit. por LOSSKY, V., *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, 2ª ed., Barcelona: Herder, 2009, 148; cfr. 72-73, 146-148.

mayor de los misterios: que Dios (perfecto) llegara a hacerse hombre (perfecto), a fuerza de asumir nuestras imperfecciones de la mano del Padre para llevarnos hasta Él (cfr. 2 Cor 8,9). Como dirá siglos después Gregorio Nacianceno, «era preciso que el hombre fuera santificado por la humanidad de Dios»⁸⁸.

Quiso Dios que aprendiéramos a ser primero *ánthropos* y, desde ahí, continuar el camino espiritual hasta llegar a Él. Pero no a la manera gnóstica, a «golpe» de Iluminación externa, sino en la paciencia libre que deja hacer al Espíritu nutriente en nuestra carne limitada y transida de pecado. Ese fue el camino y el modo elegido por Dios al venir a nosotros como hombre: hacerse *coinfantium*, niño con el ser humano niño, «sin hacer alarde de su categoría de Dios» (Flp 2,6).

En definitiva, la carne no solo es capaz de salvación, sino que en Cristo, su carne gloriosa es causa de nuestra salvación. ¿Cómo podría habernos salvado Cristo, hecho hombre por el hombre, si no hubiera cumplido en la carne el designio que Dios previó para toda carne? ¿Cómo podría Cristo iniciar en sí mismo lo que será nuestro final y meta si Él no hubiera hecho suyas las mismas leyes y medios que todos nosotros tenemos?

Si Cristo, en cuanto hombre, se hubiera negado a hacer suya la voluntad del Padre –es decir, si no hubiera ido creciendo en el Espíritu–, no podríamos decir que su humanidad nos salva. Más aún: sin Él no podríamos nosotros crecer en el Espíritu y asemejarnos cada vez más, porque no habríamos contemplado la imagen que nos configura y a la que estamos llamados a asemejarnos.

Apliquemos estas palabras de Orbe al mismo Cristo: «Sobra la Encarnación cuando no hay carne que deificar»⁸⁹. Y no hay deificación, según Ireneo, que no sea libre crecimiento de la criatura al calor de la *dynamis* del Espíritu Santo.

⁸⁸ GREGORIO NACIANCENO, *In sanctum Pascha*, Or. XLV, 22, PG, 36, col. 653AB.

⁸⁹ ORBE, A., «Homo nuper factus», 543.

Bibliografía

- ALVIAR, J. J., «Christian Vocation and World in Origen and the Desert Fathers and Mothers», *Scripta Theologica* 50 (2018) 379-406.
- ANDIA, Y. DE, *Homo vivens: Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyons*, Paris: Études Augustiniennes, 1986.
- ARRÓNIZ, J. M., «La salvación de la carne en S. Ireneo», *Scriptorium Victoriense* 12 (1965) 7-29.
- ARRÓNIZ, J. M., «El hombre “imagen y semejanza de Dios” (Gn 1,26) en S. Ireneo», *Scriptorium Victoriense* 23 (1976) 275-302.
- BACQ, P., *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée: unite du livre IV de l'Adversus Haereses*, Paris-Namur: Éditions Lethielleux-Presses Universitaires de Namur, 1978.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Gloria*, II, Madrid: Encuentro, 1986.
- BEHR, J., *Ascetism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- BEHR, J., *The Way to Nicaea, Formation of Christian Theology*, vol. I, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2001.
- BENOIT, A., *Saint Irénée. Introduction a l'étude de sa Théologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
- BRIGGMAN, A., «The Holy Spirit as the Unction of Christ in Irenaeus», *Journal of Theological Studies* 61 (2010) 171-193.
- BRIGGMAN, A., *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- BRIGGMAN, A., *God and Christ in Irenaeus*, Oxford: Oxford University Press, 2019.
- BROWN, R. F., «On the Necessary Imperfection of Creation: Irenaeus' Adversus Haereses IV 38», *Scottish Journal of Theology* 28 (1975) 17-25.
- BRUGAROLAS, M., «La mediación de Cristo en Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica* 49 (2017) 301-326.
- CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo*, Barcelona: Estela, 1968.
- ERNOUT, A. y MEILLIET, A., «Infans», en *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Historie des mots*, Paris: Klincksieck, 2001.
- FANTINO, J., *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris: Cerf, 1986.
- GONZÁLEZ, C. I., *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, México: Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000; accesible en Biblioteca Electrónica Cristiana (<http://multimedios.org/docs/d001092/>).

- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo*, Barcelona: Herder, 1969.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, 8ª ed., Santander: Sal Terrae, 1994.
- GREGORIO NACIANCENO, *Ep.* 101 I 32 (SC 208,50).
- GREGORIO NACIANCENO, *In sanctum Pascha, Or. XLV*, 22, PG, 36, col. 653AB.
- HOUSSIAU, A., *La Christologie de Saint Irénée*, Louvain: Publications Universitaires, 1955.
- LOSSKY, V., *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, 2ª ed., Barcelona: Herder, 2009.
- MARTÍNEZ-GAYOL, N., «Ireneo de Lyon: la idea de reparación en el contexto de recapitulación», *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010) 3-42.
- MINNS, D., *Irenaeus*, London: Chapman, 1994.
- NAMIKAWA, M., «La paciencia del crecimiento y la maduración. Del hombre recién hecho al hombre perfecto en Ireneo de Lyon», *Estudios Eclesiásticos* 83 (2008) 51-85.
- NAMIKAWA, M., *Paciencia para madurar. «Acostumbrar» para la comunión en san Ireneo de Lyon*, Madrid: U.P. Comillas, 2014.
- ORBE, A., *Estudios Valentinianos, III: La Unción del Verbo*, Roma: Editrice dell'Università Gregoriana, 1961.
- ORBE, A., «“Homo nuper factus”. En torno a san Ireneo AH IV 38,1», *Gregorianum* 46 (1965) 481-544.
- ORBE, A., «La definición del hombre en la teología del s. II», *Gregorianum* 48 (1967) 522-576.
- ORBE, A., «“Ipse tuum calcabit caput”. San Ireneo y Gn 3,15», *Gregorianum* 52 (1971) 95-150, 215-271.
- ORBE, A., *Introducción a la teología de los siglos II y III*, vol. II, Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1987.
- ORBE, A., «Deus facit, homo fit. Un axioma de san Ireneo», *Gregorianum* 69 (1988) 629-661.
- ORBE, A., *Teología de san Ireneo, IV: Traducción y comentario del libro IV del Adversus haereses*, Madrid: BAC, 1996.
- ORBE, A., *Antropología de san Ireneo*, Madrid: BAC, 1997.
- ORÍGENES, *Contra Celsum* III,28: SC 136, 69.
- ROMERO POSE, E., *Demostración de la predicación apostólica*, 2ª ed., Madrid: Ciudad Nueva, 1992.

- ROMERO POSE, E., *La siembra de los Padres*, Scripta Collecta II, Madrid: San Dámaso, 2008.
- ROUSSEAU, A., *Irénée de Lyon, Contre les Hérésies. Livre IV*, t. I-II, SC 100 1-2, Paris: Cerf, 1965.
- SCHÜRMAN, H., *El destino de Jesús: su vida y su muerte. Esbozos cristológicos recopilados y presentados por Klaus Scholtissek*, Salamanca: Sígueme, 2003.
- SCIATELLA, M., «Antropología e cristología in S. Ireneo di Lione: Adversus Haereses V, 1-2, analisi strutturale teologica e scritturistica del testo», *Divinitas* 33 (1989) 269-285.
- SESBOÛÉ, B. y WOLINSKI, J., *Historia de los dogmas I*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004.
- SMITH, D. A., «Irenaeus and the Baptism of Jesus», *Theological Studies* 58 (1997) 618-642.
- SPIDLÍK, T., *La espiritualidad del oriente cristiano*, Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- STEENBERG, M. C., *Of God and Man. Theology as Anthropology from Irenaeus to Athanasius*, London: T&T Clark, 2009.
- STUDER, B., *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993.
- TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *A Autólico*, traducción tomada de José Pablo Martín, Fuentes Patrísticas 16, Madrid: Ciudad Nueva, 2004.
- VERNA HARRISON, N., *God's Many-Splendored Image*, Michigan: Baker Academic, 2010.
- WENDT, H., *Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1882.
- WINGREN, G., *Man and the Incarnation: A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*, Philadelphia: Muhlenberg Press, 1959.

NOTAS

