

La presencia de San Juan en Ireneo de Lyon

Juan Carlos Alby

Universidad Nacional del Litoral

Abstract: The apostle St. John impacted on Irenaeus through Policarpus from Smyrna. It is possible to track down distinctive aspects of the fourth Evangelist's thought by researching the work of the Bishop of Lyon, mainly in reference to his emphasis on the incarnation and on his soteriology, which emphasises the individual relationship between the believer and God. We attempt to trace similarities between the Lugdunensis's deep realism and that of the one which is considered by the tradition as the last eyewitness of the incarnated Verb. We will start from an analysis of the historical bond which links Irenaeus to John, and follow some of the main lines of his writings.

Key Words: Salvation – Incarnation - Freedom

“Cuando mis cenizas se esparzan”, dice Juan

“No quedará sobre la tierra

Nadie con vida que le conociese (¡tenerlo en cuenta!)

Que viese con sus propios ojos y palpase con sus manos

Aquello que fue ya desde el inicio, Palabra de Vida.

¿Qué ocurrirá cuando ya nadie pueda decir, “Yo vi”?”

(Robert BROWNING, “Una muerte en el desierto”)

Si existe un rasgo distintivo en el pensamiento del Obispo del Lyon, este es, sin duda, su profundo realismo. Para hallar las raíces últimas de ese realismo, resulta indispensable investigar su historia personal marcada de manera decisiva por Policarpo, el piadoso obispo de la iglesia en Esmirna, quien, además de haber sido su maestro de la niñez, fue el nexo que lo conectó al Apóstol Juan, cuya presencia se hace patente en las obras literarias de Ireneo. Para poner de manifiesto esa invaluable influencia, abordaremos en primer lugar ciertos aspectos biográficos que nos ilustren en ese sentido y, en segundo término, analizaremos algunas nociones fundamentales que aparecen en los trabajos del Lugdunense¹ y que llevan la impronta del célebre personaje bíblico.

1. En la aurora de los testigos

Las noticias más abundantes que disponemos sobre Ireneo nos llegan desde la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, quien además de reproducir importantísimos fragmentos de sus escritos, describe el marco histórico-cultural en el cual el santo se desempeñó y que lo

conectó con la tradición de los presbíteros de Asia, iniciada por el Apóstol San Juan. La tierra natal de Ireneo fue probablemente Esmirna, ciudad del Asia Menor en la que floreció la segunda de las siete iglesias del Apocalipsis. Según las referencias de Eusebio, podemos datar su nacimiento alrededor de los años 130-140.² El lugar y la fecha de su nacimiento hicieron posible que conociera al más notable de los discípulos de Juan: Policarpo.³

La figura de Policarpo, además de despertar interés por sí misma, concita la atención de Ireneo por la verdad transmitida por él a su iglesia en Esmirna, de modo tal que esta humilde congregación podía ser comparada con otras fundadas por los apóstoles, comprobar su identidad de doctrina y legitimar su origen apostólico. En el marco de su polémica antignóstica, Ireneo destaca la fidelidad de Policarpo en la transmisión de la doctrina que él mismo recibió de Juan, así como la Iglesia de Roma recibió la de sus fundadores Pedro y Pablo. Esta unidad doctrinal de las iglesias dispersas en distintas localidades es demostrada por Ireneo invocando dos iglesias de excepcional tradición en orden a sus fundadores: la de Policarpo y la de Aniceto, la del apóstol Juan y la de Pedro y Pablo, la de Esmirna y la de Roma. Esto le sirvió de argumento para desacreditar la disparidad de doctrinas que circulaban entre las distintas corrientes gnósticas, que invocaban a su vez el origen apostólico de las mismas. Policarpo, en cambio, a diferencia de los herejes, al llegar a Roma no cambió su doctrina por la de Aniceto, pues estaba seguro de que su doctrina era la misma que la del obispo de Roma. Como depositario de la tradición apostólica anunció la misma y única verdad recibida por él de parte de Juan, y ésta fue la que utilizó para la conversión de los impíos en Roma:

“Policarpo no sólo fue educado por los Apóstoles y trató con muchos de aquellos que vieron a nuestro Señor, sino también por los Apóstoles en Asia fue constituido obispo de la Iglesia en Esmirna; a él lo vimos en nuestra edad primera, mucho tiempo vivió, y ya muy viejo, sufriendo el martirio de modo muy noble y glorioso, salió de esta vida. Enseñó siempre lo que había aprendido de los Apóstoles, lo mismo que transmite la Iglesia, las únicas cosas verdaderas. De esto dan testimonio las Iglesias de Asia y los sucesores de Policarpo hasta el día de hoy. Este hombre tiene mucha mayor autoridad y es más fiel testigo de la verdad que Valentín, Marción y todos los demás que sostienen doctrinas perversas. Este obispo viajó a Roma cuando la presidía Aniceto, y convirtió a la Iglesia de Dios a muchos de los herejes de los que hemos hablado, anunciando la única y sola verdad recibida de los Apóstoles que la Iglesia ha transmitido. Algunos le oyeron contar que Juan, el discípulo del Señor, habiendo ido a los baños en Éfeso, divisó en el interior a Cerinto. Entonces prefirió salir sin haberse bañado, diciendo: ‘Vayámonos, no se vayan a venir abajo los baños, porque está adentro Cerinto, el enemigo de la verdad’. Y del mismo Policarpo se dice que una vez se encontró a Marción, y éste le dijo: ‘¿Me conoces?’. Él le respondió: ‘Te conozco, primogénito de Satanás’. Es que los Apóstoles y sus discípulos tenían tal reverencia, que no querían dirigir ni siquiera una mínima palabra a aquellos que adulteran la verdad, como dice San Pablo: ‘Después de una o dos advertencias, evita al hereje, viendo que él mismo se condena y peca sosteniendo una mala

doctrina' (Tit. 3,10-11).⁴ También existe una muy valiosa carta de Policarpo a los Filipenses, en la cual pueden aprender los detalles de su fe y el anuncio de la verdad quienes quieran preocuparse de su salvación y saber sobre ella. Finalmente la Iglesia de Éfeso, que Pablo fundó y en la cual Juan permaneció hasta el tiempo de Trajano, es también testigo de la Tradición apostólica verdadera".⁵

Además de las influencias de Policarpo, Ireneo puede haber recibido el impacto de otro discípulo de Juan: el escritor judeocristiano Papías de Hierápolis, "oyente de Juan y compañero, además, de Policarpo, hombre venerable".⁶ Papías describe la tradición oral diciendo: "Yo nunca supuse que esa información que sale de los libros pudiera ayudarme tanto a vivir y su voz a sobrevivir".⁷

No obstante y en contra de lo que dice San Jerónimo,⁸ es dudoso que Ireneo haya conocido y tratado personalmente a Papías. Tampoco puede afirmarse con certeza si Ireneo residió temporalmente en Roma antes de marchar hacia Lyon, y conoció allí las enseñanzas de los gnósticos Valentín, su discípulo Heracleón, conocido por su interpretación esotérica del Evangelio de Juan, además de Apeles y Tolomeo. Fue alrededor del 177 que Ireneo residió en las Galias, recomendado por los mártires de Lyon, quienes enviaron por su intermedio una carta a Eleuterio, obispo de Roma, último en la lista de sucesión expuesta por Ireneo en *Adv. haer.* III,3,3. La carta de los mártires de Lyon fue enviada con motivo de ciertas dificultades que habían surgido entre las congregaciones de Frigia.⁹ Ireneo sucedió en el episcopado de Lyon a Potino, quien siendo mayor de 90 años fue arrastrado hacia el martirio en el año 177.¹⁰ Este desempeño de Ireneo en el episcopado, le permitió develar rápidamente su carácter de teólogo, el primero de los sistemáticos, superando el estrecho horizonte de los apologetas y el fervor moderado de los padres apostólicos. Sus debates por carta fueron tan conocidos que alcanzaron a los dirigentes de las iglesias, incluyendo al papa Víctor (189?-198?).¹¹

El marcado talante teológico del Lugdunense caracterizado por el profundo realismo de la escuela johannea, sumado al vasto conocimiento de las doctrinas gnósticas, resultó esencial en la disputa contra este movimiento que surgía en aquella época, aliándose así a los grandes representantes de la tradición de la Magna Iglesia que combatieron estas doctrinas: Melitón de Sardis en el Asia menor, Tertuliano, Teófilo de Antioquia y Justino. Precisamente este último, junto a Ignacio de Antioquia, influyeron también en la formación de Ireneo, aunque no tanto como Juan, Policarpo y Papías.¹²

Es muy poco lo que se conoce sobre la vida personal del Obispo de Lyon; Eusebio, tan profuso en informaciones pormenorizadas, no nos aporta dato alguno sobre los últimos acontecimientos de su existencia, así como tampoco de su muerte.¹³ Pero estas breves referencias biográficas nos resultan lo suficientemente útiles para situar a Ireneo en un tiempo en que el fervor religioso tomaba las formas más dispares, de lo cual la Gnosis es un testimonio elocuente. Para hacer frente a estas concepciones, nada mejor que un teólogo formado en la

tradición de los presbíteros de Asia y de los discípulos más inmediatos de los testigos oculares del acontecimiento cristiano, principalmente Policarpo, quien hizo que Ireneo llegara a ser un “nieta espiritual” de San Juan.

2. Las huellas de Juan en Ireneo

Una vez explicitado el vínculo histórico, nos proponemos rastrear la presencia del Apóstol Juan en los escritos de Ireneo. Si bien esta tarea requiere un recorrido por toda su obra, los elementos joánicos se pueden encontrar a “flor del texto”.

La dependencia teológica de Ireneo respecto de Juan, arroja luz sobre el singular realismo que caracteriza a nuestro autor, al menos en dos temas fundamentales: el valor soteriológico de la encarnación y la meta escatológica de la libertad humana.

1) El significado soteriológico de la encarnación

Para el obispo de Lyon, la encarnación es, por sí misma, visibilización de Dios y verificación de la comunión con Él. Si bien para su fundamentación, Ireneo recurre a la exégesis de un texto al que frecuentemente acudían los gnósticos, el de Mateo 11,27: “Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar”, el santo se refiere a este versículo como lamentándose de que Juan haya dejado de lado esa afirmación: “Juan, en cambio, dejó de lado esta sentencia”.¹⁴

Pero a pesar de este recurso a Mateo, el tema y la concepción de Ireneo son típicamente joánicos, en mayor grado que sinópticos. Además, a este pasaje de Mateo se lo conoce como el *locus iohanneus* de los sinópticos.

El texto que sirve de cierre al prólogo del Evangelio según San Juan: “A Dios nadie le vio jamás; el Unigénito Hijo que está en el seno del Padre, Él lo ha dado a conocer”,¹⁵ es repetido por Ireneo en otro lugar de su obra en que no está sujeto a la polémica antignóstica: “El Hijo que está en su seno, da a conocer al Padre invisible. Por eso lo conocen aquellos a quienes el Hijo se lo revela, y a su vez, el Padre da el conocimiento de su Hijo, por medio de su mismo Hijo, a quienes lo aman.”¹⁶

El cuarto Evangelio destaca más que los sinópticos la bipolaridad que se da entre la radical inaccesibilidad de Dios y la identidad entre la visión de Cristo y la del Padre:

“El que me ha visto a mí, ha visto al Padre; ¿cómo, pues, dices tú: ‘Muéstranos al Padre’? ¿No crees que yo soy en el Padre y el Padre en mí? Las palabras que yo os hablo, no las hablo por mi propia cuenta, sino que el Padre que mora en mí, él las hace obras. Creedme que yo soy en el Padre y el Padre en mí; de otra manera, creedme por las mismas obras”.¹⁷

Juan nos aclara que lo que nos hace accesible al Padre es el testimonio del Hijo, y que lo que vemos del Hijo es la “gloria”.¹⁸ Pero es preciso aclarar que, para Juan, la gloria del Hijo tiene su realización plena en la resurrección, en conexión con su existencia terrena.¹⁹ Si la encarnación es una manifestación de Dios, esta acción visibilizadora del Verbo encarnado no concluye con su

vida terrena, sino que continúa en su glorificación comunicando a los hombres la plenitud de su gloria. Y esta continuidad está expresada en el capítulo 17 del cuarto Evangelio, en que también queda sentada la identidad entre conocimiento (*gnôsis*) y salvación. De modo que Juan afirma que: a) Cristo manifestó al Padre; b) a través de Cristo los discípulos conocieron al Padre; c) por medio de su *doxa*, que según 1,14 ya fue “vista”, seguirán los suyos conociendo al Padre. Esta constancia en la mediación del Verbo en esta vida y en su continuidad ulterior, sugiere que se trata de algo intrínseco al Verbo y que Ireneo tiene razón al decir que Mt.11,27 nos presenta a Cristo y al Padre tales como son. Esto llevó a Ireneo a considerar la encarnación como absolutamente necesaria en la hipótesis de una elevación de los hombres hasta la visión beatífica. No puede haber *visio* sin encarnación, pero una encarnación que culmine en la humanidad *gloriosa* de Cristo, ya que es a través de ella que veremos al Padre en los cielos. Esto explica que Ireneo no considere la encarnación como una consecuencia del pecado del hombre, sino como una decisión de Dios anterior a todo pecado, orientada a la elevación del hombre hasta la misma vida divina.²⁰ “Si la incorruptibilidad hubiera permanecido invisible y oculta, no nos hubiera sido de ninguna utilidad. Se hizo, pues, visible, a fin de que íntegramente (es decir, en cuerpo y alma) recibiésemos una participación de esa incorruptibilidad.”²¹

El conocimiento parece jugar un rol decisivo en nuestra comunión con Dios. Es precisamente por ese motivo que la encarnación es salvífica, porque vuelve visible. El antiguo tema de la gnosis salvadora resuena en Ireneo como en San Juan. La perspectiva de neto cuño joanino, expresada en esas líneas de la *Epideixis*, aparece en otro de los pasajes más famosos de Ireneo, en el que se quiere expresar que, deseando Dios esa manifestación o expresión de sí mismo, ese “Padre visible” que es Cristo, era lógico crear a quien disfrutase de tal manifestación, para que ésta no quedase vacía:

“De ahí que, en Pablo, Adán se llame ‘tipo del que ha de venir’ (Ro.5,14), porque el Verbo Hacedor había pretipificado para sí mismo la futura economía acerca del Hijo de Dios hecho hombre, al planear al primer hombre psíquico, para mostrar que será salvado por el espiritual (I Cor.15,46); porque preexistiendo el salvador, convenía que existiesen los salvados, para que el Salvador no fuese estéril”.²²

Es cierto que los gnósticos admitían también un pecado y una salvación, pero, en primer lugar, tal pecado está ínsito en la trama ontológica de la realidad,²³ como una culpa originaria; el mal viene implícito en la creación misma, de modo que la redención es concebida como una negación o lucha entre el creador y la creación. En esta concepción, el hombre, para asegurar su redención, deberá profundizar su alienación respecto del mundo y de su creador, intentando frustrar todos sus propósitos. Además, la redención es algo *espiritual*, en la que no participa la materia ni el cuerpo humano.

Estas afirmaciones suscitan respectivamente una doble perspectiva antignóstica en Ireneo: por un lado, el hombre estaba ya destinado por el creador a la salvación, anteriormente a su

pecado y a la expiación realizada por Cristo; pecado y perdón serán sólo un episodio ulterior que amenaza turbar la verificación de la salvación; ésta se vincula directamente con la creación, y sólo accidentalmente con el pecado. Asimismo, la salvación es declaradamente *carne*; la carne puede alcanzar el reino de los cielos, aunque esto viene de Dios y no de nuestra naturaleza.

El tema de la carne obsesiona a Ireneo. No sólo que la salvación se extiende a la carne tanto como al espíritu, sino que además *sólo puede conseguirse a través de la carne*. Esta es, pues, condición de posibilidad de la salvación.

De modo que el Redentor no vino a combatir a un demiurgo o Dios creador anterior a él, como creían los gnósticos, sino que vino a llevar a cabo la misma obra del Creador. Uno de los rasgos que más distingue a nuestro autor en su lucha antignóstica, es la continuidad entre creación y encarnación, continuidad que descansa en la unidad e identidad entre Dios Creador y Dios Padre de Jesucristo, en contra del dualismo abierto por los gnósticos entre un Dios Bueno y Desconocido, y un Demiurgo inferior, creador y legislador; es decir, entre el Dios del Evangelio y el *Yahweh* del Antiguo Testamento. Para Ireneo, hasta tal punto llega la continuidad entre creación y encarnación, que a veces habla de Dios Padre como autor de la salvación, y de Cristo como autor de la creación.²⁴ Por lo tanto, para el Lugdunense la creación no es una dimensión neutra a la que luego se le añade la manifestación de Dios, sino el primer paso de ésta. Es también, aunque más remota, una manifestación de Dios *per Verbum*. Si el *Logos* encarnado, por ser imagen del Padre es Emmanuel, “Dios con nosotros”, también lo que hay en la creación de *Logos*, de sentido o de exteriorización del Ser, es lo que de “Dios con nosotros” hay en el orden natural.

La frase de Juan: “todas las cosas por Él fueron hechas”, no expresa simplemente un hecho que pudo ser de otra manera, sino que nos declara algo sobre el Verbo mismo. La continuidad que en Ireneo se da entre creación y encarnación, puede expresarse de la siguiente manera: el Padre crea por medio del *Logos* y envía al *Logos*. Este es el supremo argumento antignóstico y pieza clave del realismo antropológico de Ireneo, quien afirma que Dios, por medio del Verbo, ha estado siempre presente a lo largo de toda la historia de la salvación; y esta continua presencia salvadora junto al plasma humano es como un abrazo entre el hombre y el Espíritu de Dios, al hacer perceptible a Dios. Se da un paralelismo entre los dos polos de la salvación: visión y comunión con Dios. Utilizando palabras de Juan, Ireneo dará cuenta de esta bipolaridad de la salvación:

“Esto decían los profetas en sus anuncios, pero no como dicen algunos, que los profetas veían a alguien distinto de Dios Padre, el cual permanece invisible. Esto dicen aquellos que ignoran enteramente lo que sea la profecía. Porque la profecía es la predicción de cosas futuras, es decir, el preanuncio de cosas que sólo después serán reales. Los profetas predecían que los hombres habrían de ver a Dios, como dice el Señor: ‘Dichosos los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios’ (Mt.5,8). Aunque, a decir verdad, ‘ninguno verá a Dios y vivirá’ (Ex.33,20), si lo ve en toda su grandeza e inefable gloria; porque el Padre es inaccesible. Pero, por su amor, bondad y omnipotencia, va a conceder a aquellos

a quienes ama, el privilegio de ver a Dios, como los profetas anunciaban; 'porque lo que para los hombres es imposible, es posible para Dios' (Lc.18,27). El hombre no verá a Dios por sí mismo; pero Él, si lo quiere, se dejará ver por los hombres: por aquellos que Él quiera, y cuando y como quiera, porque Dios es omnipotente. Por medio del Espíritu se dejó ver proféticamente; por medio del Hijo se dejó ver según la adopción; se hará ver según su paternidad en el reino de los cielos: el Espíritu prepara al hombre para el Hijo de Dios, el Hijo le conduce al Padre, el Padre concede la incorrupción para la vida eterna, que a cada uno le viene con la visión de Dios. Pues así como los que ven la luz están en la luz y perciben su claridad, así también quienes ven a Dios están en Dios y ven su claridad. Y la claridad de Dios da la vida: es decir, quienes ven a Dios tienen parte de la vida. Por eso, el que no puede ser abarcado, ni comprendido, ni visto, concede a los seres humanos que lo vean, lo comprendan y abarquen, a fin de darles la vida una vez que lo han visto y comprendido. Así como su grandeza es insondable, así también es inefable su bondad, por la cual da la vida a quienes lo ven: porque vivir sin tener la vida es imposible, la vida viene por participar de Dios, y participar de Dios es verlo y gozar de su bondad".²⁵

Este riquísimo pasaje, uno de los más expresivos en cuanto al valor salvífico de la visión de Dios, encierra la clave de su intensidad en su carácter trinitario: el Espíritu nos orientó hacia Él, mostrándolo futuro; el Hijo nos dio el acceso asumiéndonos en Sí; el Padre se nos mostrará como tal cuando recibamos la plenitud de nuestra filiación. Si bien esta distribución de la economía salvífica no es de carácter temporal, traslada a la historia de la humanidad la función que cada una de las personas divinas tiene en la visión y salvación del individuo: el Espíritu prepara, el Hijo consigue, el Padre da y consume. El Padre es inaccesible, el Hijo es acceso y el Espíritu es el que nos conduce, nos hace estar en el Hijo, y en el Hijo accedemos al Padre, y en el Padre participamos de la inmortalidad y de la vida eterna. Resuenan aquí las palabras de San Juan: "El Espíritu da testimonio de mí"²⁶ y "quien me ha visto a mí ha visto al Padre".²⁷

Un texto de la *Epideixis* subraya también la relación entre el acercarse a Dios y el conocer: "Por esto el bautismo, nuestro nuevo nacimiento, tiene lugar por estos tres artículos, y nos concede renacer a Dios Padre por medio de su Hijo en el Espíritu Santo. Porque los portadores del Espíritu de Dios son conducidos al Verbo, esto es, al Hijo, que es quien los acoge y los presenta al Padre, y el Padre les regala la incorruptibilidad. Sin el Espíritu Santo es imposible, pues, ver al Verbo de Dios y sin el Hijo nadie puede acercarse al Padre, porque el Hijo es conocimiento del Padre y el conocimiento del Hijo se obtiene por medio del Espíritu Santo. Pero el Hijo, según la bondad del Padre, dispensa como ministro al Espíritu Santo a quien quiere y como el Padre quiere".²⁸

Establecido el carácter trinitario de la visión de Dios, el Lugdunense pasa a precisar su carácter salvífico: la *visio* puede dar la inmortalidad y la vida eterna porque presupone una

dimensión ontológica. No tiene paralelo con la visión sensorial, hecha desde afuera, sino que supone un *intra Deum esse*.

La vinculación entre visión de Dios y comunión, que constituyen los polos de la salvación, se nos define aquí por medio de otra vinculación johannea: la que existe entre las nociones de *luz* y *vida*: “La vida era la luz de los hombres.”²⁹

Si la comunión con Dios implica participar de la vida divina, y participar significa verlo y gozar de su bondad, esto indica de alguna manera *captar* o *recibir* a Dios. Si la captación de Dios tiene tales presupuestos ontológicos, para conocerlo, hay que ser, de alguna manera, Dios. Pero este proceso sólo es posible por el ejercicio de la libertad.

El tema del conocimiento como salvación, tema gnóstico por excelencia, se encuentra presupuesto en un texto clarísimo del libro II del *Adversus*:

“¿Qué decir contra los gnósticos? Todos esos de los que acabamos de hablar, y con los cuales éstos comparten sus teorías, ¿conocieron o no conocieron la verdad? Porque si la conocieron, entonces la venida del Salvador a este mundo fue superflua. En efecto, ¿para qué había de venir?, ¿para dar a conocer a los seres humanos una verdad que ya sabían? Pero, si no la conocieron, y vosotros compartís sus ideas, ¿cómo podéis presumir de ser los únicos que poseen la verdadera y suprema gnosis, que no es diversa de la que gozan quienes no conocen a Dios? Usando una expresión contradictoria, llaman gnosis a la ignorancia de la verdad, a la que bien nombra Pablo ‘la vana palabrería de la falsa ciencia’ (I Tim.6,20). ¡De verdad su gnosis se desenmascara como falsa!”³⁰

Para Ireneo, la expresión “conoceréis la verdad” incluye la venida de Cristo para padecer por nosotros, satisfacer por nosotros y merecer por nosotros. Pero se trata de un conocimiento y de una verdad que desborda el campo meramente nocional en el cual nos situamos. Es una verdad que es vida, y un conocimiento que es comunión, posesión, participación entitativa.

A la luz de lo dicho, la frase de Juan: “...y la verdad os hará libres”, nos indica que no se trata solamente de la libertad de espíritu o de actuar, que posee aquel que se sabe en la razón y en la verdad. Se trata de una donación de Dios, de una gratuidad divina mediante su Palabra, que es lo que significa la verdad para San Juan: no algo que se contempla desde afuera, sino algo “que está en nosotros”, un constitutivo antropológico:

“Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros. Si confesamos nuestros pecados, Él es fiel y justo para perdonarnos y purificarnos de toda maldad. Si decimos que no hemos pecado, lo hacemos pasar por mentiroso y su palabra no está en nosotros”.³¹

Puede compararse con *Adv. haer.* III, 13, 2, en que Ireneo, para refutar a los gnósticos y demostrar la falsedad de sus doctrinas, deja aparecer la concepción platónica de la verdad diciendo:

“Por consiguiente, si el Señor dijo a sus discípulos que lo habían conocido a él y al Padre (y el Padre es la Verdad), entonces quienes pregonan que ‘(los discípulos) no conocieron la verdad’, son hombres que dan falso testimonio, alejados como están de la doctrina cristiana. ¿Para qué el Señor envió a doce apóstoles ‘a las ovejas perdidas de la casa de Israel’ (Mt.10, 2, 6), si ‘no conocieron la verdad’? ¿Y cómo fueron setenta los que predicaron (Lc.10, 1) si ‘no conocieron la verdad’ de la predicación? ¿O cómo podía ignorarla Pedro, a quien el Señor dio el testimonio siguiente: ‘la carne y la sangre no te lo han revelado, sino el Padre que está en los cielos’ (M7.16, 7)?...”

En muchos textos de Ireneo se encuentra la equivalencia entre vocablos de índole cognoscitiva, tales como “ver”, “percibir”, “conocer”, y términos de índole entitativa, tales como “comunión”, “proximidad”, “participación”.

“Pues convenía que el hombre fuese creado, y una vez creado creciera, una vez crecido llegara a la adultez, hecho adulto se multiplicase, multiplicado se consolidase, consolidado se elevase a la gloria, y en la gloria contemplase a su Señor. Pues es a Dios a quien ha de ver, y la visión de Dios produce la incorrupción; pero ‘la incorrupción nos acerca a Dios’ (Sab. 6, 19-20)”.³²

En este texto se aprecia la típica noción ireneana de hombre, en tránsito desde el barro plasmado hasta Dios mismo, tránsito que presupone el ejercicio de la libertad. Aquí queda ligado lo temporal a lo eterno, lo estrictamente histórico y su consumación escatológica. También se revela con claridad la relación entre el “ver” y la incorrupción, la participación en la gloria y la “proximidad” a Dios, es decir, el “acercarse a Dios”.

En un mismo sentido: “De esta manera, todas las cosas pueden ver a su Rey. De esta manera, la luz del Padre irrumpe en la carne de nuestro Señor, y de esa carne sus rayos se reflejan en nosotros, para que el ser humano, rodeado por la luz del Padre, se haga incorruptible.”³³

Esta actividad cognoscitiva es salvación, no porque enseñe el camino que el hombre, si quiere, puede seguir en ejercicio de su libertad, sino que es salvación en sí misma, porque se realiza mediante una presencia de Dios en nosotros que sana nuestra carne mortal. Esto nos conduce a la cuestión de la libertad.

2) *Los dos sentidos de la libertad:*

Un rasgo típico de Juan que lo distingue de los otros tres Evangelistas, es la cuidadosa consideración del vínculo entre el creyente individual y Dios. Mientras los Sinópticos ponen énfasis en la relación entre Dios y la comunidad cristiana, el cuarto Evangelio se destaca por el carácter personal de esta relación. Pero conviene aclarar que esto no significa concesión alguna a la conocida declaración de fe que caracteriza ciertas manifestaciones religiosas como las de las iglesias evangélicas o de la “iglesia electrónica”, que afirman: “Jesús es mi salvador *personal*”, con

total prescindencia de la comunidad. Esto constituye una suerte de “versión neoliberal” de la confesión de fe. En Juan, las raíces judaicas y veterotestamentarias son muy profundas como para que el autor del cuarto Evangelio cayera en ese tipo de falacias. La relación personal entre el creyente y Dios, en Juan adquiere una dimensión muy distinta de la que caracteriza el autismo gnóstico y su repliegue hacia la interioridad, ya que esa vinculación entre el hombre y Dios supone la comunidad que le subyace.

Ireneo, como heredero de la tradición joánica, recoge ese acento en el perfeccionamiento individual del cristiano en su relación con Dios, y lo coloca en un formidable tratamiento de la cuestión de la libertad.

Hemos visto de qué manera la concepción ireneana de salvación se corresponde con los criterios del cuarto Evangelista, sobre todo en los temas de la “verdad”, la “visión”, la “comunión”, la inmortalidad concebida como “vida” y la “filiación”.³⁴

Si bien no cabe duda alguna sobre la mayor proximidad de Ireneo a Juan, las citas de Pablo en Ireneo son más numerosas que las de Juan. Esto nos pone en la pista de que la libertad, según Ireneo, tiene un doble sentido: por un lado, un sentido *relativo*, como “libertad de”, es decir, libertad del pasado; por otro, un sentido *positivo*, como “libertad para”, orientándose hacia la meta del desarrollo del hombre, en su proceso de hacerse semejante a Dios.

La concepción paulina de la libertad se dirige hacia el punto de partida: la situación del hombre en su estado de pecaminosidad, desde el cual Dios lo libera; se trata de una concepción *antropológica* de la libertad.

Por su parte, la concepción de Juan apunta hacia la meta de la salvación, la *visio* o participación en la naturaleza divina, hacia la cual el creyente es conducido en el recto ejercicio de su libertad. Se trata en este caso de una concepción *teológica* de la libertad.

Es evidente que esta segunda concepción, de libertad hacia la divinización, es lo más característico del pensamiento del Lugdunense; pero esto no significa que no haya tenido en cuenta el sentido relativo de la libertad, que no mira hacia la meta escatológica, sino al punto de partida; la libertad no está dada solamente para la elevación del hombre, como se infiere de los textos de Juan, sino también para romper las ataduras del pecado, como lo afirma Pablo. Con todo, justo es reconocer que Juan no desconoce la liberación del pecado, y que el tema de la filiación y del don del Espíritu también se encuentran en Pablo,³⁵ así como la orientación de todo lo creado hacia Cristo es un tema de la epístola a los Colosenses.³⁶

En Ireneo, la libertad viene presentada como camino hacia la consumación y *teleíosis*, pero también, en un plano secundario, como redención, es decir, como rescate del pecado y de la muerte, como restauración y reparación.

En el libro V del *Adversus haereses*, Ireneo se propone comentar a Pablo, tal como lo anuncia en la conclusión del libro IV:

“Mas es preciso que a todo escrito, en seguida de las palabras del Señor, añadamos también la doctrina de Pablo y examinemos su enseñanza. Al exponer al Apóstol,

aclaremos todos aquellos dichos de Pablo que los herejes o no han entendido en absoluto, o han explicado optando por otras interpretaciones. De este modo ponemos en evidencia su insensata demencia y, a partir del mismo Pablo, del cual toman ocasión para cuestionarnos, desenmascaramos sus mentiras al exponer cómo el Apóstol predicó la verdad, y que todo cuanto enseñó concuerda con ella: que uno sólo es el Dios Padre que habló a Abraham, envió de antemano a los profetas, en los últimos tiempos envió a su Hijo, y otorga la salvación a su plasma, que es la sustancia de la carne. Por consiguiente, en el próximo libro expondremos las restantes palabras del Señor mediante las cuales, en forma directa y sin parábolas, enseñó la doctrina sobre el Padre. En seguida agregaremos una exposición acerca de las cartas del Santo Apóstol...³⁷

En algunos pasajes del libro III, se marca claramente, en una especie de fórmula doble, el aspecto antropológico de la libertad, es decir, su punto de partida, así como el aspecto teológico de la misma representado por la meta hacia la cual esa libertad conduce. De este modo, paulinismo y joanismo quedan reconciliados en Ireneo, como aspectos complementarios de una misma y única realidad. “Es decir, se presentaba a sí mismo (Cristo) como aquel que había de *devolver* la libertad al hombre y *darle la herencia* de la incorrupción (Jn.14,21; Gál.1,5,1; I Cor.15,42).”³⁸

Nótese que aquí se habla simultáneamente de *devolver* la libertad, como algo específicamente humano que se había perdido, y de *dar la herencia* como un don enteramente sobrehumano y trascendente. El texto supone una concepción más profunda de la libertad que la habitual: la condición pecaminosa no es propiamente libertad, sino una patología de ésta, es decir, una forma de sujeción y de esclavitud. El hombre impecable es el verdaderamente libre, puesto que plenifica su ser por su propia fuerza interior. No está sujeto a la coacción meramente externa de la ley ni a la esclavitud de “hacer el mal que no quiere”. Tal concepción es decididamente paulina (Ro.6-8).

El mismo texto de Ireneo nos habla después de la “humanidad rescatada de la apostasía” y “convertida en pueblo santificado”, expresión típica para referirse a la elección del pueblo de Israel (Ex.19,6).

De manera que, la libertad en su término *a quo* es “liberación de”, mientras que en su término *ad quem* es gracia y marcha hacia la consumación.

Esta bipolaridad de la libertad se aprecia en otros textos:

a) *liberar de las cadenas / recibir su unción:*

“Él llamó a todos los hombres que lloraban, les concedió el perdón de los pecados a los que habían sido reducidos a la esclavitud, liberando de las cadenas a aquellos de quienes dice Salomón: ‘Cada cual es oprimido por las cadenas de sus pecados’ (Prov.5,22). Descendió pues sobre él el Espíritu de Dios, de aquel que por los profetas había prometido

ungirlo, para que nos salvásemos, al recibir nosotros de la abundancia de su unción..³⁹
Esto es todo lo que dice Mateo".⁴⁰

b) *redimir al hombre reo de muerte / dar vida al hombre:*

"Convenía, pues, que aquel que estaba por matar el pecado y por redimir al hombre reo de muerte, se hiciese lo mismo que es éste, o sea, el hombre que por el pecado había sido sometido a la servidumbre y estaba bajo el poder de la muerte (Ro.5,12; 6,20-21), para que el pecado fuese arrancado por un hombre a fin de que el hombre escapase de la muerte. 'Porque así como por la desobediencia de un hombre', el primero que había sido plasmado de la tierra no trabajada (Gén.2,7), 'muchos fueron constituidos pecadores' y perdieron la vida, 'así' convenía que 'por la obediencia de un hombre', el primero engendrado de una Virgen, muchos fuesen justificados y recibiesen la salvación (Ro.5,19). Así como el Verbo de Dios se hizo hombre, como también dice Moisés: 'Dios, sus obras son verdaderas' (Deut.32,4). Pero si no se hizo carne, sino apariencia de carne, entonces no era verdadera su obra. ¡No! Lo que parecía que era: el Dios del hombre recapitulaba en sí su antigua creación, para matar por cierto el pecado, dejar vacía la muerte (II Tim.2,10), y dar vida al hombre. Por eso 'sus obras son verdaderas' (Deut.32,4)".⁴¹

c) *Liberado por la experiencia de la pasión y muerte de Cristo / le es concedida la incorrupción, la inmortalidad, la eternidad:*

"Esta ha sido la generosidad de Dios: el que habiendo el ser humano experimentado todo, le diera a conocer la Ley; que enseguida lo hiciera llegar a la resurrección de entre los muertos, a sabiendas de la experiencia⁴² por la cual ha sido liberado. De esta manera, siempre deberá agradecer al Señor, una vez conseguida la incorrupción, y amarlo más, pues 'más ama aquel a quien más se perdona' (Lc.7,42-43). (El hombre) conociéndose a sí mismo como débil y mortal, entienda que Dios es a tal punto inmortal y poderoso, que concede al mortal la inmortalidad y al temporal la eternidad..."⁴³

Conviene notar en este pasaje, además de los ya citados contrastes entre el punto de partida y el punto de llegada de la libertad, el valor atribuido a la experiencia. Conectándolo con el pasaje anterior, en el cual se afirma la realidad del cuerpo de Cristo frente a las pretensiones

docetistas a favor de la experiencia, se aprecia que su padecimiento y muerte fueron experiencias reales, como lo es el rescate que conlleva la participación del pecador en esa muerte, y como es real también la herencia que le es otorgada. Así, la experiencia de libertad aparece en Ireneo como una experiencia real, concreta, de la carne, muy superior a la mera libertad psicológica; pues es el hombre completo el que se salvará, el hombre compuesto de cuerpo, alma y Espíritu, y no sólo la *psyché* sujeta al régimen del libre albedrío, con aspiraciones de alcanzar la verdadera *eleuthería* del *pneûma*, como afirman los gnósticos.⁴⁴

d) *liberado el hombre / vencida la muerte:*

*“Por eso, liberado el hombre, ‘acaecerá lo que está escrito: la muerte ha sido devorada por la victoria. ¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón? (I Cor.15,54-55). Esto no podría haberse dicho si no hubiese sido liberado aquel sobre el cual dominó al principio la muerte. Porque la salvación de éste consiste en la destrucción de la muerte. Y la muerte fue destruida cuando el Señor dio vida al hombre, quiero decir a Adán”.*⁴⁵

e) *liberado del cautiverio / llamado a la salvación:*

*“El Señor actuó en defensa de su descendencia, la liberó del cautiverio y la llamó a la salvación...A fin de que el hombre exiliado escape de la condena y sin temor regrese a su heredad”.*⁴⁶

En todas estas fórmulas, el primer término expresa la superación del punto de partida negativo, mientras que el segundo señala la meta de la libertad: el hombre gratuitamente divinizado.

Todo esto se expresa con magnífica concreción en la fórmula: “...nuestro Señor Jesucristo..., nos restituyó la libertad en una situación nueva y multiplicó la gracia que de Él procede.”⁴⁷

Se trata de una restitución que, a la vez que restaura, otorga lo nuevo. Y esa restitución representa el empecinamiento de Dios en salvar al hombre *en su carne*. “¿Y qué otro motivo podía haber tenido al curar los miembros de la carne y restituirles su estado original, sino para salvar aquellos mismos miembros que había curado?”.⁴⁸

Entre el origen y la meta se establece una relación de causalidad, porque si la carne era capaz de recibir esa ulterior glorificación, Ireneo sostiene que valía la pena emprender su restauración. Pero origen y meta no deben entenderse como dos etapas sucesivas en el proceso de la libertad, marcadas la primera por el Antiguo Testamento y la segunda por el Nuevo, sino como dos elementos de un único proceso libre que debe llegar hasta su meta, partiendo de una situación de inferioridad. La naturaleza que ha de ser divinizada es una naturaleza ontológicamente lejana a Dios por su creaturidad, y a la vez enferma como naturaleza.⁴⁹ El

pecado ha provocado una disminución ontológica en el hombre, haciendo inaccesible el camino hacia la salvación. El hombre, llamado a ser más que hombre, se encuentra siendo menos que hombre. Ireneo se preocupa en expresar esto en el siguiente texto:

*“Puesto que no era posible que aquel hombre que ya una vez había sido vencido y roto por la desobediencia se rehiciera y obtuviese el estandarte de la victoria, y como era realmente imposible que recibiese la salvación el que había caído bajo el pecado, ambas cosas las llevó a cabo el Hijo, palabra viva de Dios, descendiendo y rebajándose hasta la muerte y consumando el plan de nuestra salvación”.*⁵⁰

El hombre a reconstituir es el hombre de la creación, el plasma, pero no el hombre exclusivamente natural, sino el creado ya en marcha hacia lo sobrenatural, con una cierta posesión de ello, más como tarea que como naturaleza, marcado, pues, por el ejercicio de la libertad en el llamado de la gracia. Lo que perdimos en Adán es la posibilidad de llegar a ser cabalmente hombres, puesto que la imagen y semejanza de Dios pertenecen a la constitución misma del hombre, según el relato de la creación.

Dentro de la economía divina, la libertad creada se caracteriza por su ordenación a un estado definitivo de bien, superior a ella misma; pero, no por el valor intrínseco del acto libre como potestad de elección entre muchas opciones extrañas a Dios, ni por sus derivaciones sociales, pues, esto también se da en los ángeles, de los cuales no tenemos ningún indicio de que hayan sido llamados a una dignidad superior a la de dar culto a Dios en el servicio a los hombres. Sólo en el hombre el acto libre adquiere proporción adecuada con el bien al que Dios lo destinó desde Gén.1,26.

Los gnósticos cristianos comparten esta perspectiva. Para ellos, el libre albedrío también se caracteriza en función del sumo Bien. Pero no bastando por sí sólo para superar la propia naturaleza racional o psíquica, adquiere valor circunstancial, en orden a un régimen definitivo no-libre. La idea paulina de una situación de esclavitud como punto de partida, introduce elementos nuevos en el concepto de pecado: sugiere la presencia de un agente exterior al hombre, causa principal del pecado y enemigo de la creatura humana. Se trata de una pérdida de la libertad como consecuencia de una derrota ante él, que Ireneo llama “apostasía”, pues, el demonio, es por antonomasia, el Apóstata.⁵¹ La dimensión primaria en toda transgresión no es la legal o jurídica, sino la real-ontológica: es la entrada de la potestad del Maligno; pecar es atentar contra la propia libertad. Con ello, se confirma que la redención, que era “restauración de la libertad humana”, será llamada ahora “liberación de la cautividad”: libertad intrínseca y extrínseca, es decir, respecto del Maligno, coinciden. El hombre será libre cuando esté liberado del mal y éste no lo esclavice. Queriendo argumentar contra los gnósticos acerca de que la salvación se remonta hasta Adán, Ireneo afirma que no tiene sentido que un hombre sufra una larga cautividad de modo que incluso

engendre hijos en ella, y luego alguien, compadeciéndose de los cautivos, vengza a su opresor y libere sólo a los hijos dejando cautivos a sus padres, ya que todo el rescate se hizo para reivindicar la causa de los padres.⁵² Un texto muy completo, que recopila todos los aspectos de la salvación y a la par yuxtapone dos veces ambos sentidos de la libertad, como liberación o restauración y como camino a la perfección, es el siguiente:

*“Él es completo en todo, como Verbo poderoso y hombre verdadero, y nos compró con su sangre a la manera propia del Verbo⁵³ (Col.1,14), dándose a sí mismo en rescate (I Tim.2,6) por los que habíamos sido hechos cautivos. Y como de modo injusto dominaba sobre nosotros la apostasía, y siendo nosotros, por naturaleza, propiedad de Dios todopoderoso, nos enajenó contra naturaleza y nos hizo sus discípulos; como el Dios Verbo es poderoso y no falta en la justicia, justamente se volvió contra esa apostasía, para redimir de ella lo que era suyo; no por la fuerza, como aquella había dominado nuestros inicios arrebatando insaciablemente lo que no era suyo; sino por persuasión, como convenía a un Dios que persuade y que no nos fuerza a recibir lo que Él quiere; de modo que ni se destruyese lo que es justo ni se perdiese la antigua creatura de Dios. Así, pues, el Señor nos redimió con su propia sangre (Col.1,14), dando su vida por la nuestra y su carne por nuestra carne, y derramando el Espíritu del Padre para la unidad y comunión entre Dios y los hombres. Así trajo a Dios a los hombres mediante el Espíritu; y levantando a los hombres a Dios por medio de su propia carne, por su venida nos otorgó la inmortalidad de manera firme y verdadera, mediante la comunicación con Él. Con esto se destruyen todas las doctrinas de los herejes”.*⁵⁴

Tanto en este texto como en el de III,18,7, hallamos por primera vez en Ireneo el clásico vocablo *redención*. Si bien el término *lytrótes* (redentor) se halla ausente en Ireneo,⁵⁵ aparecen en cambio el verbo *lytróo* (redimir) y el sustantivo *lytrosis*, este último, en un pasaje claramente soteriológico.⁵⁶ También resulta interesante que el término *redimere* aparezca casi con exclusividad ligado a la apostasía por un lado, y a la sangre, por otro. Esta vinculación de la redención con la apostasía (sentido extrínseco de la libertad) sugiere la posibilidad de que Ireneo distinga la *redención* de la simple *salvación*. Si bien la redención puede designar la divinización del hombre, atiende más bien al pecado, al que de forma genérica designa bajo el nombre de apostasía. Desde ahí es levantado el hombre hacia su *télos* escatológico. La divinización del hombre como meta de la libertad, no está del todo acentuada en el vocablo “redención”, que nos orienta hacia una comprensión de la libertad en sentido relativo o paulino, como “liberación de”,

más que como “libertad para”, en su sentido positivo o joánico. Es posible que por esa razón Ireneo no abunde en el uso del término “redención”, y construya su monumental doctrina de la salvación con atención preferencial hacia la consumación del hombre salvado, lo cual lo pone más en consonancia con Juan.

3. En el fragor de la batalla

Más allá de los aspectos similares que podemos señalar entre Juan e Ireneo, hay una circunstancia común que subyace al nacimiento de los escritos de ambos autores, y es el hecho de que se gestaron al calor de violentas polémicas.

La teología del cuarto Evangelio se configuró en el combate contra “los judíos”, expresión con la que Juan designa a aquellos que negaban la divinidad preexistente de Jesús, y que expulsaron de la sinagoga a la comunidad cristiana (16,2) por creer que Jesús había venido de Dios. Esta expulsión condujo a los cristianos joánicos a intensificar su adhesión a la alta cristología que sostenían: Jesús es de tal manera uno con el Padre (10,30) que no sólo es Señor, sino también Dios (20:28). La reacción verbal del Jesús joánico ante la actitud de sus detractores es de una dureza radical: los judíos que intentaron matarlo son hijos del diablo, que es homicida desde el principio (8,40,44). Estas y otras críticas sugieren que los cristianos joánicos han sido extremadamente polémicos en la defensa de su cristología tanto frente a los judíos que no creían en Jesús como frente a otros que creían pero no lo confesaban por temor a ser expulsados también de la sinagoga (12,42), o que, a pesar de seguir a Jesús abiertamente, objetaban la afirmación de que había bajado del cielo o de que podía dar su carne como alimento (6,60-66).⁵⁷ En las epístolas de Juan, por su parte, se acusa a los que causan divisiones en la comunidad, de negar la “carne” o humanidad de Jesús (I Jn.4,2; II Jn.7). Hay que “probar los espíritus”, según el autor, para discernir entre los que vienen de Dios y los que tienen el espíritu de engaño (I Jn.4,1-6). La prueba que se ofrece es la *cristológica*: “Todo espíritu que confiesa que Jesús ha venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa que Jesús es venido en carne, no es de Dios, y este es el espíritu del Anticristo” (I Jn.4,2-3).

Por el lado de Ireneo, sus obras se forjaron en el vórtice del huracán que suscitó la polémica antignóstica. Precisamente, el rasgo predominante en todo movimiento gnóstico es la negación de la encarnación. Como heredero de la tradición del cuarto Evangelio y de las epístolas, y urgido por circunstancias semejantes a las que apremiaron al autor sagrado, el Lugdunense se identifica con Juan en aspectos tan centrales como la preexistencia de Cristo y la relación individual del creyente con Dios, sustentada en una eclesiología que responde a su vez a una cristología concreta. También se aprecia la influencia del realismo de Juan en Ireneo, cuando piensa a la vez en términos temporales y escatológicamente, es decir, marcando la continuidad entre el presente y el futuro anticipando a veces sucesos escatológicos.⁵⁸ La doctrina ireneana de la salvación del hombre, con especial atención en la consumación escatológica del mismo, es típicamente joánica. Pero es en el énfasis en la encarnación y en el valor insoslayable de la *carne* en que Ireneo marca la diferencia frente a los neoplatonismos dominantes de su época. La

recepción de la tradición de manos del propio Policarpo lo pone en la condición de testigo privilegiado del acontecimiento cristiano, y a lo largo de toda su densa, erudita y trascendente obra apologética, puede apreciarse el valor de la experiencia, percepción de algo y juicio de la conciencia sobre lo percibido. Una invitación al uso de los sentidos que permita traspasar el umbral de los fenómenos para captar la realidad que puede cambiar la vida. Para Ireneo como para Juan, la teología comienza con el “ver” como punto de partida para conocer y entender la verdad del ser. De ahí que los términos *videre* y *ostendere* vuelvan constantemente a su pluma. La fe es posible porque ha habido encuentros en los que Dios ha sido visto y esa experiencia nos ha sido transmitida por testigos oculares confiables:

“Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y palpamos nuestras manos tocante al Verbo de vida –pues la vida fue manifestada y la hemos visto, y testificamos y os anunciamos la vida eterna, la cual estaba con el Padre y se nos manifestó–, lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos...”¹⁶⁹

¹ Se utilizan para este trabajo las siguientes fuentes ireneanas: *Adversus haereses* (en adelante: *Adv.haer.*), traducción al español y edición preparada por Carlos Ignacio González, México, Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000; *Epideixis* (en adelante: *Epid.*): *S.Ireneo de Lión. Demostración de la predicación apostólica*. Fuentes Patrísticas 2. Introducción, traducción y notas (extractadas de la obra de Antonio Orbe) de Eugenio Romero Pose, Madrid, Ciudad Nueva, 1992.

² “Ireneo escribió su obra bajo el imperio de Cómodo (180-192) y el pontificado de Eleuterio (175-189), en los años 180-189, hacia el 185. Era entonces obispo de Lión, sucesor de Potino, mártir del año 177 (EUSEBIO, H.E. V, 1,29-32; 5,8). ‘Siendo aún muchacho’ = *país épi ón* [EUSEBIO, H.E. V, 20,5] tuvo por compañero a Florino que brillaba a la sazón en la corte [*én tê basilikê aulê*]. ¿En qué corte? S. Policarpo murió el 155. Ireneo le conoció en la ‘edad primera’ (EUSEBIO, H.E., IV,14,4). Combinando tales noticias se llega a poner el nacimiento del Obispo de Lión en el 130”. (ORBE, Antonio. *Teología de San Ireneo*, t. III: *Comentario al libro V de ‘Adversus haereses’*, Madrid-Toledo, BAC, 1988, p. 275)

³ En la aludida carta a Florino, Ireneo hace otra vez mención de su convivencia con Policarpo, diciendo: ‘Estas creencias (las de Valentín), Florino, para hablar con moderación, no pertenecen a una mente sana, están en desacuerdo con la Iglesia y conducen a una mayor impiedad a los que las obedecen. Estas creencias ni siquiera los herejes que se hallan fuera de la Iglesia tuvieron la osadía de proclamarlas jamás, y no te las entregaron los ancianos anteriores a nosotros ni los que frecuentemente acompañaron a los apóstoles. Pues cuando yo todavía era niño, te vi en casa de Policarpo en el Asia inferior, cuando tú desempeñabas un papel reluciente en el palacio imperial e intentabas causarle buena impresión. Porque recuerdo mejor lo ocurrido entonces que lo ocurrido hace poco (las cosas que se aprenden siendo niño crecen juntamente con el alma, siendo una misma cosa con ella), de modo que incluso puedo decir el sitio en el que conversaba sentado el bienaventurado Policarpo; también sus entradas y salidas, su modo de vida, su aspecto físico, los discursos que daba al pueblo; incluso cómo explicaba su trato con Juan y con los otros que vieron al Señor y cómo recordaba las palabras de ellos; y qué era lo que había escuchado de ellos referente al Señor, de sus milagros y de su enseñanza; y cómo Policarpo habiéndolo recibido de los testigos oculares de la vida del Verbo, lo contaba todo de acuerdo con las Escrituras. Esto, por la misericordia de Dios para conmigo, también las escuchaba con atención, anotándolas, no en

pergamino, sino en el corazón. Y por la gracia de Dios siempre las rumio asiduamente y puedo dar testimonio ante Dios que si aquel anciano bienaventurado y apostólico hubiese oído algo parecido, habría gritado, habría tapado sus oídos y diciendo según su costumbre, ‘¡Buen Dios!, ¿hasta qué tiempos me has guardado para aguantar estas cosas?’, habría escapado del lugar en el que se hallara sentado o en pie al oír semejantes palabras. Esto también se puede ver claramente por las cartas que envió, ya sea a las iglesias vecinas, fortaleciéndolas, o a algunos hermanos amonestándoles y exhortándoles’. Hasta aquí Ireneo”. (EUSEBIO, *Historia eclesiástica* V, 20, 1-8; trad. George Grayling, Tarrasa-Barcelona, CLIE, 1988, p. 325).

⁴ Con respecto a esta cita de San Pablo en el texto de Ireneo, hay discrepancia entre la versión griega recogida por Eusebio en H.E. IV, 14,7 y la versión del *Ireneo latino*. La versión griega dice: “Después de una o dos advertencias, evita al hereje...” A ella adhieren los editores F. Sagnard (*Sources Chrétiennes* 34, París, 1952, p.109 y 11) y A. Rousseau (*SCh.* 211, p.41): *après un premier et un deuxième avertissement*. También Rufino, en una de las versiones latinas más antiguas del texto griego de Eusebio: *post unam et alteram correptionem devita*. Coincide también la lectura del original griego conservado por s. Epifanio. En cambio, el *Iren. lat.* dice: *Haereticum autem hominem post unam correptionem devita...*, es decir, *después de una sola advertencia*. Tertuliano afirma también que Pablo menciona una sola amonestación: *Idem...Paulus...Tito suggerit hominem haereticum post primam correptionem recusandum* (*Praescr.* 6,1). También s. Cipriano: *...post unam correptionem evita* (*ad Quirinum* III,78). Orbe se inclina por la versión del *Iren. lat.*, aduciendo que, además de los citados testimonios de la antigüedad, el contexto estaría avalando la misma, ya que en el violento encuentro producido entre Policarpo y Marción, la agresiva y elocuente respuesta del primero no deja lugar para una segunda advertencia. Cfr. ORBE, A., *En torno a una noticia sobre Policarpo (Ireneo, Adversus haereses III,3,4)* in *Augustinianum* 35/2 (1995), pp. 597-604.

⁵ *Adv. haer.* III, 3, 4.

⁶ “*Polikárpou de epaîros gegonós archaîos anér*”. (*Adv. haer.*V,33,4). El término *epaîros* se aplica a compañeros de viaje, de trabajo, amigos de muy variada edad. El *gegonós* parece indicar que se incorporó a Policarpo proviniendo del círculo del Apóstol Juan. Ireneo no lo llama *presbýter*, pero lo asocia a Policarpo y cita su testimonio como enseñanza de los Presbíteros. Su admiración se vuelca más hacia Policarpo que hacia Papías, tal vez por la condición de mártir del primero. Ireneo caracteriza a Papías como “hombre viejo”, tal vez uno de los más antiguos discípulos de Juan, cuya vida se proyecta sobre los albores de la iglesia asiática. El término *archaîos*, cuidadosamente seleccionado, tiene una doble connotación en el sentido religioso; en cambio, su sinónimo *palaîos* quedó desacreditado por la pluma de Pablo, en Ro. 6,6 y Ef. 4,22: “...despojándose del *hombre viejo* que se va corrompiendo según la seducción de la concupiscencia”. En cambio, el *archaîos* califica a Papías singularmente por su ancianidad (*vetus homo*). Una interesante discusión sobre esta cuestión puede leerse en: ORBE, A., *op. cit.*, t.III, p.429.

⁷ *Explicaciones de las frases del Señor (lógion kyriakón exegèseos)*, publicada por Papías probablemente entre el 130 y el 140. Es una obra perdida en la historia, pero conservada en los testimonios de Eusebio, en H.E. III, 39, 1-4, p.199.

⁸ *Epla.75, 3 ad Theodorum*.

⁹ “Los mismos mártires recomiendan a Ireneo, que entonces ya era presbítero de la congregación de Lyon, al mencionado obispo de Roma, dando muchos testimonios referentes a él, como muestra el siguiente: ‘De nuevo y siempre pedimos que estés bien en Dios, padre Eleuterio. Persuadimos a nuestro hermano y compañero Ireneo que te lleva este escrito, y te suplicamos que le tengas por recomendado a causa de su celo por el testamento de Cristo. Porque si supiéramos que una categoría confiara justicia, de entrada te lo hubiésemos recomendado por lo que es, presbítero de la Iglesia” (EUSEBIO, *op.cit.*, V, 4, 1-2, p. 296).

¹⁰ “Pero el bienaventurado Potino, a quien se había confiado el servicio del episcopado en Lyon, siendo mayor de noventa años y con su cuerpo débil en extremo, difícilmente podía respirar a causa de su debilidad; mas el celo de su espíritu lo fortalecía por su apremiante deseo de martirio. Este también fue llevado ante el tribunal. Tenía el cuerpo destrozado por la vejez y la enfermedad, pero en su interior permanecía su alma para que triunfara Cristo. Cuando fue llevado por los soldados ante el tribunal, acompañado por las autoridades de la ciudad y todo el pueblo detrás gritando todo tipo de acusaciones como si se tratara del mismo Cristo, él dio un hermoso

testimonio. El gobernador le preguntó quien era el Dios de los cristianos y él le dijo: ‘Si eres digno, lo conocerás’. A partir de aquel momento fue arrastrado sin cuidado alguno y sufrió diversos golpes. Los que estaban cercanos le golpeaban indiscriminadamente con las manos y pies sin considerar su edad, y los más alejados le arrojaban cada uno lo que tenía a mano, creyendo todos ellos que delinquían en gran manera y eran unos impíos si dejaban de proferir alguna insolencia contra él, porque estaban convencidos de que de ese modo vengaban a sus dioses. Luego fue echado en la cárcel respirando con dificultad, y después de dos días entregó su alma a Dios.” (EUSEBIO, *op. cit.*, V, 1, 29-31, p. 286).

¹¹ Fue célebre, por ejemplo, la controversia suscitada por el Papa Víctor sobre la fecha de Pascua. Todas las iglesias, excepto la de Éfeso, habían adoptado la costumbre de celebrar la Pascua en el primer día de la semana, en vez del 14 de Nisán, como era la costumbre de las iglesias de Asia. Ireneo dirigió una carta a Víctor exhortándole “a no amputar iglesias enteras que habían observado la tradición de una antigua costumbre”. Cfr. EUSEBIO, *op.cit.*, V, 24, 11-18, pp. 332-333.

¹² Cfr. *Adv. haer.* IV, 6,2.

¹³ San Jerónimo (347-419) habla de Ireneo como mártir: “*Vir apostolicus, episcopus Lugdunensis et martir*” (*In Esaiam*; CCI, 73A, 735, 26). También Gregorio de Tours en *Historia Francorum* 1,27. Se suele fijar su muerte en los años 202-203; una antigua tradición sostiene que murió mártir, decapitado entre la multitud que fue masacrada durante la persecución de Septimio Severo.

¹⁴ *Adv. haer.* IV,6,1

¹⁵ Jn. 1,18.

¹⁶ *Adv. haer.* III,11, 6.

¹⁷ Jn. 14, 9-11

¹⁸ Jn. 1, 14.

¹⁹ Jn. 12, 28; 7, 39; 12, 16; 17, 1-5 y 24.

²⁰ Entre esta afirmación y la tesis escotista del decreto incarnatorio anterior a todo pecado, hay una notable semejanza. Pareciera que éste es un supuesto básico en Ireneo, y que la tesis de Duns Escoto estuviera presupuesta en *Adv. haer.* III,22,3, pasaje que constituye una excepción en Ireneo, ya que el santo adopta aquí una posición tal, que parecería admitir que Dios escoge una humanidad pecadora. Pero es lógico que Ireneo nunca esgrimiera el argumento de la precedencia de la encarnación como respuesta expresa a una problemática muy posterior a su tiempo.

²¹ *Epid.* 31, p.118.

²² *Adv. haer.* III,22,3.

²³ La concepción gnóstica de una culpa originaria representa una pervivencia del mito de Anaximandro, según el cual, la culpa está implícita en el mundo desde la misma diferenciación de sus elementos que pagan un castigo por haberse separado de la unidad indiferenciada del *ápeiron*. Esto nos ayuda también a comprender la afirmación de Schopenhauer: “la vida es culpa”.

²⁴ *Adv. haer.* III,19,3; V,18,3; V,19,1.

²⁵ *Adv. haer.* IV,20,5.

²⁶ Jn. 15, 26.

²⁷ Jn. 14, 9.

²⁸ *Epid.* 7, pp. 66-69.

²⁹ Jn. 1,4.

³⁰ *Adv. haer.* II,14,7.

³¹ I Jn. 1,8-10.

³² *Adv. haer.* IV,38 3.

³³ *Adv. haer.* III,20,3.

³⁴ Cfr. I Jn. 3,1-10; Jn.1,17.

³⁵ Por ejemplo, en Gál. 4,5.

³⁶ Recuérdese en este sentido, el “punto Omega” de Teilhard de Chardin, como meta y cúspide de la evolución.

³⁷ *Adv. haer.* IV,41,4.

³⁸ *Adv. haer.* III,5,3.

³⁹ Jesús fue *ungido* (o hecho Cristo) por nosotros para que fuésemos ungidos en Él. Implícita alusión a la teología del “intercambio”, el principio más propio de Ireneo para explicar nuestra

redención. Por otra parte, la unción de Jesús para ser el Cristo es uno de sus temas más queridos. Cfr. *Adv. haer.* III,6,1; 10,1; 12,7; 18,3.

⁴⁰ *Adv. haer.* III,9,3.

⁴¹ *Adv. haer.* III,18,7.

⁴² Se refiere a la pasión y muerte experimentada por el Hijo.

⁴³ *Adv. haer.* III,20,2.

⁴⁴ Para los gnósticos, la verdadera libertad era la “libertad espiritual” o *eleuthería*, cualidad exclusiva del hombre llamado “espiritual”, es decir, aquel que estaba determinado por naturaleza a recibir la gnosis. Esta *eleuthería* era propia del *pneûma* o “chispa divina” sembrada por Dios en el interior del hombre que estaba llamado a salvarse en virtud de la iluminación sobrenatural que la gnosis comportaba. Esta peculiar libertad lo colocaba más allá del bien y del mal; en cambio, a los hombres llamados “psíquicos” les correspondía una especie de libertad psicológica o *autexousía*, propia de la *psyché* e identificada con el “libre albedrío”. Sólo para esta clase de hombre, “racional” o “psíquico”, era pertinente hablar de una ética, ya que sus acciones estaban condicionadas por el ejercicio del libre albedrío, a diferencia de los “espirituales” cuya libertad “superior” los colocaba más allá de todo juicio ético.

⁴⁵ *Adv. haer.* III,23,7.

⁴⁶ *Adv. haer.* IV,8,2.

⁴⁷ *Adv. haer.* IV,9,1.

⁴⁸ *Adv. haer.* V,12,6.

⁴⁹ En *Adv. haer.* III,5,2, Ireneo llama por única vez “médico” a Cristo: su enseñanza *cura*. En este sentido se adelanta a Orígenes, en quien la cuestión de “Cristo médico” adquiere verdadero relieve.

⁵⁰ *Adv. haer.* III,18,2.

⁵¹ *Adv. haer.* V,21,3.

⁵² Cfr. *Adv. haer.* III,23,2.

⁵³ “Nos rescató *logikós*”, significa “a la manera propia del Verbo”, es decir, hecho carne; buen argumento de Ireneo para defender la salvación de la carne frente a los gnósticos.

⁵⁴ *Adv. haer.* V,1,1.

⁵⁵ También es raro en Ireneo el vocablo *Sóter* (salvador), a pesar de lo rica que es su doctrina de la salvación. Seguramente, la causa radica en evitar malos entendidos con los gnósticos.

⁵⁶ En *Adv. haer.* IV,5,4, del cual se conserva texto griego en la *Catena in Genesim*.

⁵⁷ Los hermanos de Jesús pueden haber formado parte de este grupo, puesto que, según Juan, no creían que Él (7,3-5) aunque parecían apoyarle. Hacia fines del siglo I, Santiago “el hermano del Señor” (Gál.1,19), se había convertido en el héroe de los cristianos judíos que permanecían en el cumplimiento de gran cantidad de las costumbres judías.

⁵⁸ “Juan, el discípulo del Señor lo confirmó diciendo: ‘Estas cosas fueron escritas para que creáis que Jesús es el Hijo de Dios, y creyendo tengáis vida eterna en su nombre’ (Jn.20,31). Lo hizo porque preveía estas opiniones blasfemas que, en cuanto pueden, dividen al Señor diciendo que fue hecho de dos sustancias. Por eso da testimonio en su epístola: ‘Hijitos, esta es la última hora. Oísteis que el Anticristo había de venir, pues bien, muchos anticristos han venido, por eso sabéis que es la última hora...(I Jn.2,18-22)’ (*Adv. haer.* III,16,3).

⁵⁹ I Jn.1,1-3.