

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Polanco, Rodrigo

La carne de Cristo como salus in compendio (AH III,18,1), o la gloria de Dios en lo finito: Recepción
balthasariana de Ireneo

Teología y Vida, vol. L, núm. 1-2, 2009, pp. 345-373

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214691025>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Rodrigo Polanco

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

La carne de Cristo como *salus in compendio* (AH III,18,1), o la gloria de Dios en lo finito. Recepción balthasariana de Ireneo

Hans Urs von Balthasar conoce bien a Ireneo de Lyon y es una fuente importante de su pensamiento (1). Ya en 1942 se ocupa del obispo de Lyon por primera vez (2), editando una selección de textos, introducidos y traducidos por él mismo (3). Y luego en la *Trilogía* (4) abre la galería de estilos eclesiológicos presentando “al magnífico Ireneo” (5) “como el fundador de la teología eclesiológica” (6), y afirmando que “la teología cristiana, como reflexión sobre el mundo de las realidades reveladas, nace con Ireneo” (7). Dedicó aquí más de 60 páginas (8) a desarrollar el pensamiento de esta “figura de importancia capital” (9), en las cuales, luego de una breve exposición del “mito estético” de la gnosis valentiniana, que considera “un ataque al ser mismo” (*ein Angriff gegen das Sein selbst*) y “su disolución en apariciones fantasiosas” (10), presenta la teología del santo, en donde “la forma de su pensamiento, que es manifiestamente

-
- (1) Existen algunos estudios sobre este tema: K. Mongrain, *The Systematic Thought of Hans Urs von Balthasar: An Irenaean Retrieval* (New York 2002); E. Falque, *Hans Urs von Balthasar lecteur d'Irénée ou «La chair retrouvée»*: Nouvelle revue théologique 115 (1993) 683-698; K. Tortorelli, *Some Notes on the Interpretation of St. Irenaeus in the Works of Hans Urs von Balthasar*: Studia Patristica 23 (1989) 284-288; Id., *Balthasar and the Theodramatic Interpretation of St Irenaeus*: The Downside Review 111 (1993) 117-126.
 - (2) Cf. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar* (Paris 1993), 49.
 - (3) *Geduld des Reifens. Die christliche Antwort auf den Gnostischen Mythos des 2. Jahrhunderts* (Basilea 1943); segunda edición mejorada (Einsiedeln 1956); nueva edición con introducción reelaborada: *Gott im Fleisch und Blut. Ein Durchblick in Texten* (Einsiedeln 1981).
 - (4) Las citas de la *Trilogía* en español están tomadas de: H. von Balthasar, *Gloria*, 7 vol. (Madrid 1985-1989); *Teodramática*, 5 vol. (Madrid 1990-1997); *Teológica*, 3 vol. (Madrid 1997-1998); *Epílogo* (Madrid 1998). Entre paréntesis aparece la correspondiente página en el original alemán de: H. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I, II/1, II/2, III/1/i, III/1/ii, III/2, i, III/2/ii (Einsiedeln 1961-1969) (=H); *Theodramatik*, Bd. I, II/1, II/2, III, IV (Einsiedeln 1973-1983) (=TD); *Theologik*, Bd. I, II, III (Einsiedeln 1985-1987) (=TL); *Epilog* (Einsiedeln 1987).
 - (5) *Mein Werk. Durchblicke* (Einsiedeln 1990), 24 (=Mein Werk).
 - (6) *Gloria* II, 18 (=H II/1, 15).
 - (7) *Gloria* II, 33 (=H II/1, 31).
 - (8) *Gloria* II, 33-93 (=H II/1, 31-94).
 - (9) *Mein Werk*, 54.
 - (10) *Gloria* II, 46 (=H II/1, 45).

sólo la cristalización del contenido de ese pensamiento, le lleva a Ireneo a marcar en todas partes la continuidad” (11). Von Balthasar descubre rápidamente “lo que de más personal tiene Ireneo: su capacidad de ver, sobre todo de ver sinópticamente, en una aglomeración, en un concentrado, en una aprehensión sintética (*epitome, compendium* (12)) que no engaña, porque tiene a la vista el todo en su intensidad y puede en cada momento desglosarlo y desarrollarlo” (13). Y esto se expresa “con el concepto central de la teología de Ireneo, la *recapitulación*” (14), que no es sino –en palabras del mismo Ireneo– el “ofrecimiento de la *salus in compendio*” (AH III,18,1).

Von Balthasar reconoce con acierto el núcleo articulador de la teología del Lugdunense, cual es la encarnación-recapitulación como expresión suprema de la unidad de las economías divinas, en cuanto *salus carnis* (= *hominis*) (15). Pero lo interesante es que esa estructura de pensamiento, esa forma teológica ireneana, está en estrechísima relación con el centro mismo del pensamiento de von Balthasar, esto es, la *analogía entis*, y en particular Cristo como la *analogía entis* concreta, que nos permite ver la gloria de Dios en el fragmento (=lo finito) de su carne desde la percepción de su forma (16).

(11) *Gloria* II, 46 (=H II/1, 45).

(12) AH III,16,7; 18,1.

(13) *Gloria* II, 51 (=H II/1, 50).

(14) *Gloria* II, 52 (=H II/1, 51).

(15) Entre la múltiple bibliografía acerca de la teología de San Ireneo, sobre este tema se puede consultar: A. d'Alès, *La doctrine de la Récapitulation en saint Irénée: Recherches de Science Religieuse* 6 (1916), 185-211; Y. de Andia, *Homo Vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon* (Paris 1986); J. Fantino, *La théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire* (Paris 1994); J. González Faus, *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo* (Barcelona 1969); A. Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée* (Louvain-Gembloux 1955); J. Ochagavía, *Visibile Patris Filius. A Study of Irenaeus' Teaching on Revelation and Tradition* (Roma 1964); A. Orbe, *Antropología de San Ireneo* (Madrid 1969); Id., *Deus facit, homo fit. Un axioma de san Ireneo: Gregorianum* 69 (1988), 629-661; Id., *Gloria Dei vivens homo (Análisis de Ireneo, adv. haer. IV,20,1-7): Gregorianum* 73 (1992), 205-268; R. Polanco, *La encarnación en la teología de san Ireneo de Lyon*, en *Sapientia Patrum. Homenaje al Profesor Dr. Sergio Zañartu Undurraga, S.J.* (Anales de la Facultad de Teología LXI [2000]) (Santiago 2000), 43-89.

(16) “El hecho de que la persona de Jesucristo, sin suprimir su unidad, supere el abismo que distingue, de modo esencial e insuperable, la naturaleza divina y la creada, es lo más apropiado para hacerlos enmudecer ante el misterio de su persona... Esto quiere decir sencillamente que la persona del Logos, en la que tiene lugar la unión hipostática, de ningún modo puede hacer las veces de unidad ('superior') entre Dios y hombre; ella en efecto en cuanto tal es Dios. Al ser la unión definitiva de dos, tiene que constituir la medida última entre los dos, y por ello la '*analogía entis* concreta', pero bajo ningún aspecto puede rebasar esta analogía en dirección a la identidad... *Analogía entis* designa por un lado que no hay comparación posible entre el Dios absoluto e infinito y la criatura finita que depende totalmente de él, pues ésta no encuentra ninguna posición desde la cual poder compararse con Dios, sino que lo único que puede hacer es referirse toda entera a él... en realidad la 'síntesis' es una acción libre de la persona divina y no una cualidad que le sea impuesta por las dos naturalezas... la analogía entre Dios y hombre incluye también el hecho de que toda naturaleza espiritual creada es imagen del Dios prototipo, imagen que es fundamental e indestructible: la apertura de la razón y de la libertad... Entonces la pregunta consiste en saber cómo es posible una unión semejante sobre el 'abismo' de una diversidad que no permite una proporción común...: la misión trinitaria (de Jesús)” (*Teodramática* III, 205-208 [=TD II/2, 202-205]). C. Casale afirma: “La *analogía entis* no se puede entender así sólo a nivel de un 'reencuentro en la alteridad', sino en la *condescensio* expresiva de la 'encarnación orientada a la pasión' (*kata*). De esta manera, cuando se quiere establecer una *analogía entis* entre Dios y el hombre, el analogado principal no puede ser sólo las relaciones inmanentes trinitarias... ni sólo el Dios que sale en busca del otro para salvarlo en el trueque-en-la-alteridad. El analogado principal (el núcleo de la *analogía entis*) es la condescendencia

Será entonces importante considerar cómo lee a Ireneo para comprender algo más de la “cuestión del ser” en Balthasar. Es el objetivo de este trabajo.

Puede confirmar esta apreciación el hecho de que Balthasar, además del centenar de citas a lo largo de su *Trilogía* (17) y del ya mencionado momento clásico de los estilos eclesiásticos, vuelve con cierta mayor extensión sobre Ireneo en otros dos lugares de su misma *Trilogía*. En ambos casos, sea a partir de la antropología ireneana, sea a partir de la articulación de la fe en la *regula veritatis*, encuentra el núcleo del pensamiento de Ireneo en la encarnación entendida como *salus in compendio*.

En *Gloria I* (=H I), en torno a la experiencia de la fe, expone entre otros Padres a Ireneo (18), en quien “la experiencia se sitúa en el centro de su teología” (19). Para el Obispo –según nuestro autor– “la esencia del hombre es experimentar, es decir, el hombre es alguien que ha de llegar a ser en el tiempo, alguien menesteroso de Dios, alguien que recibe y, por eso, cree” (20), lo cual supone maduración paulatina, tiempo necesario y, sobre todo, es fruto del intercambio que significa la encarnación: “Él se hizo hijo del Hombre para acostumbrar al hombre a recibir a Dios, y acostumbrar a Dios a habitar en el hombre” (AH III,20,2). Encarnación, intercambio y tiempo de maduración nos están hablando de la humanidad como lugar de la paulatina manifestación de la gloria de Dios en el hombre.

En *Teodramática II* (=TD II/1), cuando habla de la hermenéutica teodramática, al introducir las personas del drama, hace un excursus acerca de “la evidencia de la verdad según Ireneo” (21). Según Balthasar, Ireneo argumenta desde la totalidad, es decir, desde la unidad totalizadora de las economías de Dios, lo cual supone como fundamento la *analogia entis*, “que se mantiene como *leitmotiv* a través de toda la obra

reconciliadora (2Cor 5,18-19) que se expresa katalógicamente en Cristo (Flp 2), en cuanto enviado y expresión del eterno amor trinitario” (*El envío. Tema fundamental y estructura formal de la obra de Hans Urs von Balthasar* [Santiago 1997], 113). Cf. *Ibid.* 289-292. Había dicho von Balthasar antes: “En este sentido Cristo puede ser llamado la única *analogia entis* concreta, puesto que él constituye en él mismo, en la unidad de su naturaleza divina y humana, la relación de medida para toda distancia entre Dios y el hombre” (*La théologie de l'histoire* [Paris 1954], 67, nota 1). Cf. A. Scola, *Hans Urs von Balthasar: Uno stile teologico* (Milano 1991), 69-80; G. Schrijver, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'Être chez Hans Urs von Balthasar* (Leuven 1983).

- (17) Cf. *Gloria I*, 16; 40; 128; 270; 300; 405; 498; 556; 572; 583; II, 16; 18; 20; 21; 25; 140; 257; III, 335; 407; 477; IV, 35; 216; 321; V, 148; VI, 23; 60; 359; VII, 77; 89; 108; 111; 191; *Teodramática II*, 103; 109; 198-204; 219; 237; 240; 243; 244; 251; 284; 296-302; III, 43; 174; 189; 205; 211; 217; 220; 233; 274; 275; 279-283; 286; 294; 295; 302; 303; 335; 450; 470; 471; IV, 33; 190; 221-224; 240; 307; 429; 432; 446; V, 51; 55; 148; 280; 319; 343; 397; 398; 404; 415; 450; 451; 452; 454; 456; 467; 494; *Teológica II*, 69; 70; 99; 103; 108; 116; 158; 195; 219; 220; 269; 291; III, 21; 37; 39; 40; 54; 103; 104; 105; 169; 171; 186; 188; 189; 207; 213; 221; 240; 260; 266; 320; 322; 323; 324; 326; 338; 405; *Epílogo* 68. Original alemán : *Herrlichkeit I*, 10; 36; 128; 291; 327; 437; 538; 601; 619; 632; II/1, 13; 15; 17; 18; 23; 142; 269; II/2, 702; 775; 849; III/1/i, 34; 212; 320; III/1/ii, 505; III/2/L, 22; 63; 381; III/2/ii, 80; 95; 118; 122; 216; *Theodramatik II/1*, 99; 106; 194-200; 215; 235; 237; 240; 241; 249; 282; 294-299; II/2, 33; 169; 184; 202; 209; 214; 215; 218; 231; 272; 277-280; 283; 292; 294; 301; 335; 450; 470; 471; III, 30; 192; 225-228; 244; 308; 427; 430; 442; IV, 44; 47; 135; 257; 296; 319; 373; 374; 380; 390; 424; 426; 429; 431; 442; 468; *Theologik II*, 63; 64; 92; 95; 100; 108; 147-148; 184; 207; 255; 276; III, 15; 30; 31; 32; 46; 91; 92; 93; 153; 155; 168; 170; 171; 189; 195; 203; 222; 241; 246; 296; 298; 299; 300; 302; 314; 379; *Epílogo* 56; *Mein Werk* 11; 27; 54; 64; 65; 87.
- (18) *Gloria I*, 237-239 (=H I, 254-256).
- (19) *Gloria I*, 237 (=H I, 254).
- (20) *Gloria I*, 238 (=H I, 255).
- (21) *Teodramática II*, 129-138 (=TD II/1, 125-134).

(de Ireneo)” (22). Así descubre en la obra del Lugdunense el “parentesco esencial entre Dios y creatura a pesar de la radical oposición entre ser creador y ser creado” (23), lo cual supone una vez más la comunión Dios-hombre aportada por la encarnación como centro articulador de todas las economías de Dios. De allí puede muy bien encontrar en Ireneo que el hombre, imagen y semejanza de Dios, “posee en sí ‘por naturaleza’ algo del Logos” (24), lo que le permite ser *capax Dei*, y luego formular su fe en una articulación en donde cada parte “recibe el sello de la totalidad, del cada-vez-mayor” (25). Es otra vez la concreción cristológica de la *analogia entis* (26).

1. EL ARTE TRINITARIO DE DIOS SE EXPRESA EN LA UNIDAD DE SUS ECONOMÍAS, QUE ES UNA FORMA PARTICULAR DE DECIR *ANALOGIA ENTIS*

Para von Balthasar, “los Padres consideraron la belleza como uno de los trascendentales del ser y construyeron una teología en consonancia con esta visión” (27) y, por lo tanto, bella. E “Ireneo vislumbra el arte supremo de Dios en la economía de la salvación, el perfecto encadenamiento de las diferentes etapas de la historia de la salvación” (28). De allí que toda la teología de Ireneo se desarrolla a partir de su concepto de economía (*οἰκονομία* – *dipositio*) (29) llevada a cabo por las ‘manos’ del Padre (30). ‘La belleza histórico-salvífica se trasluce objetivamente en la forma del velo’ (31). La historia (=economía) es una forma que expresa la gloria divina y que “impresiona” al ser humano (32).

(22) *Teodramática* II, 130 (=TD II/1, 126).

(23) *Teodramática* II, 131 (=TD II/1, 128).

(24) *Teodramática* II, 132 (=TD II/1, 128).

(25) *Teodramática* II, 135 (=TD II/1, 132).

(26) Cf. K. Mongrain, *The Systematic Thought of Hans Urs von Balthasar: An Irenaean Retrieval* (New York 2002), 29-32.

(27) *Gloria* I, 40 (=H I, 36). Continúa von Balthasar: “Tal supuesto ha dejado una profundísima impronta en el contenido de su teología y en el modo de hacerla, pues una teología de la belleza sólo puede ser desarrollada de una manera bella. La peculiaridad del objeto debe brillar ya en la peculiaridad del método”.

(28) *Gloria* I, 40 (=H I, 36s). En *Gloria* IV, 34-35 (=H III/1/i, 34), afirma que ‘Ireneo consideró la revelación inscrita de una vez por Dios en la historia como una obra artística susceptible de formas’.

(29) Cf. J. Fantino, *La théologie d'Irénee. Lecture des Écriture en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire* (Paris 1994), 85-106; 410-413.

(30) “El concepto *economía de Dios* tiene en Ireneo una función crítica en la batalla antignóstica. En efecto, unifica el largo tiempo de la historia, desde el comienzo hasta el final, las diversas fases de la historia, sobre todo el antiguo y el nuevo testamento, la creación y la salvación; unifica todo en un conjunto, uno todo bajo el unificante aspecto del plan de Dios. Y lo que vale para la historia, vale igualmente para el cosmos: el cosmos es sobre todo creación, orden, plan de Dios. Donde los gnósticos separan lo distinto, allí el auténtico Cristo lo ha reunido en *un orden, un plan* (en la creación y en el plan de salvación, ambos para Ireneo se convierten en uno para el otro) y por lo cual lo individual se comprende como parte de un todo omniabarcante. La *unidad* de la historia de salvación corresponde al ser *único* de Dios (M. Widmann, *Irenäus und seine theologischen Väter: Zeitschrift für Theologie und Kirche* 54 (1957) 156-173, aquí pág. 159). Cf. *Ibid.*, 170.

(31) *Gloria* I, 40 (=H I, 36).

(32) “(La forma interna de las diversas teologías) son una irradiación activo-pasiva de la gloria divina a partir de la forma primera de la revelación” (*Gloria* II, 28 [=H II/1, 27]). Cf. A. Scola, *Hans Urs von Balthasar: Uno stile teologico* (Milano 1991), 14-16.

“Ireneo ha acuñado la fórmula del Hijo y el Espíritu como las ‘dos manos del Padre’. Con estas dos manos plasma el Padre al hombre, diciendo a ambas: ‘Hagamos al hombre’ a imagen de Dios (*Adv. Haer.* IV, pr. 4)” (33). Luego de mencionar una serie de textos de Ireneo (34), von Balthasar concluye el párrafo diciendo que “‘las dos manos del Padre’ son también los asistentes con que éste lleva a cabo toda la obra del mundo –desde la creación hasta la consumación en Dios, pasando por la redención–” (35). Así introduce su reflexión sobre la obra conjunta del Hijo y del Espíritu, sus misiones y finalmente su relación.

A partir de esta economía trinitaria, von Balthasar descubre con verdad que Ireneo ha planteado los fundamentos de la *analogia entis* a partir de la *unidad* de las economías y de la creación con *sus* manos. Afirma que Ireneo argumenta “desde la luz de la totalidad histórico-fáctica de la autorrevelación económica que da fundamento y plenitud al mundo” (36). Efectivamente el Obispo ha dicho que “existe un *único* y *mismo* Dios que desde el inicio hasta el fin de la historia, a través de diversas disposiciones, ha acompañado al género humano” (37) llevando a cabo un solo y universal “designio de salvación para todos los hombres” (38). En los escritos del Lugdunense, von Balthasar descubre “la unidad de Dios y de la economía de su palabra”... “la unidad de la historia”... “la unidad del hombre”... “la unidad de la Iglesia”... Es “la unidad única que se manifiesta en todos estos aspectos” (39). Unidad que es también totalidad. Por ejemplo, “en IV 6,5-7 aparece Ireneo dominado por una embriaguez de totalidad: 26 veces repite el término ‘todos’, ‘todo’, de cara a mostrar la plenitud desde todos los aspectos y así asegurarla” (40). Unidad y totalidad que implica entonces continuidad. Continuidad entre creación y redención (41); continuidad de las épocas de la historia: en donde “la aparente ruptura entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento es para Ireneo simplemente ocasión para demostrar con la mayor energía la mutua solidaridad de los dos y la lógica interna de su desarrollo” (42); “continuidad Cristo-Espíritu e Iglesia, en la que alcanza su punto culminante la *communio* de la humanidad y de la creación hacia el Padre” (43). Continuidad “entre lo real y lo ideal, entre naturaleza y gracia” (44).

Esta unidad-continuidad tiene como “fundamento y trasfondo” (45) la *analogia entis*, como lo desprende de un pasaje importantísimo de Ireneo: AH IV,20,1-5. Allí se lee: “Según su grandeza (*magnitudo*) no es posible conocer a Dios; en efecto, el Padre no puede ser determinado (*mensurari*). En cambio, según su amor (*dilectio*) –ya que este [amor] es el que nos conduce hacia Dios por medio de su Verbo– los que lo

(33) *Teológica* III, 169 (=TL III, 153).

(34) AH IV,7,4; V,1,3; V,5,1; V,6,1; V,28,4.

(35) *Teológica* III, 170 (=TL III, 153).

(36) *Teodramática* II, 129 (=TD II/1, 125).

(37) AH III,12,13.

(38) AH I,10,3. Cf. AH III,16,6; III,24,1.

(39) *Teodramática* II, 129 (=TD II/1, 126).

(40) *Teodramática* II, 129 (=TD II/1, 126).

(41) Cf. *Teodramática* II, 135s (=TD II/1, 132).

(42) *Teodramática* II, 136 (=TD II/1, 132).

(43) *Teodramática* II, 137 (=TD II/1, 133).

(44) *Gloria* II, 46 (=H II/1, 45).

(45) *Teodramática* II, 130 (=TD II/1, 126).

obedecen, siempre aprenden que Dios es así de grande. El mismo [Padre] es el que por sí mismo constituyó, hizo y adornó todas las cosas, donde en todas las cosas nos contamos tanto nosotros como este mundo que nos rodea... En efecto, no necesitaba Dios de cualesquiera de esas [potencias celestes] para hacer lo que él mismo por sí mismo había determinado de antemano hacer. ¡Como si él no tuviera sus propias manos! Efectivamente, siempre le asiste a él el Verbo y la Sabiduría, el Hijo y el Espíritu, por medio de los cuales y en los cuales (*per quos et in quibus*) hizo libre y voluntariamente todas las cosas. Es también a ellos que les habla cuando dice (Gén 1,26): ‘hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra’. El mismo Padre toma desde sí mismo la sustancia de las cosas creadas, el modelo de las cosas hechas y la forma de las cosas que adornan [el mundo] (IV,20,1)... Aunque por cierto según su grandeza (*magnitudo*) e inefable (arm.: *inenarrabilis*; lat.: *mirabilis*) gloria... el Padre es inasible (*incapabilis*), sin embargo, según el amor (*dilectio*) y benevolencia con el género humano (arm.: *φιλανθρωπίαν*; lat.: *humanitas*) y porque todo lo puede, también esto [que es imposible] concede a aquellos que lo aman, esto es, el ver a Dios, [que era] lo que también profetizaban los profetas. Porque “lo que es imposible para los hombres, esto es posible para Dios” (Lc 18,27) (IV,20,5)”.

Ireneo elabora su reflexión a partir de dos polos: *secundum magnitudinem-secundum dilectionem*, en donde el segundo rompe la distancia entre Dios y el hombre, a través del Verbo del Padre, ya que es el único que puede medir (*mensuro*) al Padre, porque es el único que lo conoce y lo comprende (*capio*) (46). Sin embargo, esto ya se ha dado inicialmente en la creación, gracias a la obra de las manos del Padre. Los tres verbos utilizados para describir la creación son una referencia a las personas divinas: *constituo* = Padre; *facio* = Hijo; *adorno* = Espíritu. Triple aplicación que explicitará un poco más adelante en IV,20,2: “... Dios que hizo (*facio*) todas las cosas por [su] Verbo y las adornó (*adorno*) por [su] Sabiduría (=Espíritu)” (47). Las *manos* de Dios son las que dejan a salvo su *magnitudo* y franquean la distancia Dios-criatura, porque son su *dilectio*. Pero las manos son *suae* y por lo tanto dejan *sus* huellas en la obra creada y particularmente en el hombre hecho a su imagen y semejanza (48). La repetición de términos paralelos –difícilmente casual en Ireneo– acentúan el tema: la creación entera ha quedado con las huellas del Padre, del Hijo y del Espíritu (49). He aquí los términos:

Deus = Pater = constituo = substantia = creatura
Verbum = Filius = facio = exemplum = factor
Sapientia = Spiritus = adorno = figura = ornatus

En consecuencia, tenemos una creación que refleja en algún modo a su Creador ya que Éste ha constituido todo por su propia capacidad y potencia (*a semetipso*), y

(46) AH IV,4,2.

(47) Cf. también AH IV,20,4; I,22,1; II,30,9.

(48) Sobre el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, en Ireneo, puede verse A. Orbe, *Antropología de San Ireneo* (Madrid 1969), 40-47;100-148.

(49) Cf. A. Orbe, *Teología de San Ireneo IV. Traducción y Comentario del Libro IV del “Adversus haereses”* (Madrid 1996), 274, nota 7.

lo ha hecho todo por sí mismo, es decir, con sus propias manos, mediante el Hijo y el Espíritu (*per quos*), y lo ha realizado, en fin, en virtud de su “Logos” y de su “Sofía”, esto es, dejando plasmadas en todas las cosas su racionalidad y su belleza (*in quibus*). Y puede además Dios hacerse visible al hombre, aunque aquello sea imposible para el hombre por sí mismo. Pero lo puede hacer posible sólo Dios mismo porque junto a su grandeza está también su amor que se vuelve “beneplácito” y “querer” darse a conocer al hombre. Su *magnitudo* es a su vez omnipotencia (*omnia possum*) y *dilectio* (50).

Concluye von Balthasar afirmando que “ambos aspectos son necesarios, ninguno hace superfluo al otro, el Padre debe permanecer invisible”, es el Dios cada-vez-más-grande, “pero no puede permanecer invisible hasta tal punto ‘que el hombre, perdiendo del todo a Dios, deje de ser él mismo’ (AH IV,20,7)” (51). Se establece así una *communio* Dios-hombre, a través de las manos de Dios. El Hijo fundamenta la *communio* entre Dios y hombre, y el Espíritu establece la *communio* entre los hombres y el Hijo: “El Espíritu predispone (*praeparo*) al hombre para el Hijo de Dios, el Hijo lo conduce (*adduco*) hacia el Padre, y el Padre le dona (*dono*) la incorruptibilidad para (arm.: *et*) la vida eterna; la [vida eterna] que le llega (*evenio*) a cada uno a consecuencia del ver a Dios” (AH IV,20,5). Esto lo formula otras veces el Obispo de Lyon de manera semejante: “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 pues imposible ver el Verbo de Dios y sin el Hijo nadie puede acercarse al Padre, porque el Hijo es el conocimiento del Padre y el conocimiento del Hijo se obtiene por medio del Espíritu Santo” (*Dem* 7) (52). Es la idea del perfeccionamiento paulatino del plasma (53) que en el AT debe ser preparado por el Espíritu (profético) para acoger luego, con la llegada del Verbo en carne, el Espíritu de adopción filial. De ese modo podrá seguir el hombre el camino hacia la incorruptibilidad que le dará la visión del Padre (54). “A la postre –afirma Balthasar– Ireneo no conoce otra doctrina de la Trinidad que la del acto revelador y del contenido histórico de la revelación” (55). Nada de agnosticismos ni sobrenaturalismo, “porque la creación misma es obra del amor que se revela y que con la historia de la salvación la introduce cada vez más hondamente en el Padre mediante el Espíritu y el Hijo” (56).

(50) Puede verse con más detalles R. Polanco, *El concepto de profecía en la teología de san Ireneo* (Madrid 1999), 3-44.

(51) *Teodramática* II, 130 (=TD II/1, 126s). Había dicho en *Gloria* II, 60 (=H II/1, 60), sobre el mismo pasaje de AH IV,20,5: “Dios se ha comunicado y hecho cognoscible, y este conocimiento de Dios (*gnosis*) es real y el más real de todos los conocimientos, sin empañar en nada la incognoscibilidad de Dios”.

(52) AH IV,20,6: Así era por lo tanto como Dios se manifestaba (*manifesto*): a través de todas estas cosas, en efecto, era Dios Padre que se mostraba (*ostendo*); ciertamente actuando eficazmente (*operor*) el Espíritu, realizando [su] ministerio (*administro*) el Hijo, confirmando (*comprobo*) [todo] el Padre, y el hombre llegando a ser perfecto (*consummo*) en vista de [su] salvación.

(53) AH IV,38,3: El hombre progresa paulatinamente y llega a lo perfecto.

(54) Sobre el tema puede verse A. Orbe, *Visión del Padre e incorruptela según san Ireneo*: Gregorianum 64 (1983), 199-241, aquí pág. 202.

(55) *Gloria* II, 60s (=H II/1, 60).

(56) *Gloria* II, 60 (=H II/1, 60).

Ireneo “mira al logos del ser (*Logos des Seins*)... describe la superficie hermosa que, como tal, es la verdadera revelación del hontanar oculto” (57). Pero esto supone para él que “el sujeto de la revelación de Dios es portador apto” (58). En efecto, “el hombre portador de Dios es un concepto céntrico de Ireneo” (59): “El Hijo de Dios –afirma el obispo– se hizo hijo del hombre, para que por él nosotros recibiéramos la adopción, al portar (*porto*), acoger (*capio*) y abrazar (*complector*) el hombre al Hijo de Dios” (AH III,16,3) (60). Esta idea, ‘si bien, dimana del corazón de la teología sobrenatural, se funda en una teología natural’ (61) que mantiene en pie los dos polos: Dios y la creatura. Este es uno de “los tres puntos principales que articulan la teología de Ireneo” (62): “Toda ‘comunión’ entre Dios y la creatura se funda en una irreductible oposición esencial entre crear y ser creado, lo que indica de consuno la oposición entre ser y devenir y entre eternidad y tiempo” (63): “[Dios] plasmó [al hombre] para que creciese y se multiplicase... En efecto, en esto difiere Dios del hombre, en que Dios hace y el hombre es hecho (*Deus facit, homo fit*). El que hace es siempre el mismo; lo que es hecho ha de tener por el contrario principio, término medio, adición y aumento. Dios hace bien (*bene facit*), mientras el hombre es bien hecho (*bene fit*). Y Dios es en todo perfecto... el hombre, en cambio, es capaz de adelanto y de incremento hacia Dios... Porque ni Dios deja nunca de beneficiar y enriquecer al hombre, ni el hombre deja de recibir beneficios y ser enriquecido por Dios” (AH IV,11,1-2).

La antropología de Ireneo, dirigida a la *salus hominis* (=salus carnis, ya que *homo=caro*) (64), es de carácter “progresivo” (65). Para Ireneo el progreso del hombre es una dimensión de la salvación (66). El hombre, como creatura que es,

(57) *Gloria* II, 56 (=H II/1, 57).

(58) *Gloria* II, 57 (=H II/1, 57).

(59) *Gloria* II, 57 (=H II/1, 57).

(60) AH IV,14,2: A los profetas los disponía por adelantado, acostumbrando (*assuesco*) en la tierra al hombre a llevar (*porto*) su Espíritu y a tener comunión con Dios.

(61) *Gloria* II, 58 (=H II/1, 57).

(62) *Gloria* II, 58 (=H II/1, 58).

(63) *Gloria* II, 62 (=H II/1, 62).

(64) Esto impresiona a von Balthasar: “Ireneo queda estupefacto ante el prodigio del cuerpo humano vivificado por el alma. Ante este prodigio vive la experiencia primordial de lo distintivo de la criatura, su condición de ser plasmado por la mano de Dios: ‘La carne no está excluida de la sabiduría y poder artísticos de Dios, porque el poder de Dios que comunica la vida, deviene perfecto en la flaqueza (2Cor 12,9), o sea, en la carne’ (AH V,3,3). ¡Extraordinaria y penetrante exégesis! ‘La carne está ideada como receptiva y capaz de contener el poder de Dios, y ha acogido desde el principio el arte de Dios’ (AH V,3,2)... El centro del cosmos creado... es el hombre que, antigónsticamente, es la arcilla que las manos de Dios dan forma y en la que insufla luego el hálito, *spiritus*. El hálito, el alma humana, no es el hombre, como no lo es el Espíritu Santo de la gracia: *hominis esse possunt, homo autem nequaquam* (AH V,6,1). El verdadero hombre es el alma en cuerpo y gracia en ambos... y, por lo mismo, tampoco el hombre escatológicamente salvado consiste en alma fenecida, liberada del cuerpo, sino exclusivamente en carne resucitada” (*Gloria* II, 64 [=H II/1, 64]). Cf. también *Teológica* II, 219s (TL II,207). Se lamenta igualmente que la teología posterior (=platonizante) no haya seguido por esta senda (cf. *Gloria* II, 18 [=H II/1, 15]).

(65) El carácter progresivo de la antropología de Ireneo está especialmente desarrollado en AH IV,38, a propósito de la objeción (gnóstica) que le planteaba al santo ¿por qué no podía Dios hacer al hombre perfecto desde el comienzo? (AH IV,38,1).

(66) Sobre el tema puede verse: A. Orbe, *Homo nuper factus* (*En torno a s. Ireneo, Adv. Haer. IV,38,1*): *Gregorianum* 46 (1965) 481-544; Id., *Espiritualidad de San Ireneo* (Roma 1989), 25-44; Id., *Deus*

debe crecer para alcanzar la perfección (67). Por eso es necesaria la encarnación del Verbo: Allí la carne plasmada por las mismas manos de Dios, aprehende a Dios, con lo cual se capacita toda carne para portar a Dios y recibir así sus cualidades espirituales (68). Se verifica así la necesidad del tiempo –de la historia– para alcanzar la perfección. Tiempo (*tempus augmenti*) que implica, por una parte, el adaptarse de Dios a nuestra capacidad de verlo y, por otra parte, la necesidad de que nosotros vayamos *acostumbrándonos* también paulatinamente a Dios (69). Ahora bien, la finalidad del progreso es la *espiritualización del hombre*, que la carne asuma las *cualidades del Espíritu*. El Libro V del *Adversus haereses* trata del tema en particular. AH V,1,3: “En el tiempo final (=la encarnación), el Verbo del Padre y el Espíritu de Dios, unidos a la antigua sustancia de la plasmación de Adán hizo al hombre viviente y perfecto, aprehendedor del Padre” (70). Más adelante, referido a nosotros, dice: “Ahora nosotros recibimos alguna parte del Espíritu suyo (de Dios) para la perfección

facit, homo fit. Un axioma de san Ireneo: Gregorianum 69 (1988) 629-661; Y. de Andia, *Homo Vivens. Incorrumpibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon* (Paris 1986), 127-145; R. Berthouzo, *Liberté et Grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon* (Fribourg-Paris 1980), 185-243; R. F. Brown, *On the necessary Imperfection of Creation: Irenaeus' Adversus Haereses IV,38*: Scottish Journal of Theology 28 (1975) 17-25; K. Prümm, *Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenäus Adversus haereses*: Scholastik 13 (1938) 206-224.342-366; R. Polanco, *La encarnación en la teología de san Ireneo de Lyon, en Sapientia Patrum. Homenaje al Profesor Dr. Sergio Zañartu Undurraga, S.J.* (Anales de la Facultad de Teología LXI [2000]) (Santiago 2000), 43-89, aquí pág. 59-62.

- (67) Para Ireneo, lo creado, por tener comienzo, es imperfecto y, por lo tanto, debe crecer para alcanzar su perfección. Por eso, simplemente es contradictorio en sí mismo, el pensar que algo sea creado y perfecto a la vez. Lo que tiene principio, por definición, es imperfecto, al haber tenido principio. Por lo tanto, lo que puede hacer Dios –y en eso se manifiesta su poder– no es crear un ser perfecto, sino que es llevar a la perfección lo que ha sido creado imperfecto. De allí que lo creado o imperfecto –i.e. la carne– no podía recibir desde el comienzo y de golpe la perfección, sino que debe ir *paulatim* adquiriéndola, no porque no pudiera darla Dios, sino porque el hombre era incapaz de recibirla, por la limitación propia de ser criatura (AH IV,38,1).
- (68) AH IV,38,1-2: Por esta causa, nuestro Señor, en los últimos tiempos, vino hacia nosotros, recapitulando en sí mismo todas las cosas, no como él mismo podía mostrarse, sino como nosotros podíamos verlo... Por esta causa, como niños que éramos, aquel que era el pan perfecto del Padre, se nos dio a sí mismo como leche –como era su venida humana–, para que alimentados como desde la mama de su carne, por tal clase de lactancia nos acostumbremos a comer y a beber el Verbo de Dios, y podamos contener, en nosotros mismos, este que es el pan de inmortalidad, que es el Espíritu del Padre... Así también, desde el comienzo, ciertamente Dios era poderoso para dar la perfección al hombre, en cambio el hombre, recién creado, no podía recibirla, o al recibirla, aprehenderla, o al aprehenderla, mantenerla. Por esta causa, el Verbo de Dios, que era perfecto, se hizo niño con el hombre que era niño; no a causa de sí mismo, sino a causa del hombre que era niño. Así fue aprehendido al modo como el hombre podía aprehenderlo. No ciertamente porque Dios sea incapaz o indigente, sino por el hombre que estaba recién creado, ya que no era increado.
- (69) Sobre el tema del “acostumbramiento”, el artículo clásico sigue siendo el de P. Évieux, *Théologie de l'accoutumance chez saint Irénée: Recherches de science religieuse* 55 (1967) 5-54.
- (70) A. Orbe explica: “*Verbum Patris* denota la segunda persona; *Spiritus Dei*, la tercera. Ambas se unirán al plasma a su modo. El Verbo, personalmente, a partir de la Encarnación. El Espíritu, físicamente (=cualitativamente) primero en el Jordán, y de lleno, en la Resurrección. Efecto de la doble comunión –personal del Verbo, y cualitativa del Espíritu Santo– sería el ‘Homo Perfectus’, la Humanidad de Cristo en plena posesión del Espíritu Santo. ‘Homo spiritalis’... Lo ratifica el paralelo con lín. 83s. No actúa sobre el plasma únicamente el Verbo de Dios, sino ‘las manos (en plural) de Dios’, Hijo y Espíritu Santo” (*Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del ‘Adversus haereses’*, I [Madrid 1985], 107).

y la preparación de la incorrupción, acostumbrándonos paulatinamente a aprehender y llevar a Dios” (AH V,8,1). En nosotros ocurre lo mismo que ha ocurrido en la carne del Logos en la encarnación (71). Y concluye: “Entonces, la carne sin el Espíritu de Dios está muerta... En cambio, donde está el Espíritu del Padre, allí está el hombre viviente (*homo vivens*)... la carne poseída en herencia por el Espíritu, olvidada de sí misma, para asumir la cualidad del Espíritu (*qualitatem autem Spiritus assumens*), hecha conforme al Verbo de Dios” (AH V,9,3) (72).

En la carne dotada de las cualidades del Espíritu Ireneo descubre el máximo poder de Dios y la finalidad del hombre, con la cual concluye su *opera magna*: “Este es el orden y la disposición de los que se salvan. Avanzan por las siguientes etapas: Por el Espíritu al Hijo, por el Hijo ascienden al Padre y, al final el Hijo entregará su obra al Padre... [Esta es] la sabiduría de Dios, por la cual el plasma, obra suya, se perfecciona con la misma forma y cuerpo que el Hijo. El Verbo, su Unigénito, el Primogénito [de la creación], desciende hacia la creatura, esto es al plasma, y [este plasma] es aprehendido por Él [Verbo]; y a su vez, [la creatura] aprehende al Verbo y se eleva hacia Él, por encima de los ángeles y llega a ser imagen y semejanza de Dios” (AH V,36,2-3 fin) (73).

Von Balthasar ve en todo esto “la articulación fundamental de la imagen del mundo de Ireneo” (74), es decir, la relación Dios-creatura, y en el fondo, la cuestión del ser (75): “Como Dios en la eternidad es siempre mayor, la criatura debe confiar en Dios... ‘para conseguir la comunión con él’ (76) más allá del abismo sin fin que queda superado por el poder de su gracia (*und über die unendliche Kluft hinweg, die von seiner gnädigen macht überbrückt wird*). Y en la perfección se mantiene todavía, serenado (*gestillt*) el contraste primordial, porque la ‘carne’ no hereda propiamente el Espíritu divino, sino que es asumida por él como heredera... Toda actividad de la criatura se basa en una pasividad más profunda. Para devenir, la criatura debe someterse y encomendarse a las ‘manos’ plasmadoras de Dios” (77). Balthasar reconoce

(71) Cf. AH III,16,3; III,20,2.

(72) Cf. AH V,10,2.

(73) Sobre la versión, traducción y comentarios de este texto, cf. A. Orbe, *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del “Adversus haereses”*, III (Madrid 1988), 644-665.

(74) *Gloria* II, 62 (=H II/1, 62).

(75) “En la primera experiencia radical de mí mismo puedo distinguir, pero no dividir, entre mi ‘modo de ser’ (*modus subsistentiae, tropos tes hyparxeos*) y mi captación del ser como lo más general” (*Teodramática* II, 193 [=TD II/1, 188s]). “Se manifiestan juntos los dos momentos: la absoluta incomunicabilidad de mi yoidad y la ilimitada comunicabilidad del ser en cuanto tal (que no se ‘agota’ en la plenitud de todos los entes mundanos en que subsiste)... pues precisamente en la experiencia de ser-yo (y en cualquier otro) voy más allá de cualquier conocimiento limitado de una naturaleza hasta el ser (la realidad) en su peculiaridad. La experiencia, una e idéntica, del ser desvela las dos cosas a la vez: la total incomunicabilidad (o peculiaridad) y la comunicabilidad igualmente absoluta del ser” (*Teodramática* II, 192 [=TD II/1, 188]). Cf. *Teodramática* II, 191-196 (=TD II/1, 186-192). A. Scola resume así este pensamiento de von Balthasar: “¿Cómo definir de otra manera que con la palabra enigma el hecho que el hombre es pero *no tiene en sí mismo el fundamento de su ser?*... Yo soy pero podría *no ser*... (de este antecedente) se infiere como consecuencia que *el hombre es limitado pero está abierto al ilimitado*” (*Hans Urs von Balthasar: Uno stile teologico* [Milano 1991], 31).

(76) Cf. AH V,1,1.

(77) *Gloria* II, 63s (=H II/1, 63).

su propio pensamiento: toda la perfección del ser creado es obra de Dios y por eso, a pesar de haberse ‘serenado’ en la posesión del Espíritu, llegando así a su plenitud de ser, sigue estando al borde de la nada (*am Rande des Nichts*) (78), por su necesidad insustituible de Dios: “El Verbo muestra a Dios hecho visible... para que el hombre no deje de existir al faltarle Dios completamente (79). En efecto, la gloria de [=que otorga] Dios es el hombre dotado de vida, y la vida del hombre es [=viene por] la visión de Dios” (AH IV,20,7) (80). “La criatura no tiene nombre fuera del Creador” (81), porque “el mismo Padre toma desde sí mismo la sustancia de las cosas creadas, el modelo de las cosas hechas y la forma de las cosas que adornan el mundo” (AH IV,20,1). “Dios es el ser que es (*Gott ist das seiende Sein*) y, por lo tanto, es eterno, mientras la criatura que deviene... debe esencialmente recurrir a Dios, tiene esencial necesidad de Dios (*ist wesentlich auf Gott angewiesen, seiner bedürftig*)” (82). Y sin embargo la criatura no deja nunca su condición de “carne”. La gloria de Dios, la belleza divina, se revela como transfiguración –glorificación– de la criatura, sin sobrepasar jamás la realidad de la carne (83). Es más, se revela en la misma carne como resplandor (*claritas-lumen*) de la gloria de Dios, como *kabôd-δόξα* (84). Lo dice von Balthasar acerca de la carne de Cristo: “Dios, en efecto, no se sirve de la naturaleza humana como de un instrumento exterior, para expresar desde fuera y desde arriba al totalmente Otro, que es Dios, sino que la asume por dentro, la hace propia y desde ella se expresa a través de su estructura expresiva ontológica. Esta interioridad de la relación expresiva viene de que Dios es el creador y no puede

-
- (78) Cf. *Teodramática* III, 211 (=TD II/2, 209); cf. También *Teodramática* II, 109-110 (=TD II/1, 105-107). H. von Balthasar –recordando a R. M. Rilke– habla también acerca de que “los contornos claros (de las formas singulares) son toda una transparencia hacia el misterio musical del ser, cuya plenitud atravesada por la nada (*durchnichtigte Fülle*) está presente en ellos y en ellos se revela” (*Gloria* V, 397 [=H III/1/ii, 768]). Cf. el interesante artículo de A. Meis, *Analogia donationis, la teología de lo absoluto en la obra de Hans Urs von Balthasar*: *Teología y Vida* 49 (2008) 157-192. Allí la profesora desarrolla con profundidad y conocimiento la cuestión del ser, a partir de la posibilidad de afirmaciones absolutas en un mundo pluralista.
- (79) *Ne in totum deficiens a Deo homo cessaret esse*.
- (80) AH IV,14,1: Dios por su parte nada necesita; en cambio al hombre le hace falta la comunión con Dios. AH IV,38,3: Las cosas creadas recibiendo de su inmensa benignidad el desarrollo y duración a través del tiempo, serán portadoras de la gloria del increado, ya que Dios les dará generosamente todo lo bueno. Habiendo sido hechas, no son increadas; pero como durarán largo tiempo, recibirán el poder del Increado, pues él les concederá gratuitamente durar para siempre... Pero la sumisión a Dios trae consigo la incorrupción, y la perseverancia en la incorrupción es la gloria del Increado... Así pues, mediante esta ordenación, este ritmo, esta conducción, el hombre hecho y plasmado, es constituido según la imagen y semejanza del Dios increado: el Padre resuelve y manda, el Hijo ejecuta y da forma, el Espíritu nutre y da crecimiento; y el hombre paulatinamente progresa y se acerca a lo perfecto, esto es, se aproxima al Increado. En efecto, perfecto es el Increado y éste es Dios. Pues convenía que primero el hombre fuese creado, que 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).
- (81) *Gloria* II, 63 (=H II/1, 63).
- (82) *Gloria* II, 63 (=H II/1, 63) .
- (83) Cf. E. Falque, *Hans Urs von Balthasar lecteur d'Irénée ou «La chair retrouvée»*: *Nouvelle revue théologique* 115 (1993) 692.
- (84) Cf. E. Falque, *Hans Urs von Balthasar lecteur d'Irénée ou «La chair retrouvée»*: *Nouvelle revue théologique* 115 (1993) 690.

abusar de su propia obra y utilizarla para fines que le son ajenos, sino que, al encarnarse, honra y corona su creación, llevándola a su más íntima consumación. Dicho en términos abstractos, Dios es el Ser mismo (y no un ente junto a otros entes) que se expresa de un modo definitivo en el ente que es el hombre. Reflexionemos sobre cómo Dios, en cuanto Ser absoluto, es ciertamente el ‘Totalmente Otro’ frente a todo ente finito, pero también y precisamente por eso, el ‘No-otro’ (*Non-Aliud*), como dice el Cusano. Por eso es capaz de revelar al mismo tiempo, en Cristo, a Dios y al hombre, y no ya de un modo alternativo, sino simultáneo. Y esto, de tal manera que la relatividad de lo humano (en cuanto criatura) no queda sofocada ni violentada por la simultaneidad de lo absoluto divino” (85). “En la finitud de Jesús y de todo lo dado y conectado con ella tenemos lo infinito. A través de la finitud de Jesús y de su profundidad encontramos y hallamos lo infinito, o, más bien, somos arrebatados y hallados por él. Más aún, sólo en la misteriosa ‘superación’ de su finitud exterior, espacio-temporal, que es la condición de la venida del Espíritu Santo, es decir, sólo en la ‘finitud eterna’ de la carne resucitada de Jesús, deviene accesible para nosotros la totalidad de lo interior, invisible, espiritual y divino... La resurrección de la carne da la razón a los poetas en un sentido definitivo: el esquema estético, que nos hace poseer lo infinito a través de la finitud de la forma –como quiera que se la vea, se la entienda o se la abrace espiritualmente– es el adecuado” (86).

Estos textos nos invitan ahora a volver la mirada hacia el Verbo encarnado como culmen de la revelación y fuente única de la glorificación del hombre, que desde su carne se deja aprehender por el hombre, dándose al mismo hombre de una manera siempre impensada, libre, *in compendio* (87).

2. LA ENCARNACIÓN, EN CUANTO RECAPITULACIÓN, ES EL MOMENTO CENTRAL –‘SERENANTE’– DE TODA LA ECONOMÍA, COMO *SALUS IN COMPENDIO*

Para von Balthasar, Ireneo concibe a Cristo como “el consumidor de toda la creación” (88). “El Dios-hombre, en cuanto forma situada en medio de la creación, *no puede* ser una magnitud sin conexiones históricas, aislada..., sino que más bien constituye con la historia humana una auténtica forma global, y sólo así deviene comprensible” (89). ‘El Hijo, que es *la* visibilidad de *lo* invisible, en esta misma paradoja con la simultaneidad que expresa’, es “el *summum* de la revelación” (90). En efecto, la encarnación del Verbo “resume” la creación y toda la historia (91). Por eso –siguiendo a Ireneo– Balthasar afirma que “toda herejía puede reducirse al común

(85) *Gloria* I, 408 (=H I, 441).

(86) *Gloria* I, 144 (=H I, 147s).

(87) Cf. E. Falque, *Hans Urs von Balthasar lecteur d'Irénée ou «La chair retrouvée»*: Nouvelle revue théologique 115 (1993) 690-691.

(88) *Gloria* I, 572 (=H I, 619).

(89) *Gloria* I, 556 (=H I, 601).

(90) *Gloria* I, 270 (=H I, 291).

(91) Cf. *Teodramática* III, 233 (=TD II/2, 231).

denominador de que la Palabra no se ha hecho carne” (92). Y todo esto nace de la antropología del Obispo: el hombre es carne. Recordemos esta idea ya mencionada en nota anterior (93): “Ireneo, en su teología antignóstica, había colocado al hombre corporal en el centro de todo, no como microcosmos, sino como la obra (*plasma*) artística de Dios (AH V,6,1)... y que desde el comienzo de la creación sigue siendo el único interlocutor de Dios a lo largo de toda la historia de la salvación... para que el hombre, que de por sí es débil y ‘necesitado de la gloria de Dios’ (AH IV,42,4), participe de ella... pero ‘la fuerza de Dios, que comunica la vida, se consuma en la debilidad, es decir, en la carne’ (AH V,3,3). Pues sólo en cuanto carne es el hombre realmente hombre” (94).

La centralidad de la encarnación efectivamente es una nota característica de la teología de san Ireneo, centralidad que descubre von Balthasar en el uso del concepto de *recapitulación*, precisamente “el concepto central de la teología de Ireneo” (95). Efectivamente, el concepto de *recapitulación* está en el centro de la reflexión de Ireneo (96) y también en el centro de la lucha contra sus adversarios (97). Revisando la obra del santo, se puede apreciar que el término *recapitulare/recapitulatio* tiene una intrínseca relación con la encarnación del Verbo (98). En efecto

-
- (92) *Gloria* II, 44 (=H II/1, 43). Ireneo había afirmado: *Secundum autem nullam sententiam haeticorum Verbum Dei caro factum est* (Jn 1,14)... *neque autem natum neque incarnatum dicunt illum* (AH III,11,3). Cf. también *Gloria* VII, 111 (=H III/2/ii, 122) y *Teodramática* V, 319 (=TD IV, 296) en referencia a AH III,18,5-6.
- (93) Cf. supra, nota 64.
- (94) *Teológica* II, 219-220 (=TL II, 207).
- (95) *Gloria* II, 52 (=H II/1, 51).
- (96) E. Scharl –a quien remite von Balthasar en *Gloria* II, 52, nota 93 (=H II/1, 51, nota 92)– afirma: “En la primera lectura de Ireneo salta a la vista inmediatamente la idea central de su estructura mental, la recapitulación de todas las cosas en Cristo. De hecho, los autores que escriben sobre Ireneo, hablan sobre su idea principal” (*Recapitulatio mundi. Der Recapitulationsbegriff des heiligen Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt* [Freiburg im Breisgau 1941], 2). Cf. *Ibid.*, *passim*. Sobre el tema se pueden consultar, además, los siguientes trabajos: A. d’Alès, *La doctrine de la Recapitulation en saint Irénée*: Recherches de Science Religieuse 6 (1916) 185-211; G. Wingren, *Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus* (Edinburgh-London 1959), 79-90.122-132.170-180.192-201; E. Scharl, *Der Recapitulationsbegriff des heiligen Irenäus*: *Orientalia* 6 (1940) 376-416; A. Verrièle, *Le plan du salut d’après saint Irénée*: *Revue des Sciences Religieuses* 14 (1934) 493-524; E. Osborn, *The logic of Recapitulation*, en E. Romero Pose (Ed.), *Pléroma. Salus carnis. Homenaje a Antonio Orbe, S.J.* (Santiago de Compostela 1990), 321-335; R. Polanco, *La encarnación en la teología de san Ireneo de Lyon*, en *Sapientia Patrum. Homenaje al Profesor Dr. Sergio Zañartu Undurraga, S.J.* (Anales de la Facultad de Teología LXI [2000]) (Santiago 2000), 43-89, aquí pág. 75-87.
- (97) E. Osborn dice: “La importancia de *anakephalaioomai* es que esta recapitulación no agrega nuevo material (esto contra Marción) y no puede ser sobrepasada (esto contra los gnósticos). Recapitulación implica y supone la unidad de Dios y la unidad de la historia de salvación... Es enteramente predecible que una vez que el Evangelio haya llevado a plenitud el Judaísmo, alguien puede querer llevar a plenitud ahora el Evangelio. Por esa razón Ireneo elabora este argumento contra el infinito regreso y apunta contra los que compiten por ser más perfectos que el perfecto y más gnósticos que los gnósticos (AH I,11,5)” (*The logic of Recapitulation*, en E. Romero Pose (Ed.), *Pléroma. Salus carnis. Homenaje a Antonio Orbe, S.J.* (Santiago de Compostela 1990), 321-335, aquí pág. 321).
- (98) De las 61 veces que encontramos el término en *Adversus haereses* y en la *Demostración*, 32 veces aparece con una clara relación a la encarnación (AH I,9,2; III,11,8; III,16,6 [3 veces]; III,18,1; III,18,7; III,21,9 [2 veces]; III,21,10 [4 veces]; III,22,1; III,22,2; III,22,3; IV,6,2; IV,20,8; IV,38,1; IV,40,3; V,1,2; V,12,4; V,14,1; V,14,2 [2 veces]; V,20,2; V,21,1; Dem 6; 32; 33; 37; 99); 11 veces se

la recapitulación –cuando el término no es usado en el sentido gramatical de resumen– es siempre “*en Cristo*” (99), el sujeto de la recapitulación es siempre Cristo y la recapitulación es “*hacia Cristo*”, entendiendo con eso que la meta de la recapitulación es Cristo (100). En cuanto a lo recapitulado, el Verbo encarnado recapitula: “*toda la realidad*” (101); “*su obra originaria*” o “*el hombre creado en el principio*” (102); todas las edades, al pasar él por todas las edades (103); “*al hombre y a toda la historia humana*” (104); tanto la enemistad del hombre con el Demonio (105) y la efusión de la sangre de todos los justos (106) como la desobediencia del hombre a Dios por

muestra más bien referido a la pasión de Cristo (AH III,23,1; V,14,1 [2 veces en las cuales una también ha sido referida a la encarnación]; V,18,3; V,19,1; V,21,1 [2 veces]; V, 21,2; V,23,2 [3 veces]); una vez se refiere a la segunda venida de Cristo (AH I,10,1); tres veces son simplemente la cita casi completa de Ef 1,10 (AH I,3,4; V,20,2; Dem 30); y 14 veces aparece en otros contextos, normalmente con el significado de resumen, y a veces agregando el matiz de culminación. De estas, diez veces se refiere a resúmenes (a veces culminación) de herejías, apostasías o errores; dos veces a resúmenes de la ley; una vez a repetir algo ya dicho y una vez a restaurar en nosotros la fe de Abrahán: AH IV, Praef., 2; IV,2,1 (resumen de la ley); V,25,1; V,25,5; V,28,2 (2 veces); V,29,2 (4 veces); V,30,1; V,33,4 (repetir lo ya dicho); Dem 28 (resumen de la ley); Dem 95 (restaurar la fe de Abrahán). Por eso, A. Houssiau afirma: “La vida humana del Verbo corresponde a la plenitud de los tiempos, y supone su actividad continua; su presencia humana no es más que el ‘resumen’ (σύντομος) final en donde se condensan todas sus intervenciones anteriores a su encarnación. La *economía* designa entonces aquí la administración ejercida por el Verbo a lo largo de toda la historia” (*La Christologie de Saint Irénée* [Louvain-Gembloux 1955], 226). Cf. AH III,16,6; III,18,1.

- (99) Aparece 16 veces *in semetipsum* (AH III,16,6 [2 veces]; III,21,10; III,22,1; IV,6,2; IV,38,1 [en griego εἰς ἑαυτὸν, mal traducido por el latín *in semetipso*]; IV,40,3; V,1,2; V,14,1 [2 veces]; V,14,2; V,18,3; V,20,2; V,21,1 [2 veces]; V,23,2); 10 veces *in se* (AH III,11,8 [en griego εἰς ἑαυτὸν]; III,18,7; III,21,9 [2 veces]; III,21,10; III,22,2 [en griego εἰς ἑαυτὸν]; V,14,2; V,20,2; V,23,2 [2 veces]); 3 veces *in semetipso* (AH III,16,6; III,22,3; V,21,2); una vez *in seipso* (AH III,18,1); y una vez *in Christo* (AH I,3,4). Están también las citas referidas al Anticristo, en donde aparece tanto el *in se* (AH V,25,1; V,25,5) como el *in semetipsum* (AH V,28,2) y el *in semetipso* (AH V,29,2), lo cual nos habla en un sentido paralelo “*a contrario*” de lo que hemos dicho acerca de Cristo. El resto son citas de formaciones gramaticales con el sentido de resumen que no se refieren a Cristo, o son formaciones gramaticales que no utilizan la preposición “in-εἰς”. “La insistencia ireneana sobre *in se*, *in semetipsum*, *in seipso* (por sobre el texto paulino de Ef 1,10 *in Christum*) salta a la vista, y su significado también. Por muy universal que sea el v. paulino, adquiere en Ireneo singularísimo relieve por lo que atañe a Cristo hombre. Acentúa la inserción dentro de Cristo, y en particular dentro de su naturaleza humana o plasma, de los elementos recapitulados” (A. Orbe, *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del ‘Adversus haereses’*, I [Madrid 1985], 668s).
- (100) Se ha de preferir el *in semetipsum*, al *in semetipso* o *in se*, como la formulación más genuina del pensamiento de Ireneo. Esto, por ser mayoría las citas en acusativo; por ser más concordantes con la concepción dinámica de la historia que presenta Ireneo; y por encontrarse más de algún pasaje en griego (εἰς ἑαυτὸν), mal traducido por el latín (*in semetipso*) (cf. AH III,11,8; III,22,2; IV,38,1). Si a esto agregamos el que la cita está sacada con toda probabilidad de Ef 1,10, en donde se encuentra ἐν τῷ Χριστῷ en dativo y no en acusativo, porque el sujeto de la recapitulación es otro (el Padre y no Cristo); podemos pensar que el santo ve a Cristo como el fin de la recapitulación, en cuanto culminación de un proceso.
- (101) *Omnia* (AH I,3,4; III,11,8; III,16,6; III,21,9; IV,38,1; V,20,2; V,21,1; Dem 6; 30) y *Universa* (AH I,10,1; III,16,6 y V,18,3).
- (102) *Antiquam plasmationem* (AH III,21,9; V,1,2), *suum plasma* (AH III,22,1; IV,6,2), *illum principalem hominem* (AH V,21,1; Dem 32), *carnem* (AH III,22,2) y *Adam* (AH III,21,10; Dem 33).
- (103) Cf. AH II,22,4; III,18,7. Aunque no aparece el término “recapitular”, el concepto de fondo es el mismo.
- (104) *Hominem* (AH III,16,6; V,12,4; V,14,2; V,23,2; Dem 99), *longam hominum expositionem* (AH III,18,1) y *omnes gentes, universas linguas et generationes* (AH III,22,3).
- (105) Cf. AH IV,40,3; V,21,1-2.
- (106) Cf. AH V,14,1.

su obediencia (107) y la muerte (108); y todas las “economías de Dios” (109). En síntesis, el Verbo encarnado recapitula toda la realidad, esto es, lleva hacia sí mismo y perfecciona en él la creación entera, y particularmente, todo el hombre y todos los hombres, con toda su historia.

Ireneo afirma incluso una cierta identificación entre encarnación y recapitulación (110). Lo vemos expresado, por ejemplo, en AH III,16,6: “Hay un solo Cristo Jesús Señor nuestro, el que ha venido a través de toda economía y ha recapitulado todas las cosas en sí mismo. Y en ese ‘todas las cosas’ está también el hombre, como plasmación de Dios; por lo tanto, el Verbo también recapituló al hombre en sí mismo, invisible llegó a ser visible, incomprendible que era, llegó a ser comprensible, impenetrable llegó a ser penetrable, de Verbo que era, llegó a ser hombre” (111).

Ahora bien, la encarnación del Verbo, precisamente por ser recapitulación de todas las cosas en sí mismo, produce fundamentalmente tres efectos. (1) *Refactura del plasma original*. Es un rehacer la naturaleza humana, el *plasma antiquum et principale* (112). La idea aparece, por ejemplo, en III,21,10-23,8, cuando Ireneo se refiere específicamente a la *recapitulación de Adán*, desarrollando el paralelo entre Cristo y Adán. El Verbo, al encarnarse de María virgen, recapituló en sí mismo todas las cosas, sin excepción y, por lo tanto, recapituló también la plasmación inicial, de la cual proviene todo el género humano: *Et antiquam plasmationem in se recapitulatus*

(107) Cf. AH V,19,1.

(108) Cf. AH V,23,2.

(109) *Dispositiones* (AH III,23,1; IV,20,8).

(110) Sin olvidar que también hemos encontrado once veces el término referido a la pasión. Dice en AH V,18,3: “El Verbo de Dios vino de una manera imperceptible hacia lo suyo propio, y se hizo carne, y fue suspendido sobre el madero, para esto: para que fueran recapituladas todas las cosas en sí mismo”. También una vez habla de la recapitulación para su segunda venida: “Las economías, tanto la venida, como el nacimiento a partir de la Virgen, y la pasión, la resurrección de los muertos, la subida a los cielos en la carne del amado Jesucristo, el Señor nuestro, y su venida desde los cielos en la gloria del Padre, para recapitular todas las cosas y resucitar toda carne de toda naturaleza humana” (AH I,10,1). Efectivamente, la recapitulación es una realidad dinámica, sometida al desarrollo. Se trata de un único acontecimiento realizado en Cristo que se expande a lo largo de toda la vida de Cristo y llega a su plenitud en la parusía.

(111) Otros ejemplos: “El Verbo de Dios se hizo cuerpo, alma y Espíritu, al recapitular (*recapitulans*) su plasma en sí mismo” (AH III,22,1); “Porque de parte del único Dios..., el Hijo Unigénito vino hacia nosotros, cuando recapituló (*recapitulans*) su plasma en sí mismo” (AH IV,6,2); “Por eso, nuestro Señor, en los últimos tiempos, al recapitular (*ἀνακεφαλαιωσάμενος*) todas las cosas en sí mismo, vino hacia nosotros, no como él mismo podía, sino como nosotros podíamos verlo a él” (AH IV,38,1); “El Salvador no tendría verdaderamente sangre y carne por la cual redimiéramos, si no hubiese recapitulado en sí mismo la primitiva plasmación de Adán” (AH V,1,2).

(112) Los adjetivos *antiquus* y *principalis*, nos hablan del primer hombre, de Adán, tanto en su condición de primero en el tiempo y del cual descendemos todos los hombres como también en su calidad de fuente que determina la naturaleza de todos los que vendrán después. *Antiquus* (AH III,18,7; III,21,9; V,1,2; V,1,3; V,15,3) refiere siempre al “cuerpo de Adán, con alcance físico (como *sustancia*) y no moral (como naturaleza *degenerada*, envejecida, *παλαιός*)” (A. Orbe, *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del ‘Adversus haereses’*, I [Madrid 1985], 87). Habla de la naturaleza antigua o inicial de la cual procede todo el género humano. *Principalis* (AH V,14,1; V,21,1), en Ireneo, es sinónimo de *antiqua plasmatio* o de *prima plasmatio*. De ahí que puede significar tanto “la formación inicial del hombre” (A. Orbe, *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del ‘Adversus haereses’*, II [Madrid 1987], 365), que entraña la idea de tiempo, como también indica “la prioridad, la índole fontal (resp. capital), de que como de principio vienen los demás hombres” (*Ibid.*), que “entraña la idea de capitalidad o soberanía (física) para los hombres venideros después” (*Ibid.*).

est (AH III,21,9,fin). Igualmente en AH V,14,2: “Si el Señor se hubiera encarnado a causa de otra economía, y hubiera sacado carne de otra sustancia, no hubiera recapitulado en sí mismo al hombre y ni siquiera se podría llamar carne. Pues la carne, en verdad, es la sucesión de la primera plasmación hecha desde el barro... Cristo tuvo también, él mismo, carne y sangre, recapitulando en sí mismo, no alguna otra, sino aquella misma plasmación inicial del Padre, al buscar esto que se había perdido”.

Es también (2) *culminación de la obra creadora de Dios*. Para Ireneo, el principado sobre algo se obtiene si se posee primero la misma condición de lo que será sometido bajo el propio principado. Por eso la recapitulación hace de Cristo cabeza del Espíritu para el hombre, porque Cristo le da el Espíritu al hombre, al haber estado él mismo colmado del Espíritu en su carne (113). Esto significa que el Verbo encarnado es la causa o la fuente de la presencia del Espíritu en el hombre, lo cual hace que el ser humano llegue a su plenitud (=semejanza con Dios) por obra del mismo Espíritu. Afirma, de hecho, que el Verbo encarnado se hace cabeza de la Iglesia porque es la fuente perenne del Espíritu para la Iglesia, ya que –podemos concluir nosotros– la ha constituido como Iglesia –precisamente– a partir del envío del Espíritu, llevando así el hombre a su perfección consumada (114). Algunos textos son explícitos: “El Verbo recapitula todas las cosas en sí mismo, para que, así como el Verbo de Dios es el primero entre los seres supracelestes, espirituales e invisibles, así también tenga el principado entre los seres visibles y corporales; al asumir la primacía en sí mismo, y al ponerse a sí mismo como cabeza de la Iglesia, atrae todas las cosas hacia sí mismo, en el tiempo oportuno” (AH III,16,6). “El Señor recapituló en sí mismo estas cosas, al unir el hombre al Espíritu (115). También, al colocar el

-
- (113) “Por eso también [el Espíritu Santo] descendió al Hijo de Dios hecho Hijo del hombre, para que con él se acostumbrara a habitar en el género humano, a permanecer entre los hombres y a habitar en la plasmación de Dios, obrando en ellos la voluntad del Padre y renovándolos al hacerlos pasar desde la vetustez a la novedad de Cristo” (AH III,17,1). “[El Señor] recibió, del Dios que lo hizo todo con el Verbo y lo adornó con la Sabiduría, el poder de todas las cosas, cuando el Verbo se hizo carne... para que todas las cosas vieran a su Rey; y para que [finalmente] la luz del Padre (*paterna lux*) acuda a la carne de Nuestro Señor, y de su carne [ahora] resplandeciente (*rutila*) venga a nosotros, y se adentre así el hombre en la incorrupción (*incorruptela*), envuelto (*circumdo*) en la luz del Padre” (AH IV,20,2).
- (114) Por eso puede decir en otra ocasión (AH III,24,1): *Ubi Ecclesia, ibi Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia*. Justamente, Cristo es el que por su encarnación ha donado el Espíritu a toda carne. En ambos casos –del hombre y de la Iglesia–, el Verbo, por la encarnación, al recapitular todo en sí mismo, lleva al hombre y a la Iglesia a su perfección por la acción del Espíritu que él les ha entregado y del cual primero él mismo, en cuanto encarnado, ha estado colmado.
- (115) Se refiere principalmente a la encarnación y no tanto a la espiritualización del hombre, aunque obviamente, en Ireneo, ambas cosas no se excluyen. Cf. A. Orbe, *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del ‘Adversus haereses’*, II [Madrid 1987], 340s. Cristo se hizo cabeza del Espíritu *en el hombre* ya que le entregó el Espíritu al hombre, cosa que constituye finalmente al hombre como tal. Por eso, no decimos que Cristo sea cabeza del Espíritu “en sí”, sino que es cabeza, principio o causa de la llegada del Espíritu al hombre para hacerlo pleno y perfecto. Por eso mismo, a continuación, agrega Ireneo que el Espíritu se hace cabeza del hombre, en cuanto principio de vida en el hombre, causa de su plenitud como hombre. A. Orbe, al comentar este pasaje, dice: “Al colocar su Espíritu en el hombre –de modo perfecto y definitivo, en el hombre redivivo y subido al cielo– el Señor (= Verbo) pasó a ser –*en cuanto Hombre*– cabeza (y principio) de Espíritu para los hombres... Cristo es cabeza dinámica de la Iglesia, en virtud del Espíritu que infunde sobre sus miembros, dándoles Vida (*aqua viva*)” (*Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del ‘Adversus haereses’*, II [Madrid 1987], 342).

Espíritu en el hombre, él mismo se hizo cabeza del Espíritu, dando el Espíritu para que el Espíritu sea cabeza del hombre” (AH V,20,2). “El Creador del mundo es verdaderamente el Verbo de Dios. Y éste es el Señor nuestro, que en los últimos tiempos se hizo hombre, aunque existía ya en este mundo, y según su condición invisible da cohesión (116) a todas las cosas que fueron creadas, y está crucificado en la creación entera, porque como Verbo de Dios gobierna y dispone todo. Por eso vino a lo suyo invisiblemente, se hizo carne, y fue colgado en un madero, para recapitular todas las cosas en sí mismo” (AH V,18,3).

Y sobre todo, la recapitulación es (3) el *compendio de las economías de Dios*. En AH III,18,1 leemos: “El Hijo de Dios, ... cuando se encarnó y se hizo hombre, recapituló en sí mismo la larga historia de los hombres, al darnos la salud *en compendio*, para que lo que habíamos perdido en Adán, esto es, haber sido hechos según la imagen y semejanza de Dios, esto lo recibiéramos en Cristo Jesús”. Se ve que Ireneo entiende aquí la recapitulación de Cristo, como el juntar de un modo compendiado, abreviado, resumido, a todos los hombres en sí mismo. Y los resumió a todos en sí mismo, para darles, también de un modo compendiado, la salvación *en él*. De modo que el Verbo, a través de su encarnación, nos ha realizado ya en él la imagen y semejanza con Dios. Otro texto confirma lo dicho: “Porque el Verbo recapituló en sí su propio plasma, Lucas muestra que la genealogía que va desde el nacimiento de nuestro Señor, sin interrupción hasta Adán, tiene 72 generaciones. Lucas vincula el fin con el principio, y expresa

(116) “*Continet*. En griego probablemente κατέχει. Cf. *adv. Haer.* III,11,8. Es término estoico [συνέχεια=*continuatio*], de suma importancia, y denota la cohesión y unión de todas las partes del Kosmos, mediante el σύνδεσμος del Logos” (A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución* [Estudios Valentinianos V] [Roma 1956], 213, nota 1). A. Houssiau afirma: “Ireneo descubre en el misterio del madero o la cruz la unidad de acción demiúrgica del Verbo y de su encarnación; el Verbo fijado a la cruz es aquel que penetra la creación entera; su realza hecha manifiesta a los seres visibles corresponde a su primacía por la razón sobre los seres invisibles. El aspecto invisible del misterio de la cruz, es entonces la penetración demiúrgica del Verbo en la creación universal; por su aspecto visible, el misterio manifiesta a los seres visibles la realza demiúrgica del Verbo” (*La Christologie de Saint Irénée* [Louvain-Gembloux 1955], 109). Cf. Dem 34: “Y como el Verbo mismo Omnipotente de Dios, en su condición invisible, está entre nosotros extendido por todo este universo (visible) y abraza su largura y su anchura y su altura y su hondura –pues por medio del Verbo de Dios fueron dispuestas y gobernadas aquí todas las cosas–, la crucifixión (visible) del Hijo de Dios tuvo también lugar en esas (dimensiones, anticipadas invisiblemente) en la forma de cruz trazada (por él) en el universo. Al hacerse en efecto visible, debió de hacer manifiesta la participación de este universo (sensible) en su crucifixión (invisible), a fin de revelar, merced a su forma visible, su acción (misteriosa y oculta) sobre lo visible, a saber, cómo es él quien ilumina la altura –es decir, lo celeste– y contiene la hondura –las regiones subterráneas– y se extiende a lo largo desde el Oriente hasta el Ocaso y gobierna como piloto la región del Norte y la anchura del Mediodía y convoca de todas partes al conocimiento del Padre a los dispersos”. Para una profundización del tema de la crucifixión de Cristo como manifestación de la acción creadora y cohesionadora (invisible) del Logos en toda la creación, puede verse: A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución* (Estudios Valentinianos V) (Roma 1956), 213-241. También ayudan a comprender la idea dos estudios sobre la imagen del arado en *Adv. haer.* IV,34,4: J. Daniélou, *La charrue symbole de la croix*. (*Irénée, Adv. haer., IV,34,4*): *Recherches de science religieuse* 42 (1954) 193-203; J. Doignon, *La salut par le fer et le bois chez saint Irénée. Notes de philologie et d'exégèse sur Adversus Haereses, IV,34,4*: *Recherches de science religieuse* 43 (1955) 535-544. Con mucha probabilidad Ireneo desarrolla su teología de la “crucifixión” cósmica en respuesta al importante mito gnóstico del ὄρος-σταυρός (cf. A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución* [Estudios Valentinianos V] [Roma 1956], 213).

con esto que el mismo Cristo es el que recapituló en sí mismo todas las naciones que estaban dispersas a partir de Adán, y todas las lenguas y generaciones de hombres, incluido el mismo Adán. De donde, incluso por Pablo, es llamado el mismo Adán: *figura del que había de venir* (Rom 5,14). Porque el Verbo, Creador de todas las cosas, había bosquejado de antemano, para sí mismo, la futura disposición del género humano que asumiría como Hijo de Dios; cuando como Dios, al comienzo, había destinado de antemano al hombre simplemente animal, evidentemente para que sea salvado por el hombre espiritual. Entonces, como preexistiera el que salva, era necesario que el que sería salvado también llegara a existir, para que el que salva tenga sentido” (III,22,3) (117). Según este pasaje, para Ireneo, la encarnación invierte la historia (118). Esta genealogía invertida vincula el fin con el principio, es decir, Cristo con Adán. Pero este vincular es más que un simple unir el fin con el principio en una serie continuada de generaciones, es más bien un *entrelazar* el fin con el principio (119). Todo lo cual significa que la encarnación deja ligados a todos los hombres y a todas las naciones –incluido el mismo Adán– con Cristo. Entonces, por su encarnación, el Verbo ha contraído un vínculo inseparable con todos los hombres. Ahora bien, esta vinculación es de tal manera, que Cristo es el centro de toda la historia humana, en donde Adán –como cabeza de la humanidad– es sólo figura o anuncio del mismo Cristo. Esto, porque fue el Verbo, y no Adán, el que creó todo. Y cuando creó todas las cosas tenía en ‘su mente’ su propia encarnación. De tal manera que el Verbo encarnado es de alguna manera anterior a Adán. Esto se puede afirmar porque el Verbo, al crear a Adán –y en él a todos nosotros–, ya tenía al mismo Adán y a todos nosotros predestinados a ser salvados *en Cristo*, es decir, a alcanzar la plenitud del Espíritu que nos traería él mismo con su encarnación o, lo que es lo mismo, a ser plena imagen y semejanza de Dios. En ese sentido Cristo es anterior a Adán. En la encarnación se da el compendio culminante, esto es, el resumen y cúspide eminente de todas las economías de la salvación del hombre, de tal manera que en Cristo se da ya nuestra plenitud. Toda economía apunta de algún modo a la encarnación, la cual es un compendio, y al mismo tiempo el apogeo de todo, pero de tal manera, que la suerte de ese compendio es también la suerte de toda la realidad recapitulada. Se da una especie de adelanto en la realidad concentrada por la recapitulación, de tal suerte que lo que ocurrió en esa realidad sintetizada y llevada a su ápice, ocurrirá después en toda la realidad que ha sido recapitulada; de donde se puede decir con verdad que ya ha ocurrido en toda ella (120).

(117) Sobre el texto, difícil en algunas partes, cf. P. Nautin, *L'Adversus haereses d'Irénee, livre III. Notes d'exégèse: Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 20 (1953) 185-202, aquí pág. 193-196.

(118) Detalles sobre el tema en R. Polanco, *El concepto de profecía en la teología de san Ireneo* (Madrid 1999), 332-349.

(119) P. Nautin afirma: “*Finem conjungens initio*, se refiere al hecho que Cristo está puesto a la cabeza de la lista. Ireneo no quiere decir que Lucas ha reunido el fin con el principio por una serie continua de generaciones..., sino que él *ha entrelazado* (συνάπτων) el fin con el principio, por un giro de 180° que pone a Cristo a la cabeza de Adán (*L'Adversus haereses d'Irénee, livre III. Notes d'exégèse: Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 20 (1953) 185-202, aquí pág. 194).

(120) A fin de ser exhaustivos hay que decir que también se da una *recapitulación –a contrario– del pecado*. Cf. AH III,18,7. Dado que el salvador iba a destruir el pecado y redimir al hombre –reo de muerte–, era necesario también que se hiciera aquello mismo que era aquel hombre reo de muerte, es decir, se hiciera hombre siervo del pecado y retenido por la muerte (AH III,18,7). El Verbo ha de asumir todas las realidades del hombre, también el plasma bajo el imperio del pecado, para que sea

En síntesis, para el Lugdunense la encarnación, entendida como recapitulación de todas las cosas en Cristo, apunta al núcleo de la discusión con los gnósticos: la posibilidad de relación de Dios con la materia. Para nuestro autor esta relación es posible y, más aún, está dada ya desde la creación, realizada por el Verbo de Dios y, particularmente, por la plasmación del hombre, hecho a imagen y semejanza del mismo Dios y llamado a la comunión con él. Y ha sido llevada a su punto culminante cuando el mismo Hijo de Dios ha asumido la carne, la ha rehecho, se la ha apropiado para siempre y la ha llevado a plenitud en su resurrección, con todo lo cual, la *σάρξ* –toda *σάρξ* en Cristo– se hace capaz de ver a Dios. Se percibe entonces que todo fue creado con vistas a la unión de Dios con la materia, es decir, con vistas al Verbo encarnado y, por eso, con vistas a la divinización de toda carne. De ahí que la recapitulación de todas las cosas en Cristo represente para los hombres su propia salvación, por ser ya la realización *in compendio* de la comunión Dios-carne.

Von Balthasar percibe muy bien la importancia de este pensamiento y descubre en él un elemento central de su concepción del ser. Para él, aquí Ireneo ha desarrollado en categorías bíblico-estéticas una filosofía-teología de la *analogia entis*. La recapitulación es el concepto que expresa esta estructura en categorías estéticas: ver y manifestarse, comienzo y plenitud, creador-artista y plasma (121). La recapitulación es entonces una forma de *analogia entis* concentrada en donde se plenifica la comunión entre Dios y el hombre en toda su paradoxalidad, ya que se basa precisamente en la radical oposición de esencia entre el Creador y la creatura, en donde sin dejar de existir la distinción real entre Creador y creatura, ésta queda superada por el mismo Dios en su Verbo encarnado que hace heredar a su propia carne las cualidades del Espíritu en sí mismo. “Así Cristo crucificado y resucitado es la analogía del ser concreta, ya que él es la medida de toda cercanía y distancia de Dios... Balthasar presenta su tesis de que la recapitulación es la analogía concentrada, la cual nos permite ver la verdad de Dios y de nosotros mismos. Tres son las grandes relaciones análogas que hacen posible esa analogía concentrada

salvado todo el hombre. La manera de asumir la ‘realidad pecadora’, es el asumir la situación del hombre frente al pecado (la enemistad, la guerra y la muerte como su consecuencia). De modo que Cristo asume la ‘realidad pecadora’, asumiendo la carne en la situación de ‘oveja perdida’ sometida a la muerte y asumiendo la guerra del hombre con el pecado (AH III,23,1; IV,40,3; V,21,1; V,23,2). Ambas cosas implican la presencia de la cruz en la vida del Señor y se encierran en la clásica frase que gusta de repetir a Ireneo: “Realizó la recapitulación de la desobediencia que ocurrió en el árbol, por medio de la otra obediencia que ocurrió en el árbol” (AH V,19,1). En otras palabras, Cristo recapitula en sí mismo también ‘la realidad pecadora’, restituyendo lo más perfectamente posible las circunstancias del pecado de Adán, para que él, puesto en esa misma situación, responda con fidelidad a lo que Adán había respondido con infidelidad. Esto es lo que A. Orbe ha llamado “la recapitulación ‘a contrario’ ” (*Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del ‘Adversus haereses’*, II [Madrid 1987], 257). Ireneo desarrolla esta concepción también a partir del paralelo Adán-Cristo, pero resaltando ahora su complemento que es Eva-María. Lo encontramos fundamentalmente en tres pasajes: AH V,19,1; III,22,4-23,1; Dem 33. La virgen María se transforma en la abogada de la virgen Eva porque puesta en las mismas circunstancias y siendo de igual condición, destruye el mal acto inicial, es decir, responde con obediencia y contrarresta así la desobediencia de la primera mujer, al hacer ‘recircular’ la historia y desatar así con su obediencia todo lo que la desobediencia de Eva había atado.

- (121) Cf. *Gloria* II, 46-56 (=H II/1, 45-55). Esta es la conclusión del trabajo ya citado de K. Tortorelli, *Some Notes on the Interpretation of St. Irenaeus in the Works of Hans Urs von Balthasar*: *Studia Patristica* 23 (1989) 284-288, aquí pág. 288.

que es la Recapitulación: aprehensible-inaprehensible, creado-increado y comienzo-cumplimiento” (122). Todo esto lo desarrolla explícitamente en la *Teodramática* III (123) cuando habla de la *analogia entis* cristológica (124).

Pero hay más. La recapitulación ocurre en el tiempo-historia, es decir, se desarrolla dentro de las economías y arte de Dios –el Artífice– y, por lo tanto, en una ‘forma bella’, expresión de la belleza de Dios (125). La recapitulación es “el momento modelador del mundo y de su historia en general” (126), pero es el momento articulador “no sólo del mundo, para lo cual le hubiera bastado [a Ireneo] el concepto filosófico de la unidad trascendental, del *hen* y del *nous* (logos), como lo hicieron luego los alejandrinos y Agustín, sino explícitamente de la extensión temporal e histórica, cuyo sentido no puede dimanar de una unidad meramente supratemporal, pues requiere una fuerza que inhabite el flujo temporal y confiera a la corriente sentido y dirección, fin y consistencia... El tiempo mismo adquiere validez ante lo eterno mediante la recapitulación” (127).

Esta *recapitulación* realizada por Cristo –precisamente por ser histórico-temporal– tiene “la dimensión del comienzo y del perfeccionamiento ejecutivo, de lo incoativo y de lo perfectivo” (128), es decir, la relación entre el momento recapitulativo en Cristo y el resto de toda la historia –en ambos sentidos– es de tal manera, “que lo que es cumplimiento abre en sí mismo a lo que comienza el espacio para su plenificación” (129). En palabras de Ireneo, es el ofrecimiento de la salvación *in compendio* (AH III,18,1). “Por eso, todo punto del tiempo, incluido el que corre al cumplimiento, adquiere una plenitud que está en consonancia con su *kairos* particular. En cuanto cada uno realiza en su puesto la voluntad histórico-salvífica de Dios, toma parte en el cumplimiento acabado, tanto si le precede como si le sigue” (130). El misterio de la economía salvífica y el misterio del ser suponen esencialmente el tiempo (131).

(122) K. Tortorelli, *Some Notes on the Interpretation of St. Irenaeus in the Works of Hans Urs von Balthasar*: *Studia Patristica* 23 (1989) 284-288, aquí pág. 287.

(123) Pág. 205-212 (=TD II/2 202-210).

(124) Cf. nota 16.

(125) “Si pues eres obra de Dios (*opera Dei*), aguarda la mano de tu Artífice (*manum artificis tui*), que todo lo hace oportunamente; oportunamente, por cuanto mira a ti sometido a la acción (de Dios). Preséntale tu corazón blando y maleable y conserva la figura con que te modeló al Artífice (*figuram qua te figuravit artifex*), manteniéndote húmedo, no vayas a perder, endurecido, las huellas de sus dedos. Guardando empero la trabazón, subirás a lo perfecto; pues el arte de Dios esconderá el barro que hay (naturalmente) en ti. La mano de él modeló en ti la sustancia... (y te dio) su arte y vida” (AH IV,39,2).

(126) *Gloria* II, 52 (=H II/1, 51s).

(127) *Gloria* II, 52 (=H II/1, 52).

(128) *Gloria* II, 53 (=H II/1, 52).

(129) *Gloria* II, 53 (=H II/1, 52).

(130) *Gloria* II, 67 (=H II/1, 67). Afirma K. Tortorelli: “Dios y la creación están unidos en la doctrina de la *analogia entis*, en la doctrina de la forma como la unidad de la superficie visible y la profundidad invisible, y en la recapitulación ireneana como la específica unidad de la forma teológica... Me parece que la noción de forma teológica con su poder unificador es similar a la noción teodramática de totalidad que es plena en cada momento histórico presente” (*Balthasar and the Theodramatic Interpretation of St Irenaeus*: *The Downside Review* 111 [1993] 117-126, aquí pág. 122).

(131) “Por consiguiente, quien desde el punto de vista platónico-gnóstico escinde el ser en una parte pasajera, que vanamente se disuelve en el tiempo, y en otra atemporal, única que tiene valor, anula y subvierte hasta la raíz el misterio del sentido del ser y, al mismo tiempo, el misterio de la economía

Y puede ser una salvación “en la concentración (*in der Zusammenballung*)” (132) porque el Recapitulador asume en sí toda la realidad, es decir, al hombre (=Adán) “con toda su genuina corporeidad” (133) y así “en sí mismo ofrece el espacio a todo lo que empieza para darle allí su propia plenitud al asumirlo en sí” (134). Cristo atrae todo hacia sí y en su “virtualidad inclusiva se decide todo” (135). Todas las acciones de Cristo tienen esta capacidad comprensiva, porque –al decir de Ireneo– el Verbo, como Dios que es, tiene el principado sobre lo celeste y, como hombre, adquirió el principado sobre lo terrestre (136). “Cristo es las dos cosas: el fruto del largo desarrollo orgánico del tiempo universal y el que desciende con toda libertad y en línea vertical (AH IV,4,1-3). Como fruto del mundo y como fruto del Padre ha reunificado cielos y tierra, el Espíritu con el hombre (AH V,20,2)” (137). En fin de cuentas, la *recapitulación* posee esta fuerza inclusiva porque se conservan los polos en diálogo: Dios y el hombre (138). Cristo es genuino en su divinidad y genuino en su

salvífica y del cuerpo místico de Cristo” (*Gloria* II, 67 [=H II/1, 67]). “En cuanto forma, lo bello puede ser captado materialmente e incluso calculado como relación numérica, como armonía y ley del ser... Ciertamente la forma no sería bella si no fuese fundamentalmente anuncio y manifestación de una profundidad y de una plenitud que, considerada en sí misma de un modo abstracto, resulta inaprehensible e invisible. Así se manifiesta el alma en el cuerpo en diferentes grados de relación... Así se manifiesta (veladamente) el espíritu en la historia. Así aparece Dios de un modo más oculto todavía, pues es infinitamente libre y trascendente al mundo, en su creación y en su orden salvífico... La forma que se manifiesta sólo es bella porque la complacencia que provoca se funda en que la verdad y la bondad profundas de la realidad se nos revela como algo infinita e inagotablemente valioso y fascinante. En cuanto revelación de la profundidad, su manifestación es, a la vez y de un modo inseparable, dos cosas: presencia real de la profundidad, del todo, y referencia real, más allá de sí misma, a esta profundidad... Nosotros ‘vemos’ la forma, pero cuando la vemos realmente, es decir, cuando no sólo contemplamos la forma separada sino la profundidad que en ella se manifiesta, la vemos como esplendor, como gloria del ser. Al contemplar esta profundidad, somos ‘cautivados’ y ‘arebatados’ por ella, pero (en tanto se trata de lo bello) no de manera que dejemos detrás de nosotros la forma (horizontal) para sumergirnos (verticalmente) en la desnuda profundidad” (*Gloria* I, 110-111 [=H I, 111-112]). Afirma R. Luciani: “La belleza, comprendida dentro de esta relación de forma y luz, puede ser considerada como un auténtico trascendental. Si la luz (*lumen*) indicaba la belleza del ser en su profundidad, ahora la forma (*Gestalt*) señalará la belleza del ente en su aparecer (ontológico) y expresarse (lingüístico). El padre puede atraer hacia sí a su hijo con su manera de comportarse, o también puede alejarlo de él, en la medida en que ejerce bellamente una paternidad fundada sobre los valores de la verdad y del bien que constituyen como auténtica su forma de vida” (*El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria* [Roma 2002], 333).

(132) *Gloria* II, 53 (=H II/1, 53).

(133) *Gloria* II, 54 (=H II/1, 53).

(134) *Gloria* II, 53 (=H II/1, 53).

(135) *Gloria* II, 54 (=H II/1, 53).

(136) Cf. AH III,16,6; V,18,3.

(137) *Gloria* II,67 (=H II/1, 67).

(138) “Lo mismo que siempre tenemos que referimos al fenómeno de la polaridad para interpretar al ser finito, es muy inapropiado para su interpretación el esquema mental de una combinación, de una ‘composición’ metafísica de diferentes partes y elementos. Polaridad quiere decir estricto entrecruzamiento de los polos en tensión. En ninguna parte debería ser esto más evidente que en la polaridad del ser finito entre esencia y existencia. La conexión es allí tan estrecha que constituye en su unidad insondable el misterio del ser creado, y que se frustra todo intento de esclarecer un polo como si fuera la sede del misterio a fin de incautarse del otro como si fuera la esfera de lo no misterioso... Cada polo tiene en sí mismo un aspecto de conceptualidad que, no obstante y al mismo tiempo, señala al otro, más allá de sí, como lo inconcebible. En este recíproco presuponerse de esencia y

humanidad, cuyo signo preclaro es su nacimiento virginal (139). El nacimiento virginal muestra “el carácter excepcional del recapitulador Cristo. El hecho de que Cristo naciera de la virgen, y no simplemente de la arcilla virginal como Adán, muestra su rango divino, porque es el signo distintivo de su nacimiento eterno del Padre (AH III,19,2)” (140)... y muestra su genuina humanidad: “en cuanto hombre, adquirió mediante María no sólo la carne y la sangre de Adán en toda su integridad, sino también su modo arquetípico de origen” (141). Con esto se muestra “todo el arte del Padre (AH III,23,1; V,15,2)” (142) y se ve con claridad “que Cristo en conclusión lo dirige todo, pues, portador de la salvación, lo asume todo en sí; que unifica en el hombre cielos y tierra, por haberlos anteriormente recapitulado en sí; y que abarca todo el orden salvífico y, por ende, todo” (143). “Todo depende, pues, de la disposición Dios-hombre (Dem 39), de la íntima unión del Espíritu divino con su carne (Dem 41). Depende de la carne. Si la carne no hubiera tenido que ser salvada, la Palabra de Dios no se habría hecho en modo alguno carne (AH V,14,1), y la carne es realmente salvada sólo mediante la carne (AH V,14,3-4)” (144).

Von Balthasar concluye entonces que la ‘forma’ de la recapitulación muestra al mismo tiempo el fondo del arte de Dios: En Cristo se ha superado –manteniéndose– la distancia entre Creador y creatura (145). Ireneo –en sintonía con la teología

existencia se aclara cada vez el misterio del ser único que siempre se devela en su ser esencial y en su ser existente a fin de mostrarse siempre en esta revelación como lo encubierto que excede cada una de sus revelaciones. Un pensamiento que no se estremezca ante el permanente misterio del ser, ante este mar de la verdad que por esencia no puede agotarse, no se ha comprendido nunca ni a sí mismo ni a su objeto. El ser en su totalidad tiene la constante propiedad de ser siempre más que lo que se ha comprendido de él. Tiene esta propiedad porque posee la aún más misteriosa propiedad de ser siempre más que sí mismo... En cuanto ser creado no es infinito y, sin embargo, en cuanto ser finito, nunca es tan inaprehensible que no se pueda comprender ya nada más de él. A lo largo de su camino se ha mantenido con la gracia de su infinito Creador, de participar en la inagotabilidad de su origen” (*Teológica I*, 104-106 [=TL I, 110-113]). Cf. R. Luciani, *El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria* (Roma 2002), 483-488; G. Marchesi, *La cristología trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza* (Brescia 1997), 246-251.

(139) Balthasar ve en estos pasajes del Libro III de AH, “el auténtico natalicio de la mariología, que Ireneo mantiene totalmente en su pura función cristológica” (*Gloria II*, 54s [=H II/1, 54]). Sobre la mariología de Ireneo puede consultarse R. Polanco, *La mariología de Sant’ Ireneo: Theotokos 9* (2001) 359-400.

(140) *Gloria II*, 55 (=H II/1, 54).

(141) *Gloria II*, 55 (=H II/1, 54s).

(142) *Gloria II*, 55 (=H II/1, 55).

(143) *Gloria II*, 55s (=H II/1, 55).

(144) *Gloria II*, 68 (=H II/1, 68).

(145) Cf. *Gloria II*, 56 (=H II/1, 55). Este es el fondo y la estructura de todo el pensamiento de von Balthasar, y en particular de su *Trilogía*. Lo vemos expresado por él mismo en una conferencia tenida, poco antes de morir, en Madrid, el 10 de mayo de 1988: “Trataré ahora de recoger *in a nutshell*... mis numerosos fragmentos... El hombre existe como un ser limitado en un mundo limitado, pero su razón está abierta al ilimitado, a todo el ser... yo soy, pero podría también no ser... los seres son limitados, el ser no. Este alejamiento, ‘la distinción real’ de santo Tomás, es la fuente de todo pensamiento religioso y filosófico de la humanidad... Es necesario partir de un dualismo invencible: lo finito no es el infinito... ninguna filosofía podrá jamás dar una respuesta satisfactoria a esta cuestión... la filosofía puede tener una respuesta auténtica sólo del ser mismo en cuanto se le revela ¿El hombre será capaz de acoger esta revelación?... la razón humana debe estar abierta al infinito.

del Nuevo Testamento— comprende la encarnación como “cumplimiento que trasciende de todas las promesas” (146) porque trae la novedad absoluta, Jesucristo que unifica todo: “al venir *él mismo*, que había sido anunciado, trajo consigo toda novedad” (AH IV,34,1) (147). Jesús, a manera de síntesis de lo esperado, cumple las promesas; y sin embargo, la síntesis perturba los elementos sintéticos y traslada el centro “más allá de cualquier medida alcanzable o esperable” (148), de tal manera que el punto central de síntesis se convierte en una luz totalmente inesperada, es un don totalmente gratuito, es *Él mismo* el que viene. Nuevamente aparece con fuerza el tema de la *analogia entis* cristológica, en su dimensión de “superación” de una simple teología negativa (149).

Cristo, el Verbo encarnado, es “el explicador de Dios tal y como éste es en sí, devela en su propia visibilidad al Dios invisible, pero al mismo tiempo mantiene su invisibilidad paterna” (150). La experiencia bíblica muestra que el Dios esencialmente invisible “aparece sin intermediarios en la visibilidad de la criatura y puede ser encontrado y experimentado de un modo plenamente humano a través de esa forma elegida y revestida por él mismo” (151). La percepción del Dios no-perceptible, se

Aquí interviene mi pensamiento fundamental... nuestra filosofía será esencialmente una metaantropología... poniendo la cuestión del ser y de la esencia del hombre... Pero el hombre sólo existe en diálogo con su prójimo... en este encuentro se le abre el horizonte de todo el ser infinito... La epifanía del ser tiene sentido solamente si en la manifestación captamos la esencia de aquello que se deja ver, la realidad en sí... Esto no excluye que nosotros captamos la esencia sólo a través de su manifestación y no en sí misma (S. Tomás). Uno, bueno, verdadero, bello son las propiedades trascendentales del ser... Si hay una distancia insuperable entre Dios y creatura, y si hay una analogía entre ellos que no se deja reducir a ninguna forma de identidad, entonces debe haber también una analogía de los trascendentales, entre aquellos de la creatura y aquellos de Dios... Dos conclusiones: el hombre existe sólo a través del diálogo intrahumano, por el lenguaje... Por qué entonces no dejar hablar precisamente al ser?... La creatura limitada participará sólo en parte, fragmentariamente de los trascendentales... Un ser *aparece*, tiene lugar una epifanía: es aquello bello y nos hace felices. Apareciendo se dona: es bueno. Y donándose *se expresa*, se revela: es verdadero (en sí y en el otro a quien se revela)... ¿Por qué Dios ha creado un mundo del cual, como Dios, no tiene necesidad?... Porque es amor y el amor presupone a uno, a otro y su unidad. Y si en Dios debe estar el otro, la Palabra, el Hijo, entonces la alteridad de la creación no es caída, abajamiento, sino una imagen de Dios, sin ser ella misma Dios. Y porque el Hijo es el icono eterno del Padre, podrá asumir en sí, sin contradicción, la imagen representada por la creatura; purificarla, sin eliminarla... introducirla en la *communio* de la vida divina” (H. Balthasar, *La mia opera ad Epilogo* [Milano 1994], 87-91). Cf. un buen comentario del texto en A. Scola, *Hans Urs von Balthasar: Uno stile teologico* (Milano 1991), 29-45.

(146) *Gloria* VII, 89 (=H III/2/ii, 95).

(147) *Quid igitur novi Dominus attulit veniens? Cognoscite quoniam omnem novitatem attulit semetipsum afferens, qui fuerat annuntiatius.*

(148) *Gloria* VII, 76 (=H III/2/ii, 79).

(149) “La experiencia estética es la unidad de la suprema concreción posible de la forma individual y de la máxima universalidad de su significado o de la epifanía del misterio del ser en ella. La más densa experiencia extracristiana liga además esta epifanía al lugar y al tiempo, a un *kairos*, a un acontecimiento, en el que, al manifestarse Cristo, lo divino se acercó a los hombres y se reveló a ellos... La encarnación del Hijo *es* la patentización del amor del Padre, más aún, de Dios en su totalidad... Por consiguiente, la forma misma en carne y sangre es, en cuanto tal, la luz pura y efusiva del amor divino. *Species* y *lumen* coinciden en Cristo en cuanto amor personal manifestado” (*Gloria* I, 213-214 [=H I, 225-226]).

(150) *Teológica* II, 69 (=TL II, 63).

(151) *Gloria* I, 269 (=H I, 290).

hace perceptible donde Dios se hace mundo. “Esto es el *admirabile commercium* y *connubium*” tan caro a Ireneo (152). “La encarnación es el *eschaton*, y es insuperable”; y en su paradoja “con la simultaneidad que expresa sigue siendo el *summum* de la revelación” (153). Y concluye Balthasar: “Aquí sólo cabe recurrir al símil estético. La forma (*Gestalt*) es siempre, de un modo insuperable, el lugar de la teofanía de los dioses... La visibilidad del Padre en el Hijo (transfigurado) es para el hombre (transfigurado) tan poco ‘indirecta’ como (en el plano filosófico) la visión del ser en el ente. Ver el ser en otro lugar, verlo *como* un ente, estaría en contradicción con la esencia misma del conocimiento” (154).

Para von Balthasar, “nadie ha formulado esta paradoja más claramente que Ireneo en sus conocidas frases” (155), algunas de las cuales ya hemos mencionado: “Según su grandeza no es posible conocer a Dios... En cambio, según su amor... los que lo obedecen, siempre aprenden que Dios es así de grande” (AH IV,20,1) (156). Igualmente esta otra celeberrima frase: “Mediante el propio Verbo hecho visible y palpable manifestábase el Padre; y aunque no todos creían por igual en él, todos vieron en el Hijo al Padre: pues el Padre es *lo invisible del Hijo*, como el Hijo es *lo visible del Padre*... Todos, por cierto, veían e invocaban al Hijo y al Padre, más no todos creían” (AH IV,6,6) (157). Estas frases, claves en el pensamiento antigónstico del Obispo de Lyon, ‘hacen comprender el hecho de que la revelación es verdaderamente *revelación*, pero al mismo tiempo eso no puede significar una pura y simple exposición, aun cuando no lo sea sino parcialmente. Sino que la revelación, en el conocimiento de una verdad, no anulará jamás su carácter misterioso. El misterio no es algo más allá de la verdad, sino su propiedad permanente e inmanente. El

(152) *Gloria* I, 270 (=H I, 291).

(153) *Gloria* I, 270 (=H I, 291).

(154) *Gloria* I, 270 (=H I, 291). Cf. También *Gloria* II, 49 (=H II/1, 48). R. Luciani afirma: “A partir de su misión (económica) conocemos su procedencia divina (inmanente). De modo que su misión no pudo haber sido dada en un momento posterior, sino que desde el principio se sabe idéntico con ella. Este dato marcará la forma de la cristología trinitaria balthasariana, que entiende a la misión del Hijo como la forma económica de su procesión, lo que implica que las categorías de procesión y misión han de entenderse en su mutua reciprocidad, sea de la *missio* a la *processio* (que desvela el misterio de la generación), como de la *processio* a la *missio* (que hace posible el misterio de la encarnación). Y esta circularidad constituye a Jesucristo como la figura (*Gestalt*) y el centro de la revelación. Él es la verdad de Dios Padre que se nos desvela en su propia persona mediante el Espíritu. Él es la figura visible del amor del Padre. Él es lo invisible que hace visible el inconcebible amor del Padre” (*El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria* [Roma 2002], 484). Cf. también G. Marchesi, *La cristología trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza* (Brescia 1997), 191-211.

(155) *Teológica* II, 69 (=TL II, 63).

(156) Cf. E. Falque, *Hans Urs von Balthasar lecteur d'Irénéus ou «La chair retrouvée»*: Nouvelle revue théologique 115 (1993) 683-698, aquí pág. 691.

(157) Puede verse todavía AH IV,20,4: “[Dios] ignoto por su grandeza para todas sus criaturas... se da siempre a conocer, por amor, mediante aquel por quien hizo todas las cosas. Este es su Verbo, nuestro Señor Jesucristo, que en los tiempos novísimos se hizo hombre entre los hombres para juntar el fin con el principio, esto es el hombre con Dios”. También AH IV,20,7; II,13,4. Cf. A. Orbe, *Teología de San Ireneo IV. Traducción y Comentario del Libro IV del “Adversus haereses”* (Madrid 1996), 49. 282s; *Gloria* I, 270 (=H I, 291); *Teodramática* V, 396-397, nota 17 (=TD IV, 373, Fussnote 17); *Teológica* II, 70 (=TL II, 63-64).

conocimiento pone a la luz precisamente el carácter misterioso del misterio' (158). En la Palabra de Dios encarnada siguen inhabitando infinitos ámbitos de silencio. "Un Dios decible hasta el final con palabras (¡y acciones!) finitas ya no sería Dios... pero tampoco sería ya nuestro Dios, sino un ídolo, un Dios que no se quisiera entregar hasta ese final y ese extremo, sino que retuviera para sí un trozo de sí mismo y nos lo ocultara" (159).

Esta paradoja, manifestada en su ápice en el Verbo encarnado, nos abre ahora al Espíritu Santo en la economía de la salvación. Si el Verbo encarnado es la autoexpresión divina que como hombre es el exegeta del Padre, "el contenido en apariencia finito de su expresión..., y con ello los ámbitos de silencio que permanecen en ella, siguen confiados a una hermenéutica del Espíritu Santo que continúa de forma interminable dentro de la historia de la Iglesia; mediante dicha hermenéutica, lo en apariencia silenciado que se encuentra dentro de lo dicho puede disponerse en palabras siempre nuevas..." (160), sin llegar con ello a acabar jamás la *major dissimilitudo* de Dios. Esto nos introduce en un último aspecto de la *salus in compendio*: el arte de Dios como obra del Espíritu en la carne a través del tiempo.

Para Balthasar –leyendo a Ireneo– la belleza cósmica, que pregona el arte del creador se percibe precisamente a partir del misterio de la *recapitulación*. Es decir, la esencia del arte divino está en "su dimensión temporal y su contenido esencial en el tiempo" (161). Dios crea mediante su Logos, y de Dios procede la substancia, el modelo y la forma de las cosas creadas, en donde el punto central de la creación es el hombre (162). El hombre ha sido creado "como receptáculo de la acción de Dios" (AH III,20,2), de modo que "el hombre que guarda en sí el arte de Dios y dócilmente se le brinda, glorifica al artífice, y el artífice se glorifica en su obra" (163). "El concepto central de *gloria* brota aquí como glorificación recíproca de Dios y el hombre" (164). Por eso la gloria del (=que recibe el) hombre es perseverar en la sumisión a Dios (AH IV,14,1). La vida cristiana y su mérito consiste en el paciente estar ante Dios, ante *su* obra en nosotros (165), para que la gloria de Dios, esto es la irradiación absolutamente libre y fascinante de la soberanía de Dios, brille en el hombre, en cada ser humano, en su carne; una gloria que manifiesta una belleza que arroba a quien la percibe (166).

Esto implica una economía temporal "que es revelación recíproca de Dios y hombre a condición de que se despliegue en arte de Dios" (167). Es la teología del *aptum tempus* (168). Dios lleva tranquilamente (*paulatim*) las economías trinitarias de la salvación (AH IV,38,3). Y esto responde a la condición del hombre creado

(158) *Teológica* II, 70 (=TL II, 63-64).

(159) *Teológica* II, 269 (=TL II, 254).

(160) *Teológica* II, 269 (=TL II, 254).

(161) *Gloria* II, 70 (=H II/1, 70).

(162) Cf. AH IV,20,1.

(163) *Gloria* II, 74 (=H II/1, 74).

(164) *Gloria* II, 74 (=H II/1, 74).

(165) Cf. *Gloria* II, 75s (=H II/1, 75s).

(166) Cf. A. Scola, *Hans Urs von Balthasar: Uno stile teologico* (Milano 1991), 13.

(167) *Gloria* II, 76 (=H II/1, 76).

(168) Cf. *Gloria* II, 76-80 (=H II/1, 76-81).

niño (AH IV,38,1), necesitado de la experiencia (AH IV,39,1) (169) y del habituarse paulatinamente a portar el Espíritu de Dios (AH III,17,1). Necesita tiempo porque es carne creada, pero está llamado a poseer las cualidades del Espíritu en su carne: magnífica ocasión para mostrar todo el arte y poder de Dios (AH V,9,3). “Pero en una duración todo debe llegar a tiempo debido” (170), nada en Dios es inoportuno (AH III,16,7), todo tiene su *kairos* justo. La unidad y el *aptum tempus* está en el Dios único que se ocupa de la economía única que va desde Adán hasta el ‘hombre auténtico’ que es Jesucristo. Pero “siendo Cristo el fin de todo el desarrollo, debe estar ya necesariamente en el principio” (171) (AH IV,12,4). Cristo, entonces, al recapitular todas las cosas en su existencia propia, condensándolas y exaltando su significado (Dem 37), da a esa hora el carácter de plenitud de los tiempos (AH III,17,4), en donde “se cumple también de consuno toda la naturaleza humana y mundana, porque la Palabra es ahora carne (AH IV,13,1). Y se cumple no sólo en el hombre único que es Cristo, sino en todos los corazones que mediante Cristo, son realmente transformados” (172) (Dem 94). Es la salvación *in compendio* porque es una maduración hacia lo perfecto, pero a la vez es un retorno a la madurez de la condición inicial, no como retroceso a la condición adámica, sino para que –en expresión de Novalis– lleguemos a ser “niño sintético” (173): la creación en su plenitud; inicio y fin unidos en su plenitud condensada. Esto es posible porque el Espíritu, en la carne de Cristo se ha habituado a vivir en la carne y a dotar de sus cualidades a esta carne creada por las manos del Padre.

Es la *analogia entis* cristológica de von Balthasar, expresada ahora en el ‘*soli Deo gloria*’ que expresa la totalidad, “pero añadiendo que la gracia de Dios se glorifica en su creación y revelación” (174). Porque Dios no necesita del hombre y el hombre sí necesita de la gloria de Dios, y porque “la gloria del hombre es Dios” (AH III,20,2); “precisamente por ello ‘la vida del hombre’, llevado a la plena libertad, ‘es la gloria de Dios’ (AH IV,20,7). Punto de partida para la contemplación de la totalidad (cada vez mayor) es por consiguiente la relación originaria entre Dios y mundo (hombre) que deja a Dios, en cuanto creador y libertador (en su autocomunicación), la libertad de hacer seres creados libres que existan por sí, ante sí, para sí y en sí” (175). “La posibilidad de una diferencia entre Dios –que ‘es todo’ (Sir 43,27) y por ello no necesita de nada– y un mundo de seres finitos y necesitados de Dios se mantiene como el misterio indeducible, frente al cual no hay alternativa ‘más grande’. Puede ser deducido tan sólo de la libertad infinita de Dios que *en* la existencia (no necesariamente *gracias* a la existencia) de lo no divino se demuestra como el inalcanzable cada-vez-mayor” (176). Esta es la condición de posibilidad de una teodramática.

(169) “La contribución particular del *Teo-drama* al estudio de Ireneo descansa en su descripción de su comprensión de la libertad” (K. Tortorelli, *Balthasar and the Theodramatic Interpretation of St Irenaeus: The Downside Review* 111 [1993] 117-126, aquí pág. 123).

(170) *Gloria* II, 81 (=H II/1, 81).

(171) *Gloria* II, 82 (=H II/1, 82).

(172) *Gloria* II, 85 (=H II/1, 86).

(173) *Gloria* II, 86 (=H II/1, 86).

(174) *Teodramática* II, 109 (=TD II/1, 106).

(175) *Teodramática* II, 109 (=TD II/1, 106).

(176) *Teodramática* II, 110 (=TD II/1, 106).

Y es la condición de posibilidad del ser creado. La criatura conoce su ser creatural, siempre condicionado, y de allí deduce su fundamento originario. Pero aun cuando le sea concedido un conocimiento y participación nueva en el cada-vez-mayor, con tanta mayor fuerza brillará en su vida-historia (=forma) la libertad del Creador que hace imposible “toda transformación del don recibido en posesión propia” (177). El hombre (=ser creado) es siempre don recibido en el tiempo. La teología de Ireneo le ha servido a von Balthasar como un ejemplo del “principio de totalidad de la hermenéutica teodramática. En el hecho central de la encarnación de la Palabra se consuma para ella lo máximo posible que puede acontecer: la glorificación total de Dios y del hombre en Dios (AH IV,17,6)” (178). Ireneo y Balthasar ahora coinciden: *Gloria enim Dei uiuens homo, uita autem hominis uisio Dei* (AH IV,20,7). La vida (=historia, forma) del hombre expresa la gloria de Dios (=la revela), porque Dios glorifica (=transfigura) al hombre que se deja glorificar (179).

3. PALABRAS CONCLUSIVAS

Al concluir estas reflexiones, hagamos un breve resumen de los resultados obtenidos en la lectura balthasariana de Ireneo. Es claro que von Balthasar ve en los gnósticos un ataque al ser mismo y en Ireneo la respuesta precisa que acabó con el gnosticismo definitivamente: la *recapitulación* de todas las cosas en Cristo. De modo que si un eje fundamental –si no el principal– del pensamiento del teólogo de Basilea es la *analogia entis* cristológica, como *analogia entis* concreta –en cuanto respuesta a la cuestión del ser–, no es de extrañar que vea en Ireneo una figura de relevancia y se encuentren en el pensamiento de ambos autores poderosas coincidencias.

En esto Balthasar concuerda absolutamente con Ireneo, lo interpreta perfectamente bien, y ciertamente no fuerza su pensamiento cuando saca nuevas conclusiones a partir de la riqueza teológica del Lugdunense y de las muchas otras fuentes de pensamiento de Balthasar, en admirable síntesis (180). Tanto para Ireneo como para el de Basilea, el problema o cuestión fundamental radica en la separación, diferenciación o incluso oposición entre Dios y la criatura. Para Ireneo, en cuanto los gnósticos no permitían una *analogia entis* y recurrían a la tesis de una “caída” para comprender la realidad creada, la que al final no es sino una “degradación” de la realidad divina; para Balthasar, en cuanto problema-explicación de la cuestión antropológica fundamental: la criatura existe pero podría no existir, es decir, por qué existimos en vez de no existir. Y la respuesta de ambos es idéntica: la solución sólo puede venir de la aceptación y acogida del Verbo encarnado, que es además “creador”.

(177) *Teodramática* II, 110 (=TD II/1, 107).

(178) *Teodramática* II, 138 (=TD II/1, 134).

(179) Cf. K. Mongrain, *The Systematic Thought of Hans Urs von Balthasar: An Irenaean Retrieval* (New York 2002), 51.

(180) Me parece, por eso, excesiva la afirmación de K. Mongrain (*The Systematic Thought of Hans Urs Von Balthasar: An Irenaean Retrieval* [New York 2002]) que “von Balthasar piensa que su teología es Ireneana. En otras palabras, él conscientemente identifica el pensamiento de Ireneo como la más pura expresión del consenso patristico y construye la teología de su Trilogía, alrededor de ella” (pág. 16). Cf. *Ibid.*, 9-10. 16-17.

Pienso que Ireneo ayuda a Balthasar con su cristología de manera relevante. Precisamente porque en sus escritos Ireneo aparece *—ante litteram—* como contrario a la filosofía. Sin embargo, es sólo contrario a las especulaciones gnósticas que intentan comprender a Dios sin aceptar que el Verbo se hizo carne. Por el contrario, su reflexión teológica —es decir, que parte de la revelación— es igualmente filosófica; es más, es la única posible filosofía que puede dar luces sobre el problema de la creación, de lo creado, de la cuestión del ser. Entonces cuando Ireneo habla de la *recapitulación* y del *acostumbramiento*, está hablando de la *analogía entis* y reflexionando sobre el tiempo y devenir propio del ser creado; en otras palabras, está pensando el problema del ser desde Dios (=desde su revelación). En esto —pienso— que von Balthasar —consciente o inconscientemente—, siguiendo a Ireneo, no hace sino retomar un modo de hacer filosofía-teología “pre-moderna”: El tema del ser no puede ser visto sino desde Dios.

De una manera menos explícita, nuestros autores coinciden igualmente en la reflexión sobre la *forma* como expresión de la gloria de Dios. Ireneo acentúa fuertemente la identidad hombre=carne. Y por lo tanto la necesaria glorificación de la carne para que el ser humano reciba una salvación real, es decir, salvación para el hombre en su completud, en fin para el hombre. Y concluye con la afirmación de la unión carne-Espíritu que le da a la carne las cualidades del Espíritu. Esto que en Ireneo mira a la *salus hominis*, lo asume Balthasar como modo —el único modo posible— de revelación, de manifestación de Dios en la carne y solamente a través de la carne. Asumiendo un término que es de Goethe, pero una teología que hunde sus raíces en el Antiguo y Nuevo Testamento, lee a Ireneo adecuadamente, aunque desde otro punto de vista, lo que en definitiva no son sino dos caras de una misma moneda: revelación es salvación y *viceversa*. Aquí, una vez más, todo se reduce y se realiza *in compendio* en el Verbo encarnado: revelación y salvación como un todo único, ya realizado para todos nosotros en Cristo.

A esto se une el concepto de *Gestalt*, entendido como “irradiación”. Aquí Balthasar muestra toda su genialidad en la lectura de Ireneo. Sin forzar al Lugdunense, lee *Gestalt* en donde éste dice *dispositio-οἰκονομία*: la historia, el tiempo, la maduración, la paciencia de Dios con el hombre-niño son la *forma* en donde y a través de la cual se revela el verdadero rostro de Dios-amor. Incluso la muerte del hombre es *forma* expresiva del amor de Dios: le permite a Dios dar al hombre una nueva vida, vida ya no sometida al pecado y la muerte. Otra vez nos encontramos frente a la concreción *in compendio* cristológica: la carne resucitada de Cristo, al final de su devenir histórico, ha alcanzado la forma plena (=manifestación plena de la luz paterna) y, en ella, la carne de todos nosotros.

Con todo, en un punto importante sí se diferencia Balthasar de Ireneo, más allá de la obvia distancia de 18 siglos que los separa. Es en el tema de la cruz. Ireneo lo trata, pero dentro del tema más amplio de la encarnación-recapitulación y de las economías como un todo. Se puede decir que para el Lugdunense la encarnación es la salvación, la cual se da históricamente, es decir, en un desarrollo dinámico que incluye la cruz (que es simplemente la recapitulación *a contrario* de toda desobediencia y muerte). La cruz es parte de la encarnación, en cuanto es parte del devenir histórico del encarnado que asume toda la realidad humana, incluyendo el sufrimiento y la muerte como acto de obediencia amorosa y reparadora. No es el centro primero de su reflexión, aunque sí afirma que la obediencia del Hijo y su amor expresado en la cruz reflejan la verdad

más profunda del Hijo (=Dios) y del hombre: amor y obediencia totales al Padre. En esto es claro que Balthasar tiene una reflexión mucho más acabada sobre la pasión. La cruz llega a ser un tema centralísimo en su teología, y particularmente en su cristología. Es ya clásica su teología de “los tres días”. Dios se revela de manera culminante en la forma del muerto en la cruz.

Finalmente hay que decir que las coincidencias de ambos no son sobre aspectos secundarios o complementarios de sus respectivas teologías, sino de su punto de vista formal, de su modo de pensar la teología: a Dios sólo se le alcanza en la carne, y jamás sin ella; y la carne puede alcanzar a Dios, sólo porque Dios se ha hecho carne. Todo tiene sólo una finalidad: la glorificación total de Dios y del hombre en Dios: *soli Deo gloria* (181).

RESUMEN

El presente trabajo estudia la interpretación que von Balthasar hace de Ireneo. A partir de la revisión de todas las citas que Balthasar hace de Ireneo en la Trilogía, el autor descubre que para el teólogo suizo el tema central de Ireneo en su disputa con los gnósticos es el tema de la bondad de la creación, es decir, la cuestión de ser; y que la respuesta de Ireneo se articula en torno al concepto de *recapitulación* de todas las cosas en Cristo como *salus in compendio*, que es otra forma de decir, *analogia entis* cristológica. Luego de un pormenorizado estudio de la teología de Ireneo y de von Balthasar, el autor llega a la conclusión de que, a pesar de la distancia de 18 siglos y de que el teólogo de Basilea tiene muchas otras fuentes de inspiración, la teología de von Balthasar y de Ireneo son coincidentes en su punto de vista formal y en elementos centrales de la cristología: a Dios sólo se le alcanza en la carne y la carne puede alcanzar a Dios, porque el Verbo creador se ha hecho carne.

Palabras clave: Von Balthasar, Ireneo, *analogia entis*, *recapitulación*, *salus in compendio*, carne, encarnación.

ABSTRACT

This work studies the interpretation that von Balthasar make of Irenaeus. Starting from the review of all citations that Balthasar make of Irenaeus in his Trilogy, the author discovers that for the Swiss theologian Irenaeus' central theme in his dispute with the Gnostics is the theme of the goodness of Creation—that is, the question of being; and that Irenaeus' answer is articulated around the concept of *recapitulation* of all things in Christ as *salus in compendio*, which is another way of saying *analogia entis* Christology. After a detailed study of the theologies of Irenaeus and of von Balthasar, the author arrives at the conclusion that, despite a distance of 18 centuries and within which the theologian of Basil has many other sources of inspiration, the theology of von Balthasar and of Irenaeus coincide in their formal point of view and in the central elements of their Christologies: God can only be reached in the flesh, and the flesh can reach God because the creating Word has become flesh.

Key words: Von Balthasar, Irenaeus, *Analogia entis*, *Recapitulation*, *Salus in compendio*, Flesh, Incarnation.

(181) *Teodramática* II, 138 (=TD II/1, 134).

