



Filiación IV  
Cultura pagana, religión de Israel,  
orígenes del cristianismo



Filiación IV  
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las VII y VIII Jornadas de Estudio  
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»  
Instituto de Filología San Justino, Madrid,  
16, 17 y 18 de noviembre de 2009  
15 y 16 de noviembre de 2010

Patricio de Navascués Benlloch  
Manuel Crespo Losada  
Andrés Sáez Gutiérrez  
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A  
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Religión**

© Editorial Trotta, S.A., 2012  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Fundación San Justino, 2012

© Patricio de Navascués Benlloch, Manuel Crespo Losada,  
Andrés Sáez Gutiérrez, 2012

ISBN: 978-84-9879-357-4  
Depósito Legal: M-xxxx-2012

Impresión  
Gráficas Varona, S.A.

## CONTENIDO

<i>Presentación: Andrés Sáez Gutiérrez</i> . . . . .	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i> . . . . .	13

### CULTURA PAGANA

Padres, madres e hijos en el universo heroico de la <i>Eneida</i> : <i>Vicente Cristóbal</i> . . . . .	17
El misterioso <i>puer</i> de la Égloga IV de Virgilio: <i>Vicente Cristóbal</i> . . . . .	35
Modelos de madres en las <i>Metamorfosis</i> de Ovidio: <i>María Consuelo Álvarez-Rosa M.ª Iglesias</i> . . . . .	59
Por qué los hijos se parecen a sus padres: la teoría de la generación y de la filiación en Galeno: <i>Véronique Boudon-Millot</i> . . . . .	85
Alejandro de Afrodísia y la generación del universo: <i>Andrea Rescigno</i> . . . . .	101

### RELIGIÓN DE ISRAEL

Filiación y sacerdocio en el Antiguo Testamento: <i>Heinz-Josef Fabry</i> . . . . .	125
---	-----

### ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

La filiación en Atenágoras: <i>Bernard Pouderon</i> . . . . .	151
La filiación en la <i>Oratio ad Graecos</i> de Taciano: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i> . . . . .	171
La filiación en la <i>Epistula Apostolorum</i> : <i>Enrico Norelli</i> . . . . .	207
Cristo Padre en la literatura martirial: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i> . . . . .	235
Eucaristía y filiación en las teologías de los siglos II y III: <i>Manuel Aroztegui Esnaola</i> . . . . .	257
La generación de los dioses según diversas doctrinas y rituales gnósticos: <i>Attilio Mastrocinque</i> . . . . .	291
Filiación divina: reflexiones sobre el repertorio iconográfico cristiano prenicensino: <i>Margherita Cecchelli</i> . . . . .	301
<i>Índice bíblico</i> . . . . .	323
<i>Índice onomástico</i> . . . . .	327



## PRESENTACIÓN

Andrés Sáez Gutiérrez

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Madrid)

El cuarto volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, el cual tenemos el gusto de presentar, contiene las Actas de las Jornadas de Estudio «La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana» celebradas en los años 2009 y 2010, en el primer caso en el todavía Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino (Madrid), en el segundo en la actual Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, heredera del antiguo Instituto.

La nueva Facultad continúa impulsando, con nuevo vigor, la iniciativa comenzada hace ya una década de explorar la temática de la filiación a lo largo y ancho de la antigüedad clásica y judeo-cristiana. Tras la publicación en 2011 del volumen anterior, cumplimos ahora el deseo expresado entonces de ofrecer este año el volumen IV, poniendo así al día la publicación de las Jornadas. El año próximo esperamos poder publicar puntualmente, *Deo volente*, el siguiente volumen.

El orden en el que presentamos las ponencias es el habitual. Bajo el título *Cultura pagana*, después de tratar anteriormente diversos aspectos de la filosofía griega, de las instituciones griegas y romanas y del mundo religioso antiguo, contamos en esta ocasión con tres contribuciones dedicadas a dos autores cumbre de la literatura latina: Virgilio y Ovidio. En la primera (Cristóbal), la *Eneida* nos es presentada como obra escrita precisamente para ilustrar no sólo valores romanos tradicionales como la *pietas*, sino también los lazos familiares de paternidad, maternidad y filiación en todas las formas presentes en la civilización romana de su tiempo. Así Eneas es hijo de diosa y de mortal, hijo de los dioses en general, padre biológico de un único hijo, pero padre-caudillo de todo un pueblo. La segunda (Cristóbal) está dedicada al misterioso *puer* de la Égloga IV de Virgilio, primer individuo de la nueva generación humana, niño que, sin ser el promotor del cambio, traerá consigo una nueva edad, unos tiem-

pos nuevos, en los que la antigua maldad será olvidada o rectificada. El niño, por su parte, de quien no parece afirmarse su filiación divina natural, alcanzará por asimilación, adopción y méritos, la vida divina y será considerado un héroe. Se trata, pues, de un ejemplo paradigmático de filiación positiva. No hace falta insistir en el influjo que ejerció la Égloga en la posteridad clásica y cristiana, también por lo que se refiere a la temática de la filiación. Por fin, la tercera contribución se dedica a investigar los modelos maternos presentes en las *Metamorfosis* de Ovidio (Álvarez-Iglesias): la Madre Tierra, madres responsables de las desgracias de sus hijos, madres de hijos dioses o de hijos que serán divinizados, madres mencionadas como simple eslabón genealógico, madres de héroes importantes cuya mención se une al recuerdo de la filiación materna, madres de las que se explicita el cariño que sienten por sus hijos, etc. La cultura romana aflora a lo largo del poema y permite comprender por qué la madre tiene por lo general un papel menos significativo que el *pater familias* en la epopeya ovidiana.

Sin salir del mundo pagano, un segundo novedoso centro de interés de este volumen lo constituye el médico Galeno, del que son estudiadas la generación y la filiación desde el punto de vista estrictamente biológico (Boudon-Millot). Se trata de explicar por qué los hijos se parecen a sus padres, cuál es el papel que juegan en la generación el padre y la madre, por qué las mujeres son capaces de engendrar hijos, pero no de concebir solas, etcétera.

Por fin, no podía faltar un estudio dedicado a la filosofía griega, centro constante de nuestro interés. En este caso, se ofrece la reflexión del principal comentarista griego de las obras de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, en torno a la generación del universo (Rescigno), tema que, en una ocasión anterior, hemos tratado ya en la filosofía medioplatónica.

Dentro del epígrafe *Religión de Israel*, contamos en este volumen con una contribución no dedicada a un término, a un personaje, a un versículo o a un *corpus* de escritos en general, sino temática, que se ocupa de la relación entre filiación y sacerdocio en los escritos veterotestamentarios (Fabry) y, en particular, del concepto «hijo de Dios»: origen; contexto en el que se desarrolla; intentos modernos de explicación; recepción del tema y del concepto en distintas corrientes judías del tiempo de Jesús; y continuidad y discontinuidad del mismo con el título «Hijo de Dios» aplicado a Cristo.

La sección *Orígenes del cristianismo* comienza con dos ponencias dedicadas a sendos apologetas cristianos. En la primera (Pouderon) se analiza la concepción de Atenágoras tanto acerca de la filiación humana, donde se muestra la ausencia de cualquier tipo de traducianismo en el autor en cuestión, como de la divina, la cual, distinta esencialmente de la primera, es explicada empleando imágenes, no de la fisiología y procreación humanas, sino del orden natural o intelectual; y en la que los términos «potencia» y «rango» adquieren un significado notable. La

segunda está dedicada a la *Oratio ad Graecos* de Taciano (Sáez). En ella se estudian sucesivamente la paternidad de Dios en relación con las realidades sensibles e invisibles y Dios como Padre del Logos, en particular los pasajes relativos a su generación, intentando poner de manifiesto los puntos de contacto y las diferencias con los esquemas de la filosofía medioplatónica e iluminar la enseñanza del apologeta a través de tradiciones similares atestiguadas por otros autores cristianos.

Sigue un estudio de la filiación en la *Epistula Apostolorum* (Norelli), en el cual se discute minuciosamente la relación del Hijo con la fórmula de fe inicial, imprescindible para saber qué acciones de la historia de la salvación le son atribuidas en el escrito, así como el origen del Hijo. Destaca el empleo del término «potencia» como elemento unificador entre el Padre y el Hijo. Además se muestra que el escrito no cae dentro de la esfera del gnosticismo o del docetismo.

El volumen continúa con dos contribuciones dedicadas a estudiar la filiación en relación con dos temáticas de gran interés. Así, se trata el tema de Cristo Padre, de larga vida en la historia de la investigación, en la literatura martirial (Navascués), poniéndose de manifiesto los vínculos que existen entre los distintos aspectos de la paternidad ejercida por Cristo, respecto al universo, al género humano, a Jesús, a los cristianos y, en particular, a los mártires y el papel que desempeña la sangre o semilla de Jesús en este último caso. Después es examinada la relación entre eucaristía y filiación en las distintas tradiciones teológicas de los siglos II y III (Aroztegui), las cuales están de acuerdo en la convicción de que en quienes participan en la eucaristía se realiza la generación divina que tiene lugar en Cristo en el seno de la Trinidad. Sin embargo se discute si Cristo nos alimenta como Hijo de Dios o Hijo del hombre, variando la respuesta si la pregunta es contestada por un valentiniano, un alejandrino o un asiático.

El libro se cierra con dos ponencias bien distintas. Como en los volúmenes precedentes, seguimos interesándonos por las corrientes gnósticas, en este caso a través del estudio de la generación de los dioses según algunas doctrinas y rituales propios de aquellas (Mastrocinque). Por último, hemos incluido de nuevo un estudio que no concierne directamente a fuentes literarias: el análisis del repertorio iconográfico cristiano preniceno (Cecchelli), el cual pone de manifiesto la plasmación de la fe en el arte y en la vida de las primeras comunidades cristianas.

Y llegamos finalmente al capítulo, justo y necesario, de agradecimientos. El presente libro y las Jornadas cuyas actas recoge son fruto de la línea de investigación promovida por la Universidad San Dámaso, en este caso, a través de su Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. Esta tarea no podría haberse llevado a cabo sin la necesaria colaboración de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid y sin el trabajo de muchas personas. En primer lugar, de los otros dos editores: Patricio de Navascués Benlloch, Decano de la mencionada Facul-

tad y promotor de este proyecto, y el profesor Manuel Crespo Losada. Asimismo hemos contado siempre con el calor y la colaboración de los profesores J. J. Ayán, M. Aroztegui y del claustro de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino; y con el buenhacer del personal del Rectorado y Administración de San Dámaso, de modo particular, de Marta Soto, María del Carmen Pajuelo y Carmen García en el desarrollo de las Jornadas y en la preparación de estas actas.

## SIGLAS Y ABREVIATURAS UTILIZADAS

AC	Antike und Christentum
AnaGre	Analecta Gregoriana
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
Bibl	Biblica
BK.AT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BZ(NF)	Biblische Zeitschrift (Neue Folge)
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBCR	Corpus Basilicarum christianarum Romae
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CFC	Cuadernos de Filología Clásica
CFC(Lat)	Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos
CH	Corpus Hermeticum
CIL	Corpus inscriptionum Latinarum
CMG	Corpus Medicorum Graecorum
CQ	Classical Quarterly
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DPAC	Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane
D.-K.	H. Diels, W. Kranz (eds.), <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>
EClás	Estudios Clásicos
EDSS	Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls
FuP	Fuentes Patrísticas
FuPEst	Fuentes Patrísticas. Estudios
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GNO	Gregorii Nysseni Opera
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology
ICS	Illinois Classical Studies
JBTh	Jahrbuch für biblische Theologie
KBL	Koehler-Baumgartner Lexicon in Veteris Testamenti Libros
LCL	Loeb Classical Library
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
LXX.D	Septuaginta Deutsch
NBL	Neues Bibel-Lexikon
NHC	Nag Hammadi Codices
NHS	Nag Hammadi Studies

ABREVIATURAS UTILIZADAS

PG	Patrologia Graeca
Phoenix	The Phoenix. The Journal of the Classical Association of Canada
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
PTS	Patristische Texte und Studien
RB	Revue Biblique
REAug	Revue des Études Augustininiennes
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RSR	Recherches de Science Religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC/SCh	Sources Chrétiennes
SEA	Studia ephemerides Augustinianum
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
SVF	Stoicorum veterum fragmenta
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
VT	Vetus Testamentum
WiBiLex	Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNTW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

# ORÍGENES DEL CRISTIANISMO



## EUCARISTÍA Y FILIACIÓN EN LAS TEOLOGÍAS DE LOS SIGLOS II Y III

*Manuel Aroztegui Esnaola*

Facultad de Teología San Dámaso (Madrid)

En 2005 Réal Tremblay publicó un artículo titulado «La eucaristía, profundización y despliegue de la vida filial»<sup>1</sup>, donde estudiaba la relación entre eucaristía y filiación en los textos del Nuevo Testamento. El presente trabajo intenta proseguir el camino abierto y se ocupa de los siglos II y III.

En el título se habla de «las teologías», en plural, de los siglos II y III. El cristianismo de esa época era sumamente heterogéneo: dentro del mismo podemos encontrar exégesis y teologías distintas y en no pocos puntos encontradas. Para orientarnos en medio de esa intrincada selva seguimos las orientaciones que ofrece Antonio Orbe en su epocal artículo «La Patrística y el progreso de la teología», publicado en la revista *Gregorianum* en 1969<sup>2</sup>. Distinguimos así tres grandes tradiciones teológicas: 1) la valentiniana, 2) la alejandrina, «arraigada en Filón, y definida genialmente por los dos grandes (Clemente y sobre todo Orígenes)»<sup>3</sup> y 3) la asiática, cuyo principal representante es Ireneo de Lyon.

Vamos a empezar por examinar lo que desde estas tradiciones se decía acerca de la relación entre la eucaristía y la generación del Hijo preexistente.

1. R. Tremblay, «L'Eucharistie, approfondissement et déploiement de la vie filiale»: *Studia moralia* 43 (2005) 181-211.

2. A. Orbe, «La Patrística y el progreso de la teología»: *Gregorianum* 50 (1969) 543-570.

3. Orbe, «La Patrística y el progreso de la teología», 545.

## 1. Eucaristía y generación del Hijo

### 1.1. Iniciación cristiana y divinización en el gnosticismo

#### a) Tolomeo: bautismo y eucaristía intratrinitarios

Decía don Eugenio Romero Pose<sup>4</sup> que «para entender la liturgia de la Magna Iglesia no es de despreciar el analizar la gnóstica. Si en la exégesis y en las construcciones dogmáticas se adelantaron los gnósticos a los eclesiásticos[,] es de pensar que [lo mismo sucedió] en no pocos aspectos de las tradiciones litúrgicas». Siguiendo esta pista metodológica, empezamos por el estudio del tema en los gnósticos.

Adoptamos como punto de partida la ponencia de Patricio de Navascués, «*Unigenitus filius factus est*», pronunciada en estas mismas Jornadas en 2005 y publicada en el segundo volumen de *Filiación*<sup>5</sup>. Dicha ponencia estudia la teología valentiniana sobre el Nous, en sus dos fases de Unigénito e Hijo. Trata también del bautismo del pléroma por parte del Hijo. En el último apartado menciona de Navascués *Adversus Haereses* (= AH) I, 2, 6<sup>6</sup>; es justo ahí donde empezamos nosotros. En este texto dice Tolomeo que, tras el bautismo de los eones por parte del Hijo:

Τὸ δὲ [ἐν] Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξισωθέντας αὐτοὺς πάντας εὐχαριστεῖν ἐδίδαξε, καὶ τὴν ἀληθινὴν ἀνάπαυσιν εἰσηγήσατο. Οὕτως τε μορφῇ καὶ γνώμῃ ἴσους κατασταθῆναι τοῖς Αἰῶνας λέγουσι, πάντας γενομένουσ Νόας, καὶ πάντας Λόγους, καὶ πάντας Ἀνθρώπους, καὶ πάντας Χριστοὺς· καὶ τὰς θηλείας ὁμοίως πάσας Ἀληθείας, καὶ πάσας Ζωὰς, καὶ Πνεύματα, καὶ Ἐκκλησίας.

Στηριχθέντα δὲ ἐπὶ τούτῳ τὰ ὅλα, καὶ ἀναπαυσάμενα τελέως, μετὰ μεγάλης χαρᾶς φησιν ὑμῆσαι τὸν Προπάτορα, πολλῆς εὐφροσίας μετασχόντα.

Por su parte, el Espíritu Santo, una vez hechos iguales todos, les enseñó a practicar la eucaristía e introdujo en el verdadero reposo. De esta manera, dicen, los eones fueron establecidos iguales en forma y juicio, hechos todos Intelectos y todos Logos, todos Hombres y todos Cristos; e igualmente las hembras pasaron a ser todas Verdades, todas Vidas, todas Espíritus e Iglesias.

Cuando todos los eones hubieron quedado consolidados de esta guisa y alcanzado el reposo, al fin, con gran gozo —dice— cantaron himnos al Pre-Padre, henchidos de gran alegría<sup>7</sup>.

4. E. Romero, «Exégesis patrística y Liturgia», en *Liturgia y padres de la Iglesia* (XXIV Jornadas de la Asociación Española de Profesores de Liturgia), Bilbao 2000, 19.

5. P. de Navascués, «*Unigenitus filius factus est*. En torno a la cristología de Ptolomeo y Teódoto», en J. J. Ayán. P. de Navascués, M. Aroztegi (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, II, Madrid 2007, 329-355.

6. En *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre I*, II, A. Rousseau, L. Doutreleau (eds.), (SC 264), Paris 1979, 46-47.

7. Traducción de J. Montserrat, *Los gnósticos*, I, Madrid reimpr. 2001, 103.

Sabemos que entre los gnósticos —igual que entre los eclesiásticos—, el bautismo iba seguido de la eucaristía<sup>8</sup>. Pues bien, en este texto Tolomeo proyecta sobre el pléroma esa secuencia que seguían los cristianos en sus ritos: los eones primero son bautizados y en virtud de ese bautismo el Espíritu Santo crea comunión entre ellos (ἐξισωθέντας); a continuación los eones eucaristizan (εὐχαριστεῖν). Como puede verse, para el valentiniano cada uno de los momentos de la iniciación cristiana tiene un preciso correlato trinitario o pleromático. Hay un bautismo intratrinitario que fundamenta el bautismo de aquí abajo y lo mismo sucede con la eucaristía.

¿En qué consiste esta eucaristía que celebran los eones tras recibir la gnosis (es decir, el bautismo)? Según el texto de Tolomeo, en que los eones se igualaron al Νοῦς<sup>9</sup> y, como este, intuyeron al Pre-Padre (βύθος); dicho en otros términos, a los eones la eucaristía les comunicó la gnosis del Hijo (es decir, del Νοῦς que ha pasado de Μονογενῆς a Υἱός). A continuación los eones entonaron un himno al Pre-Padre (ὕμνησαι τὸν Προπάτορα).

Tenemos, por tanto, una gnosis que es la que otorga el bautismo y otra, la que confiere la eucaristía. La gnosis eucarística es superior a la bautismal y la presupone. ¿En qué consiste esta superioridad? Pensamos que ayuda a responder a esta pregunta la frase que dice que en virtud de

8. Aquí entendemos «bautismo» en un sentido amplio que incluye también la confirmación. En muchos documentos de la época ambos sacramentos forman un todo indiferenciado. Paulatinamente van apareciendo textos en los que empieza a apuntar la distinción entre uno y otro sacramento, como por ejemplo *Hechos de Tomás 27*, que veremos más adelante. Para esta evolución, cf. B. Neunheuser, P. de Navascués, «Confermazione», en A. di Berardino (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, I, Genova-Milano 2006, s. v.

Para las distintas actitudes que se daban entre los gnósticos hacia lo sacramental, cf. J.-D. Dubois, «Les pratiques eucharistiques des gnostiques valentiniens», en M. Quesnel, Y.-M. Blanchard, C. Tassin (eds.), *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité* (Festschrift C. Perrot), Paris 1999, 255; K. Rudolph, *Die Gnosis*, Göttingen 1977, 235s. Sobre la relación entre bautismo y unción en el gnosticismo, cf. 245s.

Es difícil determinar la relación entre bautismo y eucaristía en *Pistis Sophia* IV, 142. Bibliografía en *Pistis Sophia*, L. Moraldi (ed.), Milano 2006. Cf. también A. Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vorzöranischen*, Wien 1905, 90s.

Para NH XI, 2, cf. J. É. Ménard, *L'exposé valentinien. Les fragments sur le baptême et sur l'eucharistie*, Québec 1985, 62-65.89-90.

Para el célebre pasaje de Ireneo sobre la eucaristía de los marcosianos, cf. E. Pagels, «A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist»: *Harvard Theological Review* 65 (1972) 165s.; D. J. Unger, «The Holy Eucharist according to St. Irenaeus»: *Laurentianum* 20 (1979) 105s.; J. É. Ménard, «Repas sacrés des gnostiques»: *Revue des sciences religieuses* 55 (1981) 46s.; J. M. Joncas, «Eucharist among the Marcosians: a study of Irenaeus' adversus Haereses I, 13, 2»: *Questions liturgiques* 71 (1990) 99-111; D. N. Power, *Irenaeus of Lyon on Baptism and Eucharist*, Nottingham 1991, 13-14; C. Faivre, «La place des femmes dans le rituel eucharistique des Marcosiens: déviance ou archaïsme?»: *Revue des sciences religieuses* 71 (1997) 310-328; Dubois, «Les pratiques eucharistiques des gnostiques valentiniens», 259s.; N. Förster, *Marcus Magus: Kult, Lehre und Gemeindeleben einer Valentinianischen Gnostikergruppe, Sammlung der Quellen und Kommentar*, Tübingen 1999, 64-91.

9. Para el tecnicismo μορφή και γνῶμη, cf. Navascués, «Unigenitus filius factus est», 353.

la gnosis eucarística el pléroma στηριχθέντα, quedó consolidado y logró así el verdadero reposo (τὴν ἀληθινὴν ἀνάπαυσιν). Ambos son *termini technici* del valentinianismo<sup>10</sup>.

b) *Hechos de Tomás 27*: iniciación cristiana, cosmología y escatología

Para intentar esclarecer qué sentido tenían estos dos términos para el gnosticismo valentiniano, vamos a leer *Hechos de Tomás 27*<sup>11</sup>. A mi modo de ver es claro que se trata de un texto gnóstico<sup>12</sup>. Pienso además que se puede ubicar dentro del gnosticismo valentiniano; en cualquier caso, es indudable que, por lo menos, contiene elementos valentinianos. Este número 27 narra la iniciación cristiana del rey indio Gundafor y de su hermano Gad<sup>13</sup>:

Καὶ ἀναστὰς ὁ ἀπόστολος ἐσφρά-  
γισεν αὐτοῦς· ἀπεκαλύφθη δὲ  
αὐτοῖς ὁ κύριος διὰ φωνῆς λέγων·  
—Εἰρήνη ὑμῖν ἀδελφοί.  
Οἱ δὲ φωνῆς μόνον ἤκουσαν  
αὐτοῦ, τὸ δὲ εἶδος αὐτοῦ οὐκ  
εἶδον· οὐδέπω γὰρ ἦσαν δε-  
ξάμενοι τὸ ἐπισφράγισμα τῆς  
σφραγίδος.

Se levantó el Apóstol y les otorgó  
el sello<sup>14</sup>. El Señor se reveló a ellos  
por medio de una voz diciendo:  
—La paz sea con vosotros, herma-  
nos.  
Oyeron solamente la voz, pero no  
vieron su imagen, pues aún no ha-  
bían recibido la confirmación<sup>15</sup> del  
sello.

El primer rito consiste en el otorgamiento del sello. No se explica cómo se practicó, pero a la luz del final del número precedente, el 26, parece que consistió en una unción con aceite. El sello capacitó al rey y a

10. Cf. Ph. Vielhauer, «ANAPIAΥΣΙΣ: Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums», en W. Eltester, F. H. Kittel, (eds.), *Apophoreta* (Festschrift E. Haenchen), Berlin 1964, 281-299. En 289 explica muy bien este autor que el «descanso» no consiste en ser libres de la agitación de este mundo, sino en haber encontrado a Dios y quedar, por tanto, liberados del arduo y doloroso esfuerzo de buscarlo. Cf. también J. Helderermann, *Die Anapausis im Evangelium Veritatis. Eine vergleichende Untersuchung des valentinianisch-gnostischen Heilsgutes der Ruhe im Evangelium Veritatis und in anderen Schriften der Nag Hammadi-Bibliothek*, Leiden 1984.

11. En *Hechos apócrifos de los Apóstoles*, II, A. Piñero, G. del Cerro (eds.), Madrid 2005, 952-953. Los editores (868s.) datan la obra a mediados del siglo III y la localizan en Siria. El texto nos ha llegado en griego, siríaco, árabe, armenio, copto y etíope. Es prácticamente seguro que la lengua original fue el siríaco. Sin embargo, la versión siríaca que nos ha llegado está muy modificada, con numerosos retoques y añadidos introducidos para limar su heterodoxia y darle un sentido ortodoxo. Por eso se piensa que la versión griega es más próxima al original; será la que sigamos.

12. Para la filiación gnóstica de los *Hechos de Tomás*, cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica*, I, Madrid 1976, 398 n. 103; C. Moreschini, E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I, Brescia 1995, 233-234. La niega, en cambio, G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leiden 1967, 115.

13. Cf. Struckmann, *Die Gegenwart Christi*, 105s.

14. El ἐσφράγισεν se refiere al bautismo.

15. Nos apartamos aquí de la traducción que los editores hacen del término ἐπισφράγισμα.

su hermano para escuchar la voz del Señor, pero no para ver su imagen. Es decir, el sello únicamente otorga la fe, pero no la gnosis, para la cual es preciso haber recibido la confirmación del sello (τὸ ἐπισφράγισμα τῆς σφραγιῶδος). A continuación se explica cómo tuvo esta lugar:

λαβὼν δὲ ὁ ἀπόστολος τὸ ἔλαιον καὶ καταχέας ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν καὶ ἀλείψας καὶ χρίσας αὐτοὺς ἤρξατο λέγειν·

— Ἐλθὲ τὸ ἅγιον ὄνομα τοῦ Χριστοῦ τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα·

ἐλθὲ ἡ δύναμις τοῦ ὑψίστου καὶ ἡ εὐσπλαγχνία ἢ τελεία·

ἐλθὲ τὸ χάρισμα τὸ ὑψίστον·

ἐλθὲ ἡ μήτηρ ἢ εὐσπλαγχνος·

ἐλθὲ ἡ κοινωνία τοῦ ἄρρενος·

ἐλθὲ ἡ τὰ μυστήρια ἀποκαλύπτουσα τὰ ἀπόκρυφα·

ἐλθὲ ἡ μήτηρ τῶν ἑπτὰ οἰκῶν, ἵνα ἡ ἀνάπαυσις σου εἰς τὸν ὄγδοον οἶκον γένηται.

ἐλθὲ ὁ πρεσβύτερος τῶν πέντε μελῶν, νοὸς ἐννοίας φρονήσεως ἐνθυμήσεως λογισμοῦ, κοινῶνησον μετὰ τούτων τῶν νεωτέρων·

ἐλθὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ καθάρισον τοὺς νεφροὺς αὐτῶν καὶ τὴν καρδίαν.

καὶ ἐπισφράγισον αὐτοὺς εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος.

Καὶ σφραγισθέντων αὐτῶν ὤφθη αὐτοῖς νεανίας λαμπάδα ἀνημμένην κατέχων, ὡς καὶ τοὺς λύχνους αὐτοὺς τῆ τοῦ φωτὸς αὐτῆς προσβολῇ ἀμαυρωθῆναι. καὶ ἐξελθὼν ἀφανὴς αὐτοῖς ἐγένετο. εἶπεν δὲ ὁ ἀπόστολος πρὸς τὸν κύριον·

— Ἀχώρητον ἡμῖν κύριε τὸ φῶς σου ἐστίν, καὶ οὐ δυνάμεθα φέρειν αὐτὸ· μεῖζον γάρ ἐστίν τῆς ἡμετέρας ὀψείας.

Tomó el Apóstol el aceite, lo vertió sobre sus cabezas y, ungiéndoles con él profusamente, comenzó a decir:

—Ven, Santo nombre de Cristo, superior a todo otro nombre.

Ven, poder del Altísimo y su perfecta misericordia.

Ven, altísimo don.

Ven, madre misericordiosa.

Ven, comunión del varón.

Ven, tú que descubres los misterios ocultos.

Ven, madre de las siete casas, para que reine tu descanso en la octava.

Ven, anciano <mensajero> de los cinco miembros: inteligencia, entendimiento, prudencia, consideración, raciocinio. Comunícate con estos jóvenes.

Ven, Espíritu Santo, y purifica sus riñones y su corazón, y confírmalos<sup>16</sup> en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.

Una vez que habían sido sellados, se les apareció un joven portando una lámpara encendida, de modo que las demás antorchas palidecieron ante la brillantez de su luz. Luego, salió y desapareció de su vista. Dijo el Apóstol al Señor:

—Tu luz, Señor, nos es inabarcable y no podemos soportarla, pues es superior a nuestra capacidad de visión<sup>17</sup>.

16. Nos apartamos aquí de la traducción que los editores hacen del verbo ἐπισφραγιζω.

17. Texto griego y traducción en Piñero, Cerro (eds.), 952-957.

Así pues, la confirmación consistió en una unción acompañada de una misteriosa oración sobre la que volveremos más adelante. A continuación se les apareció un joven portando una lámpara encendida. Esta vez la revelación es visual, no meramente auditiva. No obstante, los iniciados todavía no están preparados para soportar tanta luz.

Tras el sello y la confirmación del sello los neófitos recibieron la eucaristía:

Αὔγουσ δὲ γενναμένου καὶ δια-  
φάουσantos κλάσας ἄρτον κοι-  
νωνοὺς αὐτοὺς κατέστησεν τῆς  
εὐχαριστίας τοῦ Χριστοῦ. ἔχαι-  
ρον δὲ καὶ ἠγαλλιῶντο· πολλοὶ  
δὲ καὶ ἕτεροι πιστεύοντες προσε-  
τίθεντο καὶ ἤρχοντο εἰς τὸ κατα-  
φύγιον τοῦ σωτήρος.

Mas cuando apareció el día y hubo claridad, [el Apóstol] rompió el pan y les hizo partícipes de la eucaristía de Cristo, y se alegraron y regocijaron. Otros muchos se añadieron a la fe y se acercaron al refugio del Salvador<sup>18</sup>.

El texto destaca que la participación en la eucaristía les proporcionó alegría (ἔχαιρον δὲ καὶ ἠγαλλιῶντο). El verbo ἠγαλλιῶντο probablemente está tomado de Hch 2, 46, que dice que los que habían abrazado la fe «acudían diariamente al Templo con perseverancia y con un mismo espíritu, partían el pan en las casas y tomaban el alimento con alegría (ἐν ἀγαλλιᾷσει) y sencillez de corazón».

Así pues, la iniciación del rey y su hermano constó de los tres pasos siguientes:

1) Tomás les otorga el sello. Este les capacita para oír, mas no para ver.

2) El Apóstol les confiere la confirmación del sello. Ahora ya pueden ver, aunque los ojos de los iniciados todavía no están preparados para soportar el resplandor del joven con la lámpara.

3) Los neófitos reciben la eucaristía, que les proporciona alegría y regocijo.

Para entender esta secuencia es preciso leerla a la luz de la cosmología y escatología valentinianas. Ya el primer editor de los *Hechos de Tomás*, Richard Adelbert Lipsius, se había dado cuenta en 1883 que la cosmología y escatología valentinianas inspiraban esta obra<sup>19</sup>.

Según la concepción del cosmos de los valentinianos, el universo está dividido jerárquicamente en diversos niveles. En el más bajo se encuentra la tierra, por encima de la cual se halla el cielo hylico, denominado κόσμος (cielo sublunar o primer cielo). Quien rige en el κόσμος es el diablo o κοσμοκράτωρ, con su cohorte de ángeles hylicos; es el «Señor de este mundo» del que hablan Jesús y Pablo (Jn 12, 31; 16, 11; 1 Co 2, 8). Por

18. Texto griego y traducción en Piñero, Cerro (eds.), 956-957.

19. Cf. R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, I, Braunschweig 1883, 301s.

encima del κόσμος se encuentran los siete cielos psíquicos o hebdomada. En la hebdomada gobierna el demiurgo, asistido por sus ángeles psíquicos. Por encima de la hebdomada se sitúa el cielo pneumático u ogdóada (= octavo cielo), donde tiene su sede Sofía. Y por encima de la ogdóada está el pléroma. Tanto la ogdóada como el pléroma son pneumáticos; la diferencia consiste en que mientras el pneuma de la ogdóada es femenino, el del pléroma es masculino.

A cada estrato cosmológico le corresponde un nivel de conciencia: al κόσμος, el nivel de la conciencia sensible; a la hebdomada, el de la conciencia discursiva y a la ogdóada (por ahora prescindimos del pléroma), el de la conciencia intuitiva o mística.

Esta cosmología constituye el marco de la escatología valentiniana. Uno de los textos más representativos de la misma es *Excerpta ex Theodoto*, obra que según Orbe está emparentada doctrinalmente con los *Hechos de Tomás*<sup>20</sup>. Teódoto era un discípulo de Valentín perteneciente a la llamada rama oriental del valentinianismo; a la otra rama, denominada itálica, pertenecían Tolomeo y Heracleón<sup>21</sup>. Fue Clemente de Alejandría quien redactó esta colección de extractos del valentiniano.

En los números 61-65 de esta obra Teódoto hace exégesis de la parábola de las bodas reales (Mt 22, 1-14 y Lc 14, 15-24)<sup>22</sup>. Un Rey dispuso unas bodas para su hijo e invitó a ellas a muchos. Pero no todos los convidados eran de igual dignidad. Mateo termina la parábola con una frase que distingue dos tipos de invitados: «Muchos son los llamados, pero pocos los elegidos». Veamos cómo explica Teódoto la frase. Dice así el número 63<sup>23</sup>:

Εἶτα, τὸ δεῖπνον τῶν γάμων κοινὸν πάντων τῶν σωζομένων, ἄχρῃς ἂν ἀπισωθῆ πάντα καὶ ἄλληλα γνωρίση.	Después viene el banquete de las bodas, común a todos los que se salvan, hasta que se igualen todos y se conozcan mutuamente <sup>24</sup> .
--	--

En la consumación, el hombre espiritual primero se despojará de su cuerpo y accederá a la región psíquica. Después (εἶτα), psique y espíritu ascienden a la ogdóada (τὸ δεῖπνον τῶν γάμων). Permanecen en ella hasta que «se igualen todos y se conozcan mutuamente» (ἄχρῃς ἂν ἀπισωθῆ πάντα καὶ ἄλληλα γνωρίση)<sup>25</sup>.

20. Cf. A. Orbe, *Parábolas evangélicas en san Ireneo*, II, Madrid 1972, 239.

21. Cf. F. Sagnard (ed.), *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote*, (SC 23), Paris reimpr. 1970, 6. Lo específico del valentinianismo oriental sería la gran importancia dada a lo ritual. En los textos que siguen nos guiamos por la edición de Sagnard.

22. Cf. Vielhauer, «ΑΝΑΠΙΑΥΣΙΣ: Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums», 286; Orbe, *Parábolas evangélicas*, II, 220-313.

23. Ed. Sagnard, 186.

24. Traducción de Orbe, *Parábolas evangélicas*, II, 233.

25. El paralelo con el texto de Tolomeo de *Adversus Haereses* I, 2, 6 no ha pasado desapercibido a los comentaristas: también allí en virtud del bautismo el Espíritu Santo crea comunión

La siguiente fase la describe el número 64<sup>26</sup>:

Τὸ δὲ ἐντεῦθεν, ἀποθέμενα τὰ πνευματικὰ τὰς ψυχάς, ἅμα τῇ Μητρὶ κομιζομένη τὸν Νυμφίον, κομιζόμενα καὶ αὐτὰ τοὺς νυμφίους, τοὺς Ἀγγέλους ἐαυτῶν, εἰς τὸν Νυμφῶνα ἐντὸς τοῦ Ὁροῦ εἰσίσαι, καὶ πρὸς τὴν τοῦ Πατρὸς ὄψιν ἔρχονται, Αἰῶνες νοεροὶ γενόμενα, εἰς τοὺς νοεροὺς καὶ αἰωνίους γάμους τῆς συζυγίας.

Entonces los espirituales deponen las almas y, junto con la Madre [Sofía], que se lleva al Esposo [= el Salvador], llévanse también ellos a sus esposos, los ángeles suyos [satélites del Salvador], para entrar en la cámara nupcial dentro del Horos, y se dirigen a la visión del Padre, hechos eones intelectuales, para [consumar] las nupcias intelectuales y eternas de la syzygia<sup>27</sup>.

Los espirituales se separan de sus almas, que permanecen en la ogdóada. Atraviesan el Horos, que es la frontera que separa la ogdóada del pléroma, y entran en este. Aquí se hacen uno con los eones<sup>28</sup> y, como ellos, intuyen al Padre. Es decir, penetran en el seno mismo de la Trinidad y hacen suya la relación del Hijo con el Padre.

El número 65<sup>29</sup> describe la situación de las almas que han quedado en la ogdóada.

Ὁ δὲ τοῦ δείπνου μὲν ἀρχιτρικλίνος, τῶν γάμων δὲ παρανυμφος, «τοῦ Νυμφίου δὲ Φίλος, ἐστὼς ἔμπροσθεν τοῦ νυμφῶνος, ἀκούων τῆς φωνῆς τοῦ Νυμφίου, χαρᾷ χαίρει». Τοῦτο αὐτοῦ «τὸ Πλήρωμα τῆς χαρᾶς» καὶ τῆς ἀναπαύσεως.

El arquitecliclo del festín (cf. Jn 2, 9) y paraninfo de las nupcias «y amigo del Esposo, que está delante de la cámara nupcial, se alegra grandemente oyendo la voz del Esposo» (Jn 3, 29a). Esta es la plenitud de su gozo (cf. Jn 3, 29b) y descanso<sup>30</sup>.

Las almas tienen un conocimiento auditivo (ἀκούων) de Dios. Así como los espíritus disfrutaban del conocimiento intuitivo, visual, propio de la gnosis, las almas conocen mediante el oído, por fe. En virtud de la misma las almas tienen noticia desde la ogdóada de lo que está teniendo lugar en el pléroma. Así pues hay dos grados de gozo y de descanso (ἀνάπαυσις): el del pléroma y el de la ogdóada<sup>31</sup>.

entre los eones (ἑξισωθέντας) antes de la eucaristía. Cf. F. Sagnard, *La Gnose Valentinienne et le Témoignage de S. Irénée*, Paris 1947, 156s.; Orbe, *Parábolas evangélicas*, II, 233 y 235.

26. Ed. Sagnard, 186.

27. Traducción de Orbe, *Parábolas evangélicas*, II, 236.

28. Para este importante motivo gnóstico, cf. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, 313s.

29. Ed. Sagnard, 188.

30. Traducción de Orbe, *Parábolas evangélicas*, II, 238.

31. Cf. Ireneo de Lyon, AH I, 7, 1, ed. Rousseau, Doutreleau, 100-102; Sagnard, *La Gnose Valentinienne*, 630. Como veremos, se podría añadir un tercer grado, a saber, el de la tierra;

En definitiva, los *Excerpta ex Theodoto* dibujan una escatología de fase múltiple:

1) En la consumación el espiritual se desprende de su cuerpo, gracias a lo cual su alma y su espíritu acceden a la hebdomada o región psíquica.

2) Alma y espíritu franquean las puertas de la hebdomada y entran en la ogdóada.

3) El espíritu se separa del alma y penetra en el pléroma, donde intuye a Dios.

A la luz de este esquema se entiende la frase «Muchos son los llamados, pero pocos los elegidos» con la que Mateo termina la parábola. Los llamados son los que participan en el banquete de bodas escatológico pero luego no entran en el tálamo nupcial. Los elegidos, en cambio, participan en el banquete escatológico y luego entran en el tálamo. Los llamados son los psíquicos, y los elegidos, los espirituales.

Participar en el banquete de bodas significa entrar en la ogdóada; en ella se ve a Sofía, pero no al Padre. Entrar en el tálamo consiste en penetrar en el pléroma e intuir al Abismo o Padre. De los tres componentes del hombre espiritual (cuerpo, alma y espíritu), a la ogdóada acceden el alma y el espíritu<sup>32</sup>. A su vez, para entrar en el pléroma, el espíritu se despoja de la psique y entra solo.

Pues bien, como decía antes, pienso que hay correspondencia entre la secuencia ritual de *Hechos de Tomás* 27 y estas etapas de la escatología.

1) Primero los neófitos reciben el sello, que les capacita para oír, mas no para ver. Esto se corresponde con la fase primera de la escatología valentiniana. El sellado accede a la hebdomada, caracterizada por el conocimiento psíquico de fe.

2) Los neófitos reciben la confirmación del sello, que les confiere la gnosis, es decir, les permite ver, pero de forma imperfecta. Se corresponde con la segunda fase escatológica de acceso a la ogdóada.

Es por eso por lo que la oración que acompaña a la confirmación se dirige a Sofía, quien, como hemos visto, tiene su sede en la ogdóada<sup>33</sup>. Así, se le pide: «Ven, madre de las siete casas, para que reine tu descanso en la octava»<sup>34</sup>, es decir, haznos pasar de la hebdomada («las siete casas») a la ogdóada. Se llama a Sofía «madre de las siete casas» porque el demiurgo y sus ángeles psíquicos, señores de la hebdomada, proceden de Sofía, aunque lo ignoren<sup>35</sup>.

cf. Helder mann, *Die Anapausis im Evangelium Veritatis*, 86s. Para el descanso terreno, cf. también Vielhauer, «ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ: Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums», 291.

32. Cf. P. de Navascués, «Hombres y filiaciones en el pensamiento valentiniano», en J. J. Ayán, P. de Navascués, M. Aroztegui (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, I, Madrid 2005, 361s.

33. Para la oración eucarística del número 50, dirigida también a Sofía, cf. Rudolph, *Die Gnosis*, 250s.

34. Cf. Vielhauer, «ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ: Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums», 285-288.

35. Cf. Ireneo de Lyon, AH I, 5, 3, ed. Rousseau, Doutreleau, 82.

Así, mediante la confirmación el iniciado pasa del nivel de la conciencia discursiva, propio de la hebdómada, al de la conciencia mística, característico de la ogdóada. Los gnósticos explicaban que la posición del iniciado en el universo es paradójica: por un lado, ha alcanzado el nivel de conciencia de la ogdóada, pero, por otra parte, sigue viviendo en la tierra, bajo el dominio de la materia y del κοσμοκρατωρ. Es un ser escindido. Por eso se dirá que habita en el mundo como peregrino<sup>36</sup>.

3) Los neófitos reciben la eucaristía y logran la visión perfecta, esto es, la gnosis acabada. Es paralelo a la entrada en el pléroma de los espíritus separados de la psique. Es decir, cada vez que se celebra la eucaristía, el hombre espiritual anticipa ya en esta vida el conocimiento pleromático, propio del Hijo en el seno de la Trinidad.

c) *Evangelio de Felipe*: la eucaristía anticipa el descanso escatológico

Esta idea de que la eucaristía anticipa ritualmente lo que sucederá en la consumación de los tiempos aparece también, a mi juicio, en el *Evangelio de Felipe*<sup>37</sup>. Leamos algunas líneas de esta obra:

Antes de la venida de Cristo no había pan en el mundo. Igual que en el Paraíso de Adán, había muchos árboles para alimento de los animales; mas no había trigo para alimento del hombre. El hombre se nutría como los animales; pero al venir Cristo, el Anthropos perfecto, trajo pan del cielo, a fin de que el hombre se alimentase del manjar del hombre<sup>38</sup>.

El cáliz de bendición contiene vino y agua, vale por τύπος de la Sangre. Sobre él se eucaristiza, y se llena del Espíritu Santo. Es el cáliz del hombre perfecto. Cuando bebamos de él, recibiremos al Hombre perfecto<sup>39</sup>.

36. Cf. M. Aroztegui, *La amistad del Verbo con Abraham según san Ireneo de Lyon*, Roma 2005, 246.

37. Cf. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, hechos, cartas*, A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán (eds.), Madrid 1999, 24-51. Según la introducción (20), esta obra se localiza en Siria y se data entre la mitad del siglo II y la segunda mitad del III. El texto original fue compuesto probablemente en griego; el único ejemplar que se nos ha conservado está en copto sahídico y es del siglo IV. En mi opinión, también esta obra pertenece al valentinianismo oriental.

Para su doctrina eucarística, cf. Ménard, «Repas sacrés des gnostiques», 46s.; R. Noormann, *Irenäus als Paulusinterpret*, Tübingen 1994, 503s.; Dubois, «Les pratiques eucharistiques des gnostiques valentiniens», 261s.

38. *Evangelio de Felipe* 15: traducción de A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma-Salamanca 1988, 480. Cf. R. Kuntzmann, «Manducation et repas dans le corpus copte de Nag Hammadi», en Quesnel-Blanchard-Tassin (eds.), *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité*, 279s.; véanse también estas páginas para los textos que siguen del *Evangelio de Felipe*.

39. *Evangelio de Felipe* 100: traducción de Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 480. Cf. Rudolph, *Die Gnosis*, 249.

Por la Eucaristía, el pan se convierte en τύπος del cuerpo del Hombre perfecto, y el vino, en τύπος de su sangre. Ahora bien, ¿quién es el Hombre perfecto?, ¿cuál es su cuerpo?, ¿y su sangre?

Las preguntas nos la responde el propio *Evangelio de Felipe* cuando hace exégesis de 1 Co 15, 50:

*Ni la carne ni la sangre comunes pueden heredar el reino de Dios (1 Co 15, 50). ¿Qué carne y qué sangre no heredarán? La que nosotros endosamos al nacer. ¿Y cuál heredará? La de Cristo y su Sangre. Por eso dijo: Quien no comiere mi Carne ni bebiere mi Sangre no tiene vida en él (cf. Jn 6, 53). ¿Cuál es su Carne? El Logos. Y su Sangre, el Espíritu Santo. El que los ha recibido, tiene un alimento y una bebida y un vestido<sup>40</sup>.*

El hombre perfecto es el pléroma. La carne del Hombre perfecto es el Logos, esto es, la sustancia del pléroma. Y la sangre del Hombre perfecto es el Espíritu Santo, es decir, el Espíritu con el que fue ungido el Logos cuando fue salvado. Así pues, el pan es τύπος del Logos, y el vino, del Espíritu Santo; el pan y el vino juntos, del pléroma.

Ahora bien, se trata de τύποι cualificados. Como revela el cotejo con *Excerpta ex Theodoto* 82, para los valentinianos en el pan eucarístico se hace presente la δύναμις de la realidad representada. Es decir, cuando uno toma del pan y del vino, actúa en él la misma δύναμις que opera en el pléroma.

Desde esta concepción que ve en el pan y el vino τύποι dinámicos del pléroma, los valentinianos explicaban el carácter de anticipación escatológica que tiene la eucaristía. Como hemos visto, los espirituales entrarán en el pléroma al final de los tiempos y gozarán de la alegría perfecta. No obstante, cuando celebramos la eucaristía, anticipamos ese ingreso, puesto que la δύναμις que anima el pan y el vino es exactamente la misma que la que vivifica al pléroma.

Pensamos que es así como se explica la dificultad del texto de Tolomeo. La gnosis bautismal es la propia de la ogdóada, mientras que la eucarística se corresponde con la del pléroma. En esto consiste el στήριγμα que proporciona la eucaristía: hace pasar de la unción con el espíritu de la ogdóada a la del espíritu del pléroma. Esta unción otorga no ya simplemente el descanso, sino el verdadero descanso (τήν ἀληθινὴν ἀνάπαυσιν).

Dicho con otras palabras, en el bautismo nos hacemos uno con el Hijo y en la eucaristía vivimos la vida del Hijo. Se entiende así que el bautismo sea presupuesto de la eucaristía y que esta sea consumación de aquel.

40. *Evangelio de Felipe* 23: traducción de Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 482.

## 1.2. Orígenes: el Padre alimenta eucarísticamente al Hijo

En Orígenes hay un texto que puede considerarse paralelo. Se habla de la eucaristía del Hijo de Dios: si Cristo en nuestras eucaristías puede alimentarnos es porque él a su vez ha participado en una eucaristía previa en la que ha sido nutrido por el Padre. Nos referimos a *In Iohannem XIII*, 219-220<sup>41</sup>, donde el alejandrino comenta Jn 6:

Καὶ οὐκ ἄτοπον γε λέγειν μὴ μόνον ἀνθρώπους καὶ ἀγγέλους ἐνδεεῖς εἶναι τῶν νοητῶν τροφῶν, ἀλλὰ καὶ τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ· καὶ αὐτὸς γὰρ, ἴν' οὕτως εἶπω, ἐπισκευάζεται ἀεὶ ἀπὸ τοῦ πατρὸς τοῦ μόνου ἀενδεοῦς καὶ αὐτάρκους αὐτῷ.

Λαμβάνει δὲ τὰ βρώματα ὁ μὲν πολὺς τῶν μαθητευομένων ἀπὸ τῶν μαθητῶν Ἰησοῦ, κελευομένων παρατιθέναι τοῖς ὄχλοις· οἱ δὲ τοῦ Ἰησοῦ μαθηταὶ ἀπ' αὐτοῦ τοῦ Ἰησοῦ, πλὴν ἔσθ' ὅτε καὶ ἀπὸ ἀγίων ἀγγέλων·

Y no es extraño decir que no solamente los hombres y los ángeles están necesitados de alimentos inteligibles<sup>42</sup>, sino aun el Cristo de Dios. También él, por así decirlo, es siempre restaurado por el Padre, el único a quien nada le falta y se basta a sí mismo.

La mayor parte de los seguidores recibe el alimento de los discípulos de Jesús, los cuales habían recibido el mandato de proveer a las muchedumbres: a su vez, los discípulos de Jesús [reciben el alimento] del mismo Jesús, excepto cuando [lo reciben] de los santos ángeles<sup>43</sup>.

Orígenes está comentando el milagro de la multiplicación de los panes de Jn 6. Juan no lo dice, pero los paralelos de Mateo, Marcos y Lucas señalan que Jesús les daba el pan a los discípulos y estos, a su vez, a la gente. Según Orígenes, esto significa que en la Iglesia las muchedumbres son alimentadas por los discípulos de Jesús. Estos, a su vez, reciben el alimento del mismo Jesús (salvo en algunos casos excepcionales en que se lo dan ángeles santos). Pero el mismo Jesús a su vez necesita ser alimentado. De hecho constantemente (ἀεὶ) está siendo nutrido por el Padre. Este es el único que no es indigente y no necesita ser alimentado por nadie más. A continuación Orígenes repite este principio y lo extiende al Espíritu Santo:

ὁ δὲ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς μόνου λαμβάνει τὰ βρώματα, οὐ διὰ τινος. Οὐκ ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἄγιον πνεῦμα τρέφεσθαι λέγειν·

El Hijo de Dios recibe el alimento del Padre solo y no de otro. No es extraño decir que también el Espíritu Santo es alimentado.

41. En *Origène. Commentaire sur saint Jean*, C. Blanc (ed.), (SC 222), Paris 1975, 148-150.

42. Esta expresión de τῶν νοητῶν τροφῶν es de gran importancia para la concepción eucarística de Orígenes. La trataremos más adelante.

43. Traducción de A. Orbe, *La teología del Espíritu Santo*, Roma 1966, 338, completada.

Orígenes recoge también esta idea en *Homilia XIV in Ezechielem* 3<sup>44</sup>. Está haciendo exégesis de Lv 6, 17s. donde Dios regula cómo deben ofrecerse los sacrificios de expiación. El sacerdote inmola la víctima sacrificial delante de los oferentes, pero se la come aparte, dentro del atrio de la Tienda del Encuentro. Orígenes explica que el sacerdote es Jesús; ahora bien, ¿cuál es ese alimento que come aparte? Dice así el texto:

Sunt quidem cibi sacerdotales quos non *comedit sacerdos* in domo sua, non cum filiis licet sacerdotales sint, non cum uxore licet legitime ei nupserit, sed *in loco sancto comedit ea et comedit ibi escam in sanctis sanctorum*.

Quomodo *sacerdos non comedit escam* in domo sua aut in alio quocumque loco, sed *in sanctis sanctorum*, sic Salvator meus solus *comedit panem*, nullo valente *comedere cum eo*. Est autem quidam locus in quo *comedens* et me secum attrahit ad vescendum. *Ecce enim*, inquit, *sto et pulso; si quis mihi aperuerit, ingrediar ad eum et cenabo cum eo et ipse mecum*. Ex quo apparet et alium posse *cenare cum eo*. Porro quaedam esca est qua solus tantummodo vescitur. Excellens quippe ab universa conditione natura eius et ab omnibus segregata facit eum *cotidianum panem* de Patris natura comedere.

Hay ciertamente alimentos sacerdotales que no *come el sacerdote* en su casa, no [los come] con [sus] hijos aunque sean sacerdotales, no [los come] con [su] esposa aunque se haya desposado con ella legítimamente, sino que los *come en el lugar santo* y *come* allí el alimento *en el Santo de los Santos* (cf. Lv 6, 26). Así como el *sacerdote* no *come* alimento en su casa o en algún otro lugar, sino *en el Santo de los Santos*, así también mi Salvador *come el pan* solo, sin que nadie pueda *comer* con él. Hay sin embargo cierto lugar en el cual, cuando come, también me atrae para que me alimente con él. *Pues he aquí*, dice, *estoy de pie y llamo; si alguno me abriera, entraré a él y cenaré con él y él conmigo* (Ap 3, 20). Por lo cual queda claro que también otro puede *cenar con él*. Por otra parte, hay cierto alimento del cual únicamente se nutre solo. Ya que su naturaleza, al sobresalir por encima de toda criatura y segregada de todo, hace que él coma el *pan cotidiano* [que procede] de la naturaleza del Padre.

El pan cotidiano del cual se alimenta nuestro Salvador es el Padre, de cuya naturaleza se alimenta constantemente la suya. En el *Sancta Sanctorum* de la Trinidad la relación entre el Padre y el Hijo consiste en una eucaristía eterna e ininterrumpida.

Esta idea constituye una de las claves de la teología trinitaria de Orígenes. La generación del Hijo por parte del Padre es continua: el Padre está engendrando a su Verbo a cada instante. La generación del Hijo se identifica con la «contemplación ininterrumpida de las profundidades del Padre» (ἡ ἀδιάλειπτος θεά τοῦ πατρικοῦ βάθους; *In Iohannem* II,

44. En *Origène. Homélie sur Ézéchiél*, M. Borret (ed.), (SC 352), Paris 1989, 440-442.

18<sup>45</sup>). En virtud de la misma la segunda persona de la Trinidad, mediante la contemplación de las insondables profundidades del Padre, está siendo constantemente constituida en Hijo<sup>46</sup>.

### 1.3. Mediante la eucaristía participamos en la generación del Hijo

Así pues, tanto Orígenes como los gnósticos piensan que la eucaristía de aquí abajo se fundamenta en la eucaristía intratrinitaria en la que el Hijo (o pléroma) se alimenta del Padre. La articulación de ambos momentos la encontramos en Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodoto* 13<sup>47</sup>:

Οὗτός ἐστιν «ἄρτος» ἐπουράνιος καὶ πνευματικὴ τροφή ζωῆς παρεκτικὴ κατὰ τὴν βρώσιν καὶ γνῶσιν, «τὸ Φῶς τῶν ἀνθρώπων», τῆς Ἐκκλησίας δηλονότι. Οἱ μὲν οὖν «τὸν οὐράνιον ἄρτον» «φαγόντες ἀπέθανον»· ὁ δὲ «τὸν ἀληθινὸν ἄρτον» τοῦ Πνεύματος ἐσθίων οὐ τεθνήσκει. Ὁ «ζῶν ἄρτος» ὁ «ὑπὸ τοῦ Πατρὸς δοθεὶς» ὁ Υἱὸς ἐστὶ τοῖς ἐσθίειν βουλομένοις.

«Ὁ δὲ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω», φησὶν, «ἡ σὰρξ μου ἐστίν», ἤτοι ᾧ τρέφεται ἡ σὰρξ διὰ τῆς Εὐχαριστίας, <ἦ>, ὅπερ καὶ μάλλον, ἡ σὰρξ τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐστίν, «ὅπερ ἐστὶν ἡ Ἐκκλησία», «ἄρτος οὐράνιος», συναγωγὴ εὐλογημένη. τάχα δὲ ὡς ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας τῶν ἐκλεκτῶν κατὰ τὸ ὑποκείμενον γενομένων, καὶ ὡς τοῦ αὐτοῦ τέλους τευξομένων.

Este [= el Hijo] es «pan» supracelste y alimento espiritual (Jn 6, 31s.) que por manducación y gnosis da la vida; «la Luz de los hombres» (Jn 1, 4) —es claro— de la Iglesia. Los [israelitas] que comieron «el pan celeste [= el maná] murieron», mas quien come «el pan verdadero» del Espíritu no morirá (cf. Jn 6, 31.49.58). El «pan viviente», «el dado por el Padre» (Jn 6, 51.32) —a quienes desean comer[le]— es el Hijo.

«Mas el pan que yo daré —dice (Jn 6, 51)— es mi carne»; sea [el pan] con que se nutre la carne mediante la Eucaristía, sea —aún mejor— la carne, esto es, «su cuerpo que es la Iglesia» (Col 1, 24), «pan del cielo» (Jn 6, 32), sinagoga de bendición; Tal vez porque los elegidos tienen subsistencia [a partir] de la misma substancia [divina que el Hijo] y lo-grarán su mismo fin<sup>48</sup>.

45. En *Origène. Commentaire sur saint Jean*, C. Blanc (ed.), (SC 120), Paris 1966, 218.

46. Cf. H. Crouzel, *Origènes*, Madrid 1998, 261; orig. francés *Origène*, Paris 1985.

47. Ed. Sagnard, 84. Cf. A. H. C. Van Eijk, «The Gospel of Philip and Clement of Alexandria: Gnostic and Ecclesiastical Theology on the Resurrection and the Eucharist»: *Vigiliae Christianae* 25 (1971) 97. En este número 13 Clemente habla *ex sua persona*: cf. F. Sagnard, *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote*, (SC 23), Paris reimpr. 1970, 12s.; A. Méhat, «Clément d'Alexandrie», en R. Johanny (ed.), *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris 1976, 123; R. D. Young, «The Eucharist as Sacrifice according to Clement of Alexandria», en R. A. Kereszty (ed.), *Rediscovering the Eucharist*, New York-Mahwah 2003, 89; en la misma obra, E. Ferguson, «A Response to Robin Darling Young on 'The Eucharist as Sacrifice according to Clement of Alexandria'», 110.

48. Traducción de A. Orbe, *Cristología gnóstica*, II, Madrid 1976, 337.

Las expresiones «pan supraceleste», la «carne que yo daré» y «el cuerpo de Cristo que es la Iglesia» son aquí sinónimas y designan al Hijo<sup>49</sup>. La οὐσία que ha recibido del Padre, el Hijo la comunica a los elegidos mediante la eucaristía. Estos se convierten así en cuerpo del Hijo, se hacen hijos de Dios (por adopción)<sup>50</sup>. Es decir, mediante la eucaristía los elegidos se introducen en la Trinidad, en la generación del Hijo por parte del Padre. Pasan así a ser generados como hijos de Dios<sup>51</sup>.

Encontramos esta misma idea en Mario Victorino (\*280-285; † después de 362), *Adversus Arium II*, 8<sup>52</sup>:

Quoniam vita est deus, et aeterna vita, nos Christiani, id est qui in Christum credimus, docemur in evangelio, quomodo deum patrem rogare debemus; in qua oratione, cum multa petimus, tum petimus *panem*; qui panis vita est; sic enim dictum est: *hic enim est panis qui de caelo descendit*; hanc vitam, et Christi et dei, id est aeternam, quo nomine ipse dicit?

Ἐπιούσιον ἄρτον: ex eadem οὐσία panem, id est de vita dei consubstantiali vitam. Unde enim filii dei erimus, nisi participatione vitae aeternae, quam nobis Christus a patre adferens dedit?

Hoc ergo est: δὸς ἡμῖν ἐπιούσιον ἄρτον, id est, vitam ex eadem substantia.

Etenim si quod accipimus, corpus Christi est, ipse autem Christus vita est, quaerimus ἐπιούσιον ἄρτον. Divinitas enim in Christo corporaliter habitat.

Graecum igitur evangelium habet ἐπιούσιον quod denominatum est a substantia et utique dei substantia.

Dado que Dios es vida, y vida eterna, nosotros los cristianos, esto es, quienes creemos en Cristo, somos instruidos en el Evangelio acerca de cómo debemos orar a Dios Padre; en dicha oración no sólo pedimos muchas cosas, sino que sobre todo pedimos *el pan* (cf. Mt 6, 11); este pan es la vida; pues así fue dicho: *pues este es el pan que ha bajado del cielo* (Jn 6, 58); esta vida, la de Cristo y la de Dios, esto es, la eterna, ¿con qué nombre la denomina? Ἐπιούσιον ἄρτον (cf. Mt 6, 11): pan de la misma οὐσία, esto es, vida consustancial que procede de la vida de Dios. Pues, ¿cómo seríamos hijos de Dios sino por la participación de la vida eterna que Cristo nos ha dado trayéndola del Padre?

Por tanto, esto es: δὸς ἡμῖν ἐπιούσιον ἄρτον (cf. Mt 6, 11), es decir, la vida de la misma sustancia. Pues si lo que tomamos es el cuerpo de Cristo, y el mismo Cristo es la vida, pedimos el ἐπιούσιον ἄρτον. Pues la divinidad habita corporalmente en Cristo (cf. Col 2, 9).

Pues bien, el Evangelio griego trae ἐπιούσιον, [término] que ha sido denominado a partir de la sustancia y, en especial, de la sustancia de Dios.

49. Cf. Orbe, *Cristología gnóstica*, II, 340.

50. Cf. Sagnard, *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote*, 16s. y 85.

51. Cf. Struckmann, *Die Gegenwart Christi*, 98s.

52. En *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité*, P. Henry, P. Hadot (eds.), (SC 68), Paris 1960, 414-416.

Hoc Latini vel non intellegentes vel non valentes exprimere, non potuerunt dicere, et tantummodo cotidianum posuerunt, non et ἐπιούσιον.

Los latinos, o bien no entendiéndolo o bien no pudiendo expresarlo, no pudieron decirlo, y tan sólo pusieron «cotidiano», no también ἐπιούσιον.

Mario Victorino está comentando la petición del Padrenuestro: «danos hoy nuestro pan de cada día». En realidad, señala el autor, el original griego lo que dice es δὸς ἡμῖν ἐπιούσιον ἄρτον, «danos hoy el pan consustancial»<sup>53</sup>. Los latinos han traducido el ἐπιούσιον por «cotidianum», pero en realidad sería más exacto «consustantialem». Mediante la eucaristía Cristo nos comunica la οὐσία divina, que él a su vez ha recibido del Padre. Junto con esta οὐσία se nos da la vida divina. En quienes participan en la eucaristía se realiza la generación divina que tiene lugar en Cristo en el seno de la Trinidad.

Una secuencia similar encontramos también en la *Didaché*. En *Filiación*, I, 282 veíamos que en los números IX-X se dice que en la eucaristía el παῖς Jesús otorga a los devotos la γνῶσις que él a su vez ha recibido del Padre<sup>54</sup>.

Este esquema se encuentra en la concepción eucarística tanto de gnósticos como de eclesiásticos. Dentro de este marco existen, no obstante, diferencias significativas. Todos están de acuerdo en que en la eucaristía somos alimentados por el Hijo de Dios, que nos comunica su misma vida. Ahora bien, tras la encarnación el Hijo de Dios tiene dos naturalezas. ¿Cuál de ellas es la que nos alimenta en la eucaristía?, ¿la divina?, ¿la humana?, ¿ambas?

## 2. Eucaristía del Hijo de Dios y eucaristía del Hijo del hombre

### 2.1. Testimonios valentinianos

Empezamos por Heracleón, que, como vimos, pertenece a la llamada rama itálica del valentinianismo. En *In Iohannem* X, 112s.<sup>55</sup>, Orígenes está comentando Jn 2, 13: «Se acercaba la Pascua de los judíos y Jesús subió a Jerusalén». Como es sabido, el *In Iohannem* es una respuesta al comentario de Heracleón al evangelio según san Juan. Dentro del cristia-

53. Para el estudio de esta expresión, cf. S. Calderone, «Un caso antico di 'trahison des clercs'. La quarta richiesta del *Pater Noster*», en C. Moreschini (ed.), *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica. Atti del Terzo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi*, Napoli 1995, 39-65.

54. Apoyan esta interpretación A. von Harnack, *Die Bezeichnung Jesu als «Knecht gottes» und ihre Geschichte in der alten Kirche*, Berlin 1926, 219; Orbe, *La teología del Espíritu Santo*, 338. La rechaza J. P. Audet, *La Didaché. Instruction des apôtres*, Paris 1958, 428: según él el conocimiento que otorga el παῖς no debe entenderse en el sentido fuerte de γνῶσις, sino que se refiere más bien a que en la liturgia Jesús muestra que las promesas se han cumplido en él.

55. En *Origène. Commentaire sur saint Jean*, C. Blanc (ed.), (SC 157), Paris 1970, 450.

nismo el de Heracleón es el primer comentario continuado conocido de un texto bíblico; la obra no se ha conservado y sólo conocemos de ella los fragmentos citados por Orígenes. En el número 117<sup>56</sup>, el alejandrino cita un pasaje del comentario del valentiniano a Jn 2, 13 que dice así:

Ὁ μέντοι γε Ἡρακλέων· «Αὕτη, φησὶν, ἡ μεγάλη ἑορτή· τοῦ γὰρ πάθους τοῦ σωτήρος τύπος ἦν, ὅτε οὐ μόνον ἀνηρεῖτο τὸ πρόβατον, ἀλλὰ καὶ ἀνάπαυσιν παρῆχεν ἐσθιόμενον, καὶ θυόμενον <μέν> τὸ πάθος τοῦ σωτήρος τὸ ἐν κόσμῳ ἐσήμαινεν, ἐσθιόμενον δὲ τὴν ἀνάπαυσιν τὴν ἐν γάμῳ».

Afirma en cambio Heracleón: «Esta [fiesta de los judíos era] la gran fiesta. Era en efecto figura de la pasión del Salvador: cuando no sólo se daba muerte a la oveja, sino que, hecha manjar ofrecía también descanso y [si] en sacrificio indicaba la pasión del Salvador que tiene lugar en el mundo, en manjar significaba el descanso que tiene lugar en las bodas»<sup>57</sup>.

Para su correcta intelección este texto debe ser puesto en relación con *In Iohannem* VI, 306-307<sup>58</sup>:

Πάλιν ἐν τῷ τόπῳ ὁ Ἡρακλέων γενόμενος χωρὶς πάσης κατασκευῆς καὶ παραθέσεως μαρτυριῶν ἀποφαίνεται ὅτι τὸ μὲν «Ἀμνὸς τοῦ θεοῦ» ὡς προφήτης φησὶν ὁ Ἰωάννης, τὸ δὲ «Ὁ αἶρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου» ὡς περισσότερον προφήτου. Καὶ οἶεται τὸ μὲν πρότερον περὶ τοῦ σώματος αὐτοῦ λέγεσθαι, τὸ δὲ δεύτερον περὶ τοῦ ἐν τῷ σώματι, τῷ τὸν ἀμνὸν ἀτελεῖ εἶναι ἐν τῷ τῶν προβάτων γένει, οὕτω δὲ καὶ τὸ σῶμα παραθέσει τοῦ ἐνοικούντος αὐτῷ. Τὸ δὲ τέλειον εἰ ἐβούλετο, φησὶ, τῷ σώματι μαρτυρῆσαι, κριὸν εἶπεν ἂν τὸ μέλλον θύεσθαι.

Llegado a este paso [Jn 1, 29], sin pruebas y sin aducir testimonios, declara Heracleón: «Juan dijo lo de ‘cordero de Dios’ a título de profeta; y lo de ‘que quita el pecado del mundo’ como más que profeta». Y estima que lo primero se refiere a su cuerpo, lo segundo a lo interior de él; pues como el cordero es inmaduro en la especie ovina lo es también el cuerpo frente al que lo habita. «A haber querido atribuir perfección al cuerpo —dice [Heracleón]— habría llamado ‘carnero’ a lo que iba al sacrificio»<sup>59</sup>.

Así pues, el «cordero de Dios» y «el que quita el pecado del mundo» son distintos<sup>60</sup>. El «cordero» es el cuerpo de Jesús<sup>61</sup>; «el que quita el peca-

56. Ed. Blanc, 452.

57. Traducción de A. Orbe, «Cristo, sacrificio y manjar»: *Gregorianum* 66 (1985) 185.

58. Ed. Blanc (ed.), 364-366.

59. Traducción de Orbe, «Cristo, sacrificio y manjar», 186.

60. Para lo que sigue, cf. Orbe, «Cristo, sacrificio y manjar», 186s.

61. Cf. Pagels, «A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist», 155.

do del mundo» es el Hijo de Dios, que habita en el interior del cuerpo de Jesús. Por tanto, Jn 1, 29 podría parafrasearse como sigue: «Este es —en su cuerpo— el cordero de Dios, (y) el que —en su interior o persona divina— quita el pecado del mundo».

Detrás está la explicación heracleana de la pasión de Cristo. En el Jordán el Hijo de Dios entró en comunión con el «cordero», mediante el cual se dio a conocer a los suyos durante el tiempo de vida pública. En el hombre el espíritu no se da en estado puro, sino encarnado. En virtud del principio de la *συγκατάβασις* o *condescendentia* el Salvador tiene que acomodarse a la condición de los salvandos. Si quiere hacerseles asequible y acercarse hasta ellos, tiene que hablarles en lenguaje sensible, corpóreo, pues es el único que entienden los salvandos (al menos, antes de la gnosis)<sup>62</sup>.

En la pasión, una vez que hubo concluido su magisterio, el Hijo de Dios abandonó al «cordero», que fue inmolado. Él, en cambio, volvió al pléroma, del cual es cabeza. Allí, como hemos visto, en el banquete de bodas se da en manjar y otorga la *ἀνάπαυσις*, que Heracleón identifica con el perdón de los pecados, pues es la gnosis perfecta que elimina toda ignorancia. Por tanto, hay que distinguir entre lo sacrificado (*θυόμενον*), que es el «cordero» o naturaleza humana de Cristo, y lo comido (*ἐσθιόμενον*), que es el Hijo de Dios. ¿Cómo se relacionan ambas dimensiones? El sacrificio es *conditio sine qua non* del manjar: mientras el Hijo de Dios no deponga la naturaleza humana que endosó en el Jordán, no puede ascender al pléroma y convertirse en alimento de incorrupción, pues en esta región no puede entrar nada que no sea espiritual.

Otros textos valentinianos testimonian esta idea. Leamos *Excerpta ex Theodoto* 61, 4<sup>63</sup>:

Καὶ ὅταν λέγῃ: «Δεῖ τὸν Υἱὸν τοῦ  
Ανθρώπου ἀποδοκιμασθῆναι,  
ύβρισθῆναι, σταυρωθῆναι», ὡς  
περὶ ἄλλου φαίνεται λέγων, δη-  
λονότι τοῦ ἐμπαθοῦς.

Al decir (Mc 8, 31; Mt 20, 19):  
«Conviene que el Hijo del hombre  
sea repudiado, escarnecido, cruci-  
ficado», se ve que está hablando  
como de otro, evidentemente del  
pasible<sup>64</sup>.

En la profecía de la pasión de Mc 8, 31 y Mt 20, 19 Jesús utiliza la tercera persona: evidentemente, porque uno es quien profetiza (el Hijo de Dios) y otro, de quien se profetiza (el Hijo del hombre).

Leamos también el logion 60 del *Evangelio de Tomás*<sup>65</sup>:

62. Cf. Aroztegui, *La amistad del Verbo con Abraham*, 53s.

63. Ed. Sagnard, 180.

64. Traducción de Orbe, «Cristo, sacrificio y manjar», 193.

65. Cf. R. Trevijano, *Estudios sobre el evangelio de Tomás*, FuPEst 2, Madrid 1997, 66s. Cf. Orbe, «Cristo, sacrificio y manjar», 194s.

[Los discípulos vieron] a un samaritano que llevaba un cordero camino de Judea. Dijo [Jesús] a sus discípulos: [¿Qué hace] este con el cordero? Le dijeron: [Lo lleva] para matarlo y comerlo. Les dijo: Mientras esté vivo no lo comerá, a no ser que lo mate y lo haga un cadáver. Dijeron: De otro modo no podrá hacerlo. Les dijo: Vosotros mismos buscaos un lugar para vosotros en el reposo [ἀνάπαυσις] para que no lleguéis a ser cadáver y os coman.

Intentemos explicar el texto. El samaritano es el propio Jesús; el cordero es su naturaleza humana; lo lleva camino de Judea, esto es, de Jerusalén, para allí sacrificarlo; una vez que haya inmolado su naturaleza humana, pero no antes, podrá el Hijo de Dios darse en alimento.

En síntesis, desde el pléroma el Hijo de Dios alimenta a los espirituales con la gnosis que otorga la ἀνάπαυσις, tanto en el banquete de bodas de la consumación como también, anticipadamente, en la eucaristía que se celebra aquí abajo. Por tanto, en la eucaristía (escatológica o terrena) quien nos alimenta es el Hijo de Dios, no el Hijo del hombre o «cordero». Ahora bien, hasta que la naturaleza humana no haya sido sacrificada, el Hijo de Dios no puede alimentarnos.

## 2.2. Teología alejandrina: la doctrina de las dos eucaristías

### a) Clemente

Pasemos a Clemente de Alejandría<sup>66</sup>. Leamos *Pedagogo* I, 6, 43, 2<sup>67</sup>:

Ἄκουε καὶ ταύτη· σάρκα ἡμῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀλληγορεῖ, καὶ γὰρ ὑπ' αὐτοῦ δεδημιουργηται ἡ σὰρξ·

αἷμα ἡμῖν τὸν λόγον αἰνίττεται, καὶ γὰρ ὡς αἷμα πλούσιον ὁ λόγος ἐπικέχυται τῷ βίῳ· ἡ κρᾶσις δὲ ἡ ἀμφοῖν ὁ κύριος, ἡ τροφή τῶν νηπίων· ὁ κύριος πνεῦμα καὶ λόγος.

Ἡ τροφή, τουτέστιν <ὁ> κύριος Ἰησοῦς, τουτέστιν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σαρκούμενον, ἀγιαζομένη σὰρξ οὐράνιος.

Oye pues esta [explicación]. Con la palabra «carne» indica [el Señor] el Espíritu Santo, porque la carne ha sido fabricada por Él (cf. Lc 1, 35). Con la palabra «sangre» nos significa el Logos, pues el Logos ha sido infundido como sangre copiosa para la vida. La crasis de ambos es el Señor, el alimento de los infantes: el Señor, Espíritu y Logos.

El manjar, a saber, el Señor Jesús, esto es, el Logos de Dios, Espíritu encarnado, Carne celeste santificada<sup>68</sup>.

66. Cf. J. Betz, *Eucharistie in der Schrift und Patristic. Handbuch der Dogmengeschichte IV/4a*, Freiburg 1979, 44s.

67. En *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, M. Merino, E. Redondo (eds.), (FuP 5), Madrid 2009, 164.

68. Traducción de Orbe, «Cristo, sacrificio y manjar», 227.

La carne y sangre sensibles de Jesús remiten (ἀλληγορεῖ, αἰνίττεται) a su verdadera carne y sangre, a saber, el Espíritu Santo y el Logos, unidos en crasis<sup>69</sup>. Es llamativo el paralelismo con *Evangelio de Felipe* 23<sup>70</sup>, donde se dice que la verdadera carne de Cristo es el Logos y su verdadera sangre, el Espíritu con que está unido el Logos en el pléroma<sup>71</sup>. Aquí se invierten los términos, pero la idea de fondo es la misma. Así pues, también para Clemente nuestro verdadero alimento es el Logos en su divinidad, del cual la carne y sangre sensibles son ἀλληγορία y αἰνιγμα.

La contraposición entre «carne y sangre sensibles» y «carne y sangre verdaderas» vuelve a aparecer en *Pedagogo* II, 2, 19, 4-20, 1<sup>72</sup>:

Διττὸν δὲ τὸ αἷμα τοῦ κυρίου· τὸ μὲν ἔστιν αὐτοῦ σαρκικόν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα, τὸ δὲ πνευματικόν, τοῦτ' ἔστιν ᾧ κεχρίσμεθα.

Καὶ τοῦτ' ἔστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας· ἰσχύς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός.

Ἀναλόγως τοίνυν κίρνεται ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα, καὶ τὸ μὲν εἰς πίστιν εὐωχεῖ, τὸ κραῖμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὀδηγεῖ, τὸ πνεῦμα, ἡ δὲ ἀμφοῖν αὐθις κραῖσις ποτοῦ τε καὶ λόγου εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλή, ἥς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἀγιάζονται καὶ σώμα καὶ ψυχὴν, τὸ θεῖον κραῖμα τὸν ἀνθρώπων τοῦ πατρικοῦ βουλήματος πνεύματι καὶ λόγῳ συγκιωνάντος μυστικῶς· καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς μὲν τὸ πνεῦμα ᾠκείωται τῇ ὑπ'

La sangre del Señor en efecto es doble: una carnal, con la que hemos sido rescatados de la corrupción; otra espiritual, con que, a saber, hemos sido ungidos.

Y esto es beber la sangre de Jesús, participar de la incorruptela del Señor. La fuerza del Logos es el Espíritu, como la sangre lo es de la carne.

Parecidamente pues el vino se mezcla al agua, el Espíritu al hombre; lo uno —la mezcla [de agua y vino]— alimenta en orden a la fe, mientras lo otro —el Espíritu— conduce a la incorruptela; y la crasis de ambos a su vez —de la bebida y del Logos— tiene por nombre eucaristía, gracia digna de alabanza y hermosa; quienes en ella participan según la fe son santificados en cuerpo y alma, [a saber] en la divina mezcla, el hombre, cuando el querer del Padre lo mezcla con Espíritu y Logos en forma misteriosa. Pues

69. Cf. Struckmann, *Die Gegenwart Christi*, 124s.; M. de la Taille, *Mysterium fidei*, Paris 1931, 566 n. 2; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, I/1, Freiburg 1955, 277s. Para más textos de Clemente en que aparece esta idea, cf. V. Schmitt, *Die Verheissung der Eucharistie (Joh. VI) bei den Vätern*, Würzburg 1900, 59s.

70. Cf. Eijk, «The Gospel of Philip and Clement of Alexandria», 94.106.110-111.118-119; Méhat, «Clément d'Alexandrie», 116-117.

71. Según Struckmann, así como L. F. Ladaria, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, Madrid 1980, 41-56 y Eijk, «The Gospel of Philip and Clement of Alexandria», 112, cuando Clemente habla en este texto del Espíritu no se refiere a la tercera persona de la Trinidad, sino al Espíritu impersonal. Pensamos que lo mismo sucede en el texto del *Evangelio de Felipe*.

72. Ed. Merino, Redondo, 318-320. Cf. Méhat, «Clément d'Alexandrie», 118s.; L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck-Wien-München 1978, 79s.

αὐτοῦ φερομένη ψυχῇ, ἡ δὲ σὰρξ τῷ λόγῳ, δι' ἣν «ὁ λόγος γέγονεν σὰρξ».

el Espíritu con toda verdad se une estrechamente a la psique sostenida por Él, mientras la carne por cuya causa «el Verbo se hizo carne» (Jn 1, 14) se une al Logos<sup>73</sup>.

También aquí son dobles la sangre y, se supone, la carne del Señor: a saber, carnal (σαρκικόν) y espiritual (πνευματικόν). La eucaristía es una mezcla (κρᾶσις)<sup>74</sup> de ambas. La eficacia de ambos niveles es diversa. Clemente distingue entre redención y unción o divinización. La carne y sangre sensibles redimen, esto es, rescatan de la corrupción; en cambio, la carne y sangre espirituales, es decir, el Logos y el Espíritu, ungen, divinizan, otorgan la incorrupción. Precisa Clemente que el Espíritu unge la psique y el Logos, el cuerpo<sup>75</sup>.

La idea aparece también con claridad en *Stromata* V, 66, 3<sup>76</sup>:

«γεύσασθε καὶ ἴδετε ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος», φησὶν· οὕτως γὰρ ἑαυτοῦ μεταδίδωσι τοῖς πνευματικώτερον τῆς τοιαύτης μεταλαμβάνουσι βρώσεως, ὅτε δὴ ἡ ψυχὴ αὐτῆ ἑαυτὴν ἤδη τρέφει κατὰ τὸν φιλαλήθη Πλάτωνα· βρώσις γὰρ καὶ πόσις τοῦ θεοῦ λόγου ἢ γνώσις ἐστὶ τῆς θείας οὐσίας.

«Gustad y ved qué bueno es el Señor» (Sal 33, 9), dice [la Escritura]. Así, pues, Él hace partícipes de sí a quienes más espiritualmente forman parte de ese banquete, en el que el alma se alimenta a sí misma, según Platón<sup>77</sup>, el amigo de la verdad. En efecto, la comida y la bebida del Logos divino es la gnosis de la esencia divina.

Terminemos comparando a Clemente con los valentinianos. En la eucaristía diferencia dos planos, que se corresponden con la distinción gnóstica entre el Hijo de Dios y el del hombre. No obstante, mientras que para los gnósticos quien es manjar es únicamente el Hijo de Dios, según Clemente ambos alimentan, aunque ciertamente de forma distinta. El Hijo del hombre εἰς πίσιτιν εὐωχεῖ, «alimenta en orden a la fe», mientras que el Hijo de Dios lo hace εἰς ἀφθαρσίαν, para la incorrupción. Otra divergencia es que los gnósticos afirman que el que quita el pecado del mundo es el Hijo de Dios, no el «cordero» o Hijo del hombre; Clemente, en cambio, enseña que lo que nos rescata de la corrupción es la sangre sensible de Cristo, esto es, la que derramó físicamente en la Cruz.

73. Traducción de Orbe, «Cristo, sacrificio y manjar», 227s.

74. Para este tecnicismo, cf. Aroztegui, *La amistad del Verbo con Abraham*, 100-101.

75. Cf. Struckmann, *Die Gegenwart Christi*, 128s.; Ferguson, «A Response to Robin Darling Young», 109-110.

76. En *Clemente de Alejandría. Stromata IV-V*, M. Merino (ed.), (FuP 15), Madrid 2003, 434. Cf. Betz, *Eucharistie in der Schrift und Patristic*, 47.

77. Cf. *Carta* VII, 341 cd.

b) Orígenes

Examinemos a continuación a Orígenes<sup>78</sup>. Leemos en *In Iohannem VI*, 273<sup>79</sup>:

Ἐὰν δὲ τὸν λόγον ἐξετάζωμεν τὸν περὶ τοῦ δεικνυμένου Ἰησοῦ ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου κατὰ τὸ «Οὗτός ἐστιν ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἰῶν τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου», ἰστάμενοι ἐπ’ αὐτὴν τὴν οἰκονομίαν τῆς σωματικῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ εἰς τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ἐπιδημίας, τὸν ἀμνὸν οὐκ ἄλλον τοῦ ἀνθρώπου ὑποληψόμεθα.

Si examinamos las palabras con que Juan da a conocer a Jesús —«Este es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1, 29)— y lo hacemos atentos a la economía de la venida corpórea del Hijo de Dios entre los hombres, por «cordero» no entenderemos otro que «el hombre»<sup>80</sup>.

Así pues, como su adversario Heracleón, Orígenes cree que en Jn 1, 29 «cordero» designa la humanidad de Jesús. En el número 275<sup>81</sup> leemos:

Ὁ δὲ προσαγαγὼν τοῦτον τὸν ἀμνὸν ἐπὶ τὴν θυσίαν ὁ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἦν θεός, μέγας ἀρχιερεὺς, ὅστις τοῦτο δηλοῖ διὰ τοῦ «Οὐδεὶς αἶρει τὴν ψυχὴν μου ἀπ’ ἐμοῦ, ἀλλ’ ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ’ ἐμαυτοῦ. Ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι, καὶ πάλιν ἐξουσίαν ἔχω λαβεῖν αὐτήν.»

Quien condujo a este cordero al sacrificio fue el Dios presente en el hombre, el gran sacerdote (Hb 8, 1), como lo atestigua por aquello (Jn 10, 18): «Nadie me quita el alma, sino que la pongo yo de mí mismo. Tengo poder de darla, y tengo poder también de tomarla»<sup>82</sup>.

La naturaleza humana de Jesús es el cordero que se sacrifica; la naturaleza divina, «el Dios presente en el hombre», es el sacerdote que ofrece esa víctima<sup>83</sup>.

El mismo esquema aparece en *Homiliae in Genesim VIII*, 9<sup>84</sup>:

78. Cf. Struckmann, *Die Gegenwart Christi*, 143s.; J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948, 75-79; Betz, *Eucharistie in der Schrift und Patristic*, 47s.

79. Ed. Blanc, 336.

80. Traducción de Orbe, «Cristo, sacrificio y manjar», 187.

81. Ed. Blanc, 338.

82. Traducción de Orbe, «Cristo, sacrificio y manjar», 187.

83. Cf. J. A. Alcain, *Cautiverio y redención del hombre en Orígenes*, Bilbao 1973, 237s.; J. A. McGuckin, «Origens's Doctrine of Priesthood»: *Clergy Review* 70 (1985) 279-282.

84. En *Origène. Homélie sur la Genèse*, H. de Lubac, L. Doutreleau, (eds.), (SC 7bis), Paris 1976, 230.

Sed quomodo Christo uterque conveniat, et Isaac, qui non est iugulatus, et aries, qui iugulatus est, operae pretium est noscere.

Christus «Verbum Dei» est, sed «Verbum caro factum est». Vnum igitur in Christo de superioribus est, alterum ex humana natura et uirginali utero susceptum.

Patitur ergo Christus, sed in carne; et pertulit mortem, sed caro, cuius hic aries forma est; sicut et Iohannes dicebat: «Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi». Verbum uero «in incorruptione» permansit, quod est secundum spiritum Christus, cuius imago est Isaac.

Ideo ipse et hostia est et pontifex. Secundum spiritum namque offert hostiam Patri, secundum carnem ipse in altari crucis offertur, quia, sicut dictum est de eo: «Ecce agnus Dei, qui tollit peccatum mundi», ita de eo dictum est: «Tú es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedec».

Los puntos de contacto con el valentinianismo son claros. El que sufre la pasión es el Cristo según la carne, no el Cristo según el espíritu. La diferencia consiste en que para Orígenes, el Hijo de Dios no se retira durante la pasión, sino que durante la misma se halla presente como sacerdote que ofrece la víctima que es su humanidad.

Veamos ahora cómo se aplica este esquema a la eucaristía. Leamos un texto del comentario a la carta a los Efesios, en el que, como Clemente, distingue dos clases de cuerpo y sangre<sup>85</sup>:

Pero es preciso conocer cómo ambos se refieren a Cristo, tanto Isaac, que no fue degollado, como el carnero, que fue degollado.

Cristo es la «Palabra de Dios», pero «la Palabra se ha hecho carne». Por tanto, en Cristo uno procede de las alturas [y] el otro ha sido engendrado a partir de la naturaleza humana y del útero virginal.

Por tanto, padece Cristo, pero en la carne; y sufre la muerte, pero la carne, de la cual es figura este carnero; como también Juan decía: «He aquí el cordero de Dios, he aquí el que quita el pecado del mundo» (Jn 1, 29). Ciertamente el Verbo, que es el Cristo según el espíritu, del cual es imagen Isaac, permaneció «en la incorrupción» (cf. 1 Co 15, 42).

Por tanto él mismo es víctima y sacerdote. Ya que según el espíritu ofrece la víctima al Padre, según la carne él mismo se ofrece en el altar de la cruz, porque, como fue dicho sobre él: «He aquí el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn 1, 29), así como fue dicho de él: «Tú eres sacerdote para la eternidad según el orden de Melchisedec» (Sal 109, 4).

85. Para el texto griego —fragmentario— de este comentario, testimoniado por el MS 204 de la colección Coslin de la Biblioteca Nacional de Francia, cf. J. A. F. Gregg, «The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians»: *Journal of Theological Studies* 3 (1902) 233-244; para el texto latino, cf. Jerónimo, *Ad Ephesios* (PL 26, 481A). Cf. Schmitt, *Die Verheissung der Eucharistie*, 63s.; Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, 321s.; Orbe, «Cristo, sacrificio y manjar», 229.

Dupliciter vero sanguis Christi et caro intelligitur: vel spiritalis illa atque divina, de qua ipse dixit: «Caro mea vere est cibus et sanguis meus vere este potus»; et: «Nisi manducaveritis carnem meam et sanguinem meum biberitis, non habebitis vitam aeternam». Vel [terrena atque humana] caro et sanguis quae crucifixa est et qui militis effusus est lancea.

Sin duda la carne y la sangre de Cristo se entienden doblemente: o bien aquella espiritual y divina, sobre la cual él mismo dijo: «Mi carne es verdaderamente comida y mi sangre es verdaderamente bebida» (Jn 6, 56); y: «A no ser que hayáis comido mi carne y hayáis bebido mi sangre, no tendréis vida eterna» (Jn 6, 54). O bien la carne y sangre [terrena y humana] que fue crucificada y que fue derramada por la lanza del soldado (cf. Jn 19, 34).

Igual que Clemente, Orígenes afirma que Jesús tiene una carne y sangre terrenas, inmoladas en el Calvario, y una carne y sangre espirituales y divinas, esto es, el Verbo en su divinidad. Es de estas últimas, no de las primeras, de las que dice el Señor en Cafarnaún que otorgan la vida eterna. Por tanto, la verdadera eucaristía es aquella en la que se come la carne divina, no la que se alimenta de la terrena.

En *Commentariorum series in evangelium Matthaei* 85<sup>86</sup> dice el alejandrino:

Panis iste quem Deus Verbum corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de Deo Verbo procedens, et panis de Pane caelesti qui positus est super mensa de qua scriptum est: «Praeparasti in conspectu meo mensam adversus eos qui tribulant me». Et potus iste quem Deus Verbum sanguinem suum fatetur, verbum est potans et inebrians praeclare corda bibentium [...] Non enim panem illum visibilem quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum in cuius mysterio fuerat pani ille frangendus. Nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus. Nam corpus

Este pan que el Verbo Dios declara que es su cuerpo, es el verbo que nutre a las almas, verbo que procede del Verbo Dios, y pan [que procede] del Pan celeste que ha sido colocado sobre la mesa sobre la cual ha sido escrito: «Has preparado ante mí una mesa frente a aquellos que me atribulan» (Sal 22, 5). Y esa bebida que el Verbo Dios declara que es su sangre, es el verbo que abreva y embriaga saludablemente los corazones de los que beben [...] (cf. Sal 103, 15) [...] Pues el Verbo Dios no denominaba cuerpo suyo aquel pan visible que tenía en sus manos, sino el verbo en misterio del cual había de ser partido aquel pan. Ni denominaba bebida aquella sangre visible suya, sino

86. En *Origenes Werke*, XI, E. Klostermann (ed.), (GCS 38), Leipzig 1933, 196-197. Cf. P. Jacquemont, «Origène», en Johanny, *Leucharistie des premiers chrétiens*, 183s.; H. J. Vogt, «Eucharistielehre des Origenes?»: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 25 (1978) 431s.; B. Daley, «A Response to Robin Darling Young on 'The Eucharist as Sacrifice according to Clement of Alexandria'», en Kereszty, *Rediscovering the Eucharist*, 95.

Dei Verbi, aut sanguis, quid aliud esse potest, nisi verbum quod nutrit et verbum quod laetificat cor?

el verbo en misterio del cual había de ser derramada aquella bebida. Pues el cuerpo del Verbo Dios, o la sangre, ¿qué otra cosa puede ser sino el verbo que nutre y el verbo que alegra el corazón?

Hay una comida y bebida terrenas y una comida y bebida auténticas. Las terrenas son el cuerpo y sangre de Jesús, presentes en la eucaristía ritual. La comida auténtica es, por el contrario, «el verbo que procede del Verbo de Dios». ¿A qué se refiere Orígenes con esa expresión? A las palabras de la escritura entendidas espiritualmente<sup>87</sup>; estas son los alimentos inteligibles de los que hablaba el alejandrino en *In Iohannem* XIII, 34 y que, según él, constituyen la verdadera eucaristía. A su vez el sentido espiritual de la escritura se identifica con el mismo Logos<sup>88</sup>.

Tenemos por tanto dos eucaristías. Una nos alimenta con el cuerpo y sangre terrenos de Jesús, presentes en el pan y el vino: es la eucaristía de los principiantes. La otra nutre con el sentido espiritual de las palabras del Logos: es la eucaristía de los perfectos. Así, leemos lo siguiente en *Commentariorum series in evangelium Matthaei* 86<sup>89</sup>:

Et quod dicit «Accipiens Jesus panem», similiter et «accipiens calicem», qui parvulus quidem est in Christo et in Christo adhuc carnalis, intellegat communiter; prudentior autem quaerat, a quo «accipiens Jesus».

Y lo que dice «Tomó Jesús el pan», y del mismo modo «tomó el cáliz» (Mt 26, 26-27), ciertamente quien es párvulo en Cristo y en Cristo todavía carnal, entiéndalo comúnmente; en cambio, el [que sea] más avisado indague de quién «tomó Jesús».

Quien refiere las palabras de la institución a la eucaristía celebrada con pan y vino terrenos es párvulo y carnal; el que es más avisado se da cuenta de que el Señor está aludiendo a otro tipo de alimentos e investiga cuáles sean estos<sup>90</sup>.

87. Cf. Orbe, «Cristo, sacrificio y manjar», 232.

88. Esta concepción procede de Filón: véase *Legum allegoriarum* 3, 162.173, F. H. Colson-G. H. Whittaker (eds.), (LCL 226), London-Cambridge, Mass. 1971, 408.416-418. Cf. J. Laporte, *La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie*, Paris 1972; «Philonic models of eucharistia in the eucharist of Origen»: *Laval théologique et philosophique* 42 (1986) 71-91; Id., *Théologie liturgique de Philon et d'Origène*, Paris 1995; Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, 59s.; K. S. Guthrie, *Message of Philo Judaeus of Alexandria*, Whitefish 1992, 59s.

89. Ed. Klostermann, 198. Cf. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, 93s.; Vogt, «Eucharistielehre des Origenes?», 439s.

90. Cf. *Commentarium in evangelium Matthaei* XI, 14, 73s., en: *Origène. Commentaire sur l'évangile selon Matthieu*, I, R. Girod (ed.), (SC 162), Paris 1970, 342s. Orígenes llega a afirmar que la eucaristía material no proporciona beneficio alguno a quien la recibe: cf. Vogt, «Eucharistielehre des Origenes?», 428-430.

La misma dicotomía se observa en *In Iohannem* XXXII, 310<sup>91</sup>:

Νοεῖσθω δὲ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον τοῖς μὲν ἀπλουτέροις κατὰ τὴν κοινοτέραν περὶ τῆς εὐχαριστίας ἔκδοχὴν, τοῖς δὲ βαθύτερον ἀκούειν μεμαθηκόσιν κατὰ τὴν θειοτέραν καὶ περὶ τοῦ τροφίμου τῆς ἀληθείας λόγου ἐπαγγελίαν.

Los simples entiendan el pan y el cáliz en el significado más común, esto es, referido a la Eucaristía [ritual]. Quienes aprendieron a inquirir un sentido más hondo, entiéndanlos en un significado más divino, como referidos a la promesa del verbo de verdad que nutre<sup>92</sup>.

En síntesis, para los alejandrinos Clemente y Orígenes hay dos eucaristías: la de los principiantes, que se alimentan del cuerpo y sangre terrenos de Cristo presentes en el pan y el vino, esto es, del Hijo del hombre; y la de los perfectos, que se alimentan del Logos, es decir, del Hijo de Dios.

### 2.3. Ireneo de Lyon: sólo hay una eucaristía

#### A) *Adversus Haereses* IV, 18, 5

Por último, llegamos a san Ireneo. El Obispo de Lyon tiene una cristología que se mueve en torno a dos polos, la encarnación y la unción: en la encarnación el Hijo de Dios se hace carne y en la unción la carne se hace hija de Dios. Desde entonces el Hijo de Dios y su cuerpo están indisolublemente unidos, de modo que no se pueden separar al uno del otro.

Es claro que esta cristología es incompatible con la doctrina eucarística valentiniana y también con la alejandrina, pues esta habla de dos eucaristías distintas, la del Hijo de Dios y la del Hijo del hombre. Veamos cómo articula san Ireneo filiación divina y eucaristía.

Empezamos por *Adversus Haereses* IV, 18, 5<sup>93</sup>. Se trata de un texto antivalentiniano. Como hemos visto, estos gnósticos afirmaban que el espíritu del hombre está llamado a la vida intratrinitaria; el alma, por

91. En *Origenes Werke*, IV, E. Preuschen (ed.), (GCS 10), Leipzig 1903, 468. Cf. Daniélou, *Origène*, 77. Más pasajes de Orígenes con la misma idea en Daley, «A Response to Robin Darling Young», 96.

92. Traducción de Orbe, «Cristo, sacrificio y manjar», 232.

93. En *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV*, II, A. Rousseau, B. Hemmerdinger, L. Doutreleau, Ch. Mercier (eds.), (SC 100\*), Paris 1965, 610-612. Para un catálogo de las distintas interpretaciones que se han dado a lo largo de los siglos de la doctrina eucarística de san Ireneo, cf. Struckmann, *Die Gegenwart Christi*, 65s.; Betz, *Eucharistie in der Schrift und Patristic*, 35s. Para un análisis de este texto, cf. Struckmann, *o. c.*, 69s.; W. Schmidt, *Die Kirche bei Irenäus*, Helsingfors 1934, 139; D. van den Eynde, «Eucharistia ex duabus rebus constans. S. Irénée, *Adv. Haereses*, IV, 18, 5»: *Antonianum* 15 (1940) 13-28; Van Eijk, «The Gospel of Philip and Clement of Alexandria», 101s.; Unger, «The Holy Eucharist according to St. Irenaeus», 127s.; Y. de Andia, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1986, 238s.; Power, *Irenaeus of Lyons on Baptism and Eucharist*, 21; Dubois, «Les pratiques eucharistiques des gnostiques valentiniens», 257.

su parte, puede alcanzar también una participación de segundo grado; la carne, en cambio, queda radicalmente excluida. Por eso, lo primero que hace el hombre en la consumación es abandonar su cuerpo. Ireneo responde en los términos siguientes:

Quomodo autem rursus dicunt carnem in corruptionem devenire et non percipere vitam, quae a corpore Domini et sanguine alitur? Ergo aut sententiam mutant, aut absterneant offerendo quae praedicta sunt. Nostra autem consonans est sententia eucharistiae, et eucharistia rursus confirmat sententiam nostram. Offerimus enim ei quae sunt ejus, congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et Spiritus. Quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, jam non communis panis est, sed eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et caelesti: sic et corpora nostra percipientia eucharistiam jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia.

¿Y cómo dicen aún que una carne nutrida con el Cuerpo y Sangre del Señor acaba en corrupción y no percibe la Vida? Por tanto, cambien de parecer, o absténganse de ofrendar lo que dijimos. En cambio, nuestra doctrina de la eucaristía es consonante; y la eucaristía a su vez ratifica nuestra doctrina. Le ofrendamos en efecto lo que Le pertenece enseñando de manera congruente la comunión y la unidad de la Carne y del Espíritu. Pues así como el pan venido de la tierra, en recibiendo la invocación de Dios, ya no es pan común, sino eucaristía y consta de dos cosas, terrena y celeste, así también nuestros cuerpos, al participar de la eucaristía, ya no son corruptibles, con la esperanza de la resurrección<sup>94</sup>.

También los valentinianos celebran la eucaristía. En ella se nutren del cuerpo y la sangre del Señor, que están llenos de incorrupción, de vida divina. ¿Cómo dicen entonces que nuestra carne no puede acoger la vida de Dios, si de hecho la recibe en la eucaristía?

No creo que este argumento hiciera excesiva mella en los valentinianos. Según ellos, el verdadero Cuerpo y Sangre del Señor son el Logos y su Espíritu. El pan y el vino del sacramento no son sino vehículos mediante los cuales se transmite la *δύναμις* del pléroma. Cuando se comulga, lo importante no es el elemento material, sino la *δύναμις* que nutre a nuestro espíritu.

### B) *Adversus Haereses* V, 2, 3

Y en *Adversus Haereses* V, 2, 2-3<sup>95</sup> leemos:

94. Traducción de A. Orbe, *Teología de san Ireneo*, IV, Madrid-Toledo 1996, 255s.

95. En A. Orbe, *Teología de san Ireneo. Comentario al libro V del «Adversus Haereses»*, I, Madrid-Toledo 1985, 130-151. Para este pasaje, cf. Struckmann, *Die Gegenwart Christi*, 79s.; Schmidt, *Die Kirche bei Irenäus*, 140s.; H.-J. Jaschke, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis*, Münster 1976, 269s.; A. Hamman, «Irénee de Lyon», en Johanny, *L'eucharistie des pre-*

Vani autem omnimodo qui universionem Dei contemnunt et carnis salutem negant et regenerationem ejus spernunt, dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis. Si autem non salvetur haec, videlicet nec Dominus sanguine suo redemit nos, neque *calix eucharistiae communicatio sanguinis ejus est*, neque *panem quem frangimus communicatio corporis ejus est*. Sanguis enim non est nisi a venis et carnibus et a reliqua quae est secundum hominem substantia, quae vere factum Verbum Dei sanguine suo redemit nos. Quemadmodum et Apostolus ejus ait: *In quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, remissionem peccatorum*. Et *quoniam membra ejus sumus* et per creaturam nutrimur, creaturam autem ipse nobis praestat, *solem suum oriri faciens et pluens quemadmodum vult*, eum calicem qui est <a> creatura suum sanguinem confessus est, ex quo auget nostrum sanguinem, et eum panem qui est a creatura, suum corpus confirmavit, ex quo nostra auget corpora.

Quando ergo et mixtus calix et factus panis percipit verbum Dei et fit eucharistia sanguinis et corporis Christi, ex quibus augetur et consistit carnis nostrae substantia, quomodo carnem negant capacem esse donationis Dei quae est vita aeterna, quae sanguine et corpore Christi nutritur et membrum ejus <est>? Quemadmodum et beatus Apostolus ait in epistola quae est ad Ephesios: *quoniam membra sumus corporis ejus, de carne ejus et de ossibus ejus*; non de spiritali

Totalmente vanos los que desestiman la economía cabal de Dios, niegan la salud de la carne y menosprecian su regeneración. La carne, dicen, es incapaz de incorruptión. Pues si no se salva, ni el Señor nos redimió con su sangre (cf. Eph 1, 7), ni *el cáliz de la eucaristía es comunicación de su sangre*, ni *el pan que rompemos, comunicación de su cuerpo* (cf. 1 Cor 10, 16). La sangre procede únicamente de las venas y carnes y demás sustancia del hombre, la cual vino a hacerse con verdad el Verbo de Dios y nos redimió con su sangre. Lo dice también su Apóstol (Eph 1, 7): *En quien tenemos la redención por medio de su sangre; la remisión de los pecados*. Y *ya que somos miembros de él* (cf. Eph 5, 30; 1 Cor 6, 15) y nos nutrimos mediante la creación —él nos la otorga, *levantando su sol y lloviendo* según su beneplácito (cf. Mt 5, 45)— al cáliz tomado de la creación lo proclamó sangre suya, de que riega nuestra sangre; y al pan venido de la creación lo ratificó cuerpo suyo, de que medran los nuestros.

Así, pues, cuando el cáliz mezclado y el pan hecho dan cabida al Verbo de Dios y se tornan eucaristía, sangre y cuerpo de Cristo —de que medra y se consolida la sustancia de nuestra carne—, ¿cómo osan decir que la carne es incapaz del don de Dios, a saber, de la vida eterna? ¿Una carne alimentada con la sangre y cuerpo de Cristo, miembro, además, suyo? Así también lo enseña el bienaventurado Apóstol en la carta a los Efesios (5, 30): *Miembros somos de su cuerpo, venidos*

*miers chrétiens*, 93-95; R. Tremblay, *La manifestation et la vision de Dieu selon s. Irénée de Lyon*, Münster 1978, 121; Unger, «The Holy Eucharist according to St. Irenaeus», 141s.; Andia, *Homo vivens*, 243s.; Power, *Irenaeus of Lyons on Baptism and Eucharist*, 23-24; Noormann, *Irenäus als Paulusinterpret*, 271s.; Dubois, «Les pratiques eucharistiques des gnostiques valentiniens», 257; D. J. Bingham, «Eucharist and Incarnation», en Kereszty, *Rediscovering the Eucharist*, 129s.; J. R. Kurz, «The gifts of creation and the consummation of humanity»: *Worship* 83 (2009) 128s.

aliquo et invisibili homine dicens haec —*spiritus enim neque ossa neque carnes habet*— sed de ea dispositione quae est secundum verum hominem, quae ex carnibus et nervis et ossibus consistit, quae de calice qui est sanguis ejus nutritur, et de pane quod est corpus ejus augetur.

*de su carne y de sus huesos.* Esto no lo dice de hombre alguno espiritual e invisible, *ya que el espíritu no tiene huesos ni carnes* (Lc 24, 39), sino de la disposición del verdadero hombre, compuesta de carnes y nervios y huesos, que además se nutre del cáliz o sangre de él y medra del pan o cuerpo de él.

San Ireneo afirma que en la eucaristía son las carnes, nervios y huesos las que reciben la incorrupción, y quien se la otorga es el cuerpo físico de Jesús. Estamos en los antípodas no sólo de los valentinianos, sino también de los alejandrinos. Según los gnósticos, el verdadero alimento eucarístico es el Hijo de Dios en su divinidad, que a partir de la Pasión ha abandonado su cuerpo. Para los alejandrinos hay dos eucaristías, a saber, la del Hijo de Dios y la del Hijo del hombre. Según san Ireneo, en cambio, solamente hay un alimento eucarístico, el cuerpo terreno de Jesús. La incorrupción no nos la otorga el *Λόγος ἄσαρκος*, sino las carnes, venas, nervios y huesos de Jesús. Más crudamente no lo puede decir el Obispo de Lyon<sup>96</sup>.

C) *Adversus Haereses* IV, 33, 2

Otro texto análogo es *Adversus Haereses* IV, 33, 2<sup>97</sup>:

Quomodo autem juste Dominus, si alterius patris existit, hujus conditionis quae est secundum nos accipiens panem suum corpus esse confitebatur, et temperamentum calicis suum sanguinem confirmavit? Et

Y con qué justicia, el Señor, siendo como es de otro (esto es) del Padre, tomando de nuestra creación el pan, confesaba ser Su cuerpo, y confirmaba por sangre Suya la mezcla del cáliz. Y por qué se profesaba

96. Según G. E. Steitz, «Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung»: *Jahrbücher für deutsche Theologie* 9 (1864) 459, se trata de lo más fuerte que haya dicho san Ireneo. Van Eijk, «The Gospel of Philip and Clement of Alexandria», 102, dice que el argumento «sounds almost physiscistic».

En la misma línea se sitúa Justino: cf. el célebre texto de *1 Apología* 66. Un buen catálogo de las distintas interpretaciones del mismo en Struckmann, *Die Gegenwart Christi*, 49s. y Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, 268s. Ambos autores, a su vez, proponen en esas páginas su propia interpretación. Cf. también Taille, *Mysterium fidei*, 107 n. 1; M. Jourjon, «Justin», en Johanny, *L'eucharistie des premiers chrétiens*, 80-81; Betz, *Eucharistie in der Schrift und Patristic*, 33s.; S. Agrelo, «El 'Logos', potencia divina que hace la eucaristía. Testimonio de san Justino»: *Antonianum* 60 (1985) 602-663; Bingham, «Eucharist and Incarnation», 123-124; C. Buchanan, *Justin Martyr on Baptism and Eucharist*, Norwich 2007, 26s. y 49s.

97. Ed. Rousseau, 806. Cf. Struckmann, *Die Gegenwart Christi*, 79; Schmidt, *Die Kirche bei Irenäus*, 139; Unger, «The Holy Eucharist according to St. Irenaeus», 139s.; Bingham, «Eucharist and Incarnation», 124-125.

quare se Filium hominis confitebatur, si non eam quae est ex homine est generationem sustinuisset? Hijo del hombre, sin el nacimiento propio del hombre<sup>98</sup>.

Es un texto antimarcionita. Según Marción, Jesús no era ni Hijo del Creador de la materia ni Hijo del hombre: no era Hijo del Creador, sino del Dios bueno; y no era tampoco Hijo del hombre porque no tuvo nacimiento humano, sino que descendió a la tierra con cuerpo celeste. Contra lo primero aduce san Ireneo la eucaristía: si Jesús no hubiera sido Hijo del Creador de la materia, no hubiera confeccionado la eucaristía a partir de realidades materiales, sino que la hubiera hecho puramente espiritual. Contra lo segundo recuerda que de hecho Jesús se autodenominaba Hijo del hombre. En suma, según este texto la materialidad de la eucaristía deshace las herejías sobre la filiación de Jesús<sup>99</sup>.

D) *Adversus Haereses* III, 11, 8 y III, 19, 3

Por lo general, cuando los autores estudian la doctrina eucarística de san Ireneo, acuden a *Adversus Haereses* IV, 17s. y V, 2. Evidentemente se trata de textos imprescindibles, pero hay también otros pasajes eucarísticos que al estar más escondidos suelen pasar desapercibidos, pero sin embargo resultan muy esclarecedores.

Leemos en *Adversus Haereses* III, 11, 8<sup>100</sup>:

Et enim Cherubim quadriformia, et formae ipsorum imagines sunt dispositionis Filii Dei. «Primum» enim «animal», inquit, «simile leoni», efficabile eius et principale et regale significans: «secundum» uero «simile uitulo», sacrificalem En efecto, los querubines [son] cuadriformes (cf. Ez 1, 6-10), y sus formas son imágenes de la actividad del Hijo de Dios. Pues «el primer animal», dice, [es] «semejante a un león» (Ap 4, 7), y significa su poder y hegemonía y realeza: «el

98. Traducción de Orbe, *Teología de san Ireneo*, IV, 453.

99. Cf. W. B. Frankland, *The early eucharist (a.d. 30-180)*, London 1902, 78. Excelente Struckmann, *Die Gegenwart Christi*, 64. Otro texto ireneano sobre la relación entre eucaristía y creación es *Adversus Haereses* III, 11, 5, donde el santo comenta el milagro de Caná. No estudiamos este magnífico texto porque nos desviaría del tema. Cf. A. Orbe, «El Hijo del hombre come y bebe»: *Gregorianum* 58 (1977) 538; Unger, «The Holy Eucharist according to St. Irenaeus», 113s.; M. Hengel, «The Wine Miracle at Cana», en L. D. Hurst, N. T. Wright, (eds.), *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, New York 1987, 88s., reivindica la exégesis ireneana de este difícil pasaje evangélico; M. L. Chaïeb-Bourguel, «Temps et sacramentalité dans la théologie eucharistique d'Irénée de Lyon»: *La Maison-Dieu* 231 (2002) 84s.; Bingham, «Eucharist and Incarnation», 125-126; B. Mutschler, *Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon: Studien und Kommentar zum dritten Buch von Adversus Haereses*, Tübingen 2006, 112s.; Kurz, «The gifts of creation and the consummation of humanity», 115.

100. En *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III*, II, A. Rousseau, L. Doutreleau (eds.), (SC 211), Paris reimpr. 2002, 162-164.

et sacerdotalem ordinationem significans.      segundo», por su parte, [es] «semejante a un ternero» (Ap 4, 7) y significa la ordenación sacrificial y sacerdotal.

El libro de Ezequiel empieza con una teofanía en la cual el profeta ve, entre otras cosas, cuatro seres con cuatro caras cada uno: de hombre, león, toro y águila. Ap 4, 7 retoma esta visión de Ezequiel y la modifica ligeramente, porque en este caso un ser tiene aspecto de león; otro, de ternero; el tercero, de hombre y el cuarto, de águila en vuelo. Según san Ireneo cada uno de los animales representa un aspecto de la actividad del Hijo de Dios: el león simboliza su realeza y su poder; el ternero, su acción sacrificial y sacerdotal; en las líneas siguientes explica que el hombre manifiesta su venida en carne y el águila, la gracia del Espíritu. A su vez, cada uno de los cuatro evangelios se centra en uno de estos aspectos. Dice un poco más adelante:

Id vero quod est secundum Lucam [evangelium], quoniam quidem sacerdotalis characteris est, a Zacharia sacerdote sacrificante Deo inchoavit. Iam enim saginatus parabatur vitulus, qui pro inventione minoris filii inciperet mactari.

En verdad este [evangelio] que es según Lucas, dado que ciertamente es de índole sacerdotal, empezó por el sacerdote Zacarías sacrificando a Dios (cf. Lc 1, 9). Pues ya se preparaba el ternero cebado que empezaba a ser sacrificado por el hallazgo del hijo menor (cf. Lc 15, 23.30).

La actividad sacerdotal y sacrificial del Hijo de Dios la refiere el evangelio según Lucas. Aunque esta dimensión atraviesa todo el tercer evangelio, hay dos pasajes en los que, según san Ireneo, se manifiesta de forma más explícita. El primero es el de la escena del sacrificio de Zacarías en el Templo, donde lo sacerdotal y sacrificial aparece de forma incoativa. El segundo pasaje lo muestra ya de forma acabada y es la parábola del hijo pródigo.

En ella san Ireneo descubre dos aspectos del sacerdocio del Hijo de Dios. Al primero hace referencia el ternero cebado que el padre sacrifica para que el hijo menor lo coma en una fiesta. El Obispo de Lyon no explicita qué o quién es dicho ternero, pero a la luz de la frase que viene justo a continuación del texto que acabamos de citar, queda claro que se trata de la humanidad de Jesús. El sacrificio de la parábola es, por tanto, la eucaristía, en la cual el Hijo de Dios nos alimenta con su propio cuerpo<sup>101</sup>.

101. Acerca de la concepción de san Ireneo de la eucaristía como sacrificio, cf. F. Wieland, *Der vorirenäische Opferbegriff*, München 1909, 145s. Según este último autor, en este punto el Obispo de Lyon rompió con la tradición y judaizó el concepto de eucaristía. Para una réplica a

Al segundo aspecto del sacerdocio del Hijo de Dios recogido por esta parábola alude *Adversus Haereses* III, 19, 3<sup>102</sup>:

Propter hoc et ipse Dominus dedit nobis signum in profundum, in altitudinem sursum, quod non postulavit homo, quia nec speravit Virginem praegnantem fieri posse quae erat uirgo et parere filium, et hunc partum «Deum» esse «nobiscum», et descendere in ea quae sunt deorsum terrae, quaerentem ouem quae perierat, quod quidem erat proprium ipsius plasma, et ascendere in altitudinem, offerentem et commendatam Patri eum hominem qui fuerat inuentus, primitias resurrectionis hominis in semetipso faciens, ut quemadmodum caput resurrexit a mortuis, sic et reliquum corpus.

Por eso también el mismo Señor nos dio un signo (cf. Is 7, 14) en lo profundo, en lo más alto (cf. Is 7, 11), que no pidió hombre [alguno] (cf. Is 7, 12), porque no esperó que pudiese quedar embarazada la Virgen que [seguía siendo] virgen y diera a luz un hijo, y que este niño fuera «Dios con nosotros» (cf. Is 7, 14) y descendiera a aquellas [regiones] que están debajo de la tierra (cf. Ef 4, 10), buscando a la oveja que había perecido (Lc 15, 4-6), que ciertamente era su propio plasma (cf. Gn 2, 7), y ascendiera a lo alto (cf. Ef 4, 10), ofreciendo y encomendando al Padre aquel hombre que había sido encontrado (cf. Lc 15, 24.32), haciendo en sí mismo las primicias de la resurrección del hombre, para que del mismo modo que la cabeza resucitó de entre los muertos, así también el resto del cuerpo.

El texto sintetiza la historia de la salvación del hombre. El Hijo de Dios plasma a Adán (Gn 2, 7), pero por el pecado este se aparta de su creador: es la oveja perdida de Lc 15, 4. El buen pastor sale a buscarla, la encuentra y la carga sobre los hombros (Lc 15, 4-5). Esa búsqueda consta de dos momentos: 1) la encarnación, donde el Hijo de Dios asume en su cuerpo al Hijo del hombre y se convierte en el Emmanuel, «Dios con nosotros»; 2) el descenso a las regiones que están debajo de la tierra, esto es, a los infiernos, donde recapitula en su propia carne incluso a los hombres que ya habían muerto<sup>103</sup>. A continuación, resucita y asciende a lo alto, adonde está el Padre, a quien ofrece en sacrificio su propio cuerpo, que recapitula en sí a modo de primicias a todos los hombres, incluidos los ya fallecidos. El regreso del hijo pródigo consiste en ese sacrificio que tiene

esta tesis, cf. Taille, *Mysterium fidei*, 207s.; W. Goossens, *Les Origines de l'Eucharistie Sacrement et Sacrifice*, Paris 1931, 205.246.250.367.369.

102. Ed. Rousseau, 380.

103. Cf. J. A. Santamaría, *Un estudio sobre la soteriología del dogma del Descensus ad inferos*, edoc.ub.uni-muenchen.de/8816/2/Santamaria\_Juan\_A.pdf, München 2007, 498s., sobre todo para la relación de este texto con el célebre testimonio del Pseudo-Jeremías.

lugar en la ascensión<sup>104</sup>. En virtud del mismo, la naturaleza humana entra primicialmente en el seno de Dios. Ahora falta que lo que ha tenido lugar en las primicias se realice en el resto de la humanidad. La frase que viene a continuación del texto que acabamos de citar explica que eso sucederá en la consumación de los tiempos.

Así pues, como decíamos, san Ireneo percibe en la parábola del hijo pródigo dos dimensiones del sacerdocio del Hijo de Dios. En la ascensión Jesús se ofrece a sí mismo al Padre, mientras que en la eucaristía se ofrenda a los hombres. Conjeturamos que para el Obispo de Lyon ambas dimensiones están relacionadas: al participar en la eucaristía nos incorporamos al sacrificio que Jesús hace de sí mismo al Padre; por tanto, no son dos sacrificios distintos, sino uno solo. De todas formas, no hemos encontrado ningún texto en que Ireneo afirme expresamente esta identidad, sino que se trata tan sólo, a nuestro juicio, de un postulado de su exégesis de la parábola.

### 3. Conclusión

Recapitemos los resultados de nuestro estudio. En los siglos II y III existía la convicción de que en quienes participan en la eucaristía se realiza la generación divina que tiene lugar en Cristo en el seno de la Trinidad. Se trata de una idea común a las distintas tradiciones exegéticas y teológicas y se acepta pacíficamente.

Mucho más discutida es la cuestión de si Cristo en la eucaristía nos alimenta en cuanto que Hijo de Dios o en cuanto que Hijo del hombre. Para los valentinianos es indiscutible que quien nos alimenta es el Hijo de Dios, aunque reconocen que el sacrificio del Hijo del hombre es *conditio sine qua non* para que aquel pueda nutrirnos. Los alejandrinos, por su parte, distinguen dos eucaristías: la del Hijo del hombre alimenta a los principiantes y la del Hijo de Dios, a los perfectos. Frente a unos y otros afirma san Ireneo que no hay más que una única eucaristía, puesto que tras la encarnación y la unción no cabe una actuación del Hijo de Dios al margen de su carne.

Pienso que estos resultados constituyen una cierta base sobre la que seguir investigando lo que la reflexión primitiva enseñó acerca de este tema. Por supuesto, habría que examinar a Tertuliano: pienso que su doctrina irá en la línea de san Ireneo, aunque con menor coherencia. Y puede que también resulte iluminador el análisis de la literatura martirial.

104. Esta idea de la ascensión como sacrificio penetraría ampliamente en la tradición: cf. Taille, *Mysterium fidei*, 139s.

