

Un estudio
sobre la soteriología del dogma del
Descensus ad inferos:
1 Pe 3,19-20a
y
la tradición sobre
“la Predicación de Cristo en los Infiernos”

Inaugural Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der
Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-
Maximilians-Universität München

Vorgelegt von Juan Antonio Santamaría Lancho
März 2007
jsantamaria_madrid@yahoo.com

Erstgutachter: Prof. Dr. Ludwig. G. Müller, Bischof von Regensburg.

Zweitgutachter: Prof. Dr. Christian Schäfer

Die mündliche Prüfung (Rigorosum) fand am 17. Juli 2007 statt.

Die Prüfungsfächer und die Prüfer waren:

1. Im Hauptfach Dogmatik – Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller, Bischof von Regensburg;
2. Im Nebenfach Pastoraltheologie – Prof. Dr. Andreas Wollbold;
3. Im Nebenfach Bayerische Kirchengeschichte – Prof. Dr. Manfred Heim.

ÍNDICE GENERAL

Introducción.....	16
-------------------	----

I Parte: Interpretación moderna de 1 Pe 3,19-20a. El Libro de Henoch y los ángeles del diluvio

Capítulo I. Preámbulo: Prima Petri

1. ¿Existe la necesidad de un nuevo estudio de las bases exegéticas del <i>descensus ad inferos</i> ?.....	26
2. Necesidad de un estudio interdisciplinar.....	29
3. Presentación de <i>Prima Petri</i>	30
4. Claves de lectura de la Carta: Una exhortación a la fidelidad en medio de las dificultades de la vida cristiana.....	33
5. Presentación de la perícopa 3,18-22. Contexto inmediato.....	34
6. Enumeración de las dificultades exegéticas de la perícopa.....	38
6.1. Fórmula cristológica (v.18).....	38
6.2. Nexo entre los versos 18 y 19: ἐν ᾧ.....	39
6.3. El verso 19: conceptos no unívocos.....	39
6.4. Tipología bautismal (v. 20-21).....	41
6.5. Teología de la Ascensión (v. 22).....	42
7. Primera aproximación a la comprensión de 1 Pe 3,18-22. Teorías de su origen.....	42
8. Tres interpretaciones de 1 Pe 3,19 en la historia de la Iglesia.....	45

Capítulo II. Libro de Henoch y 1 Pe 3,19-20a

1. Introducción.....	48
2. Aparición del libro de Henoch en la historia de la exégesis de 1 Pe 3,19.....	49
3. Presentación del libro Etiópico de Henoch o 1 Henoch.....	52
4. Descripción del <i>Libro de los Guardianes</i>	54
5. El libro de Henoch y 1 Pe 3,18ss. Dos vías diferentes de interpretación.....	64

Capítulo III. Predicación de Cristo a los ángeles responsables del diluvio en los Infiernos. SELWYN

1. Introducción.....	68
2. Contexto de la perícopa 1 Pe 3,18-22: <i>Imitatio Christi</i>	68

3. Cristología de 1 Pe 3,18: “θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι”.....	71
4. Dificultad de los términos de 3,19.....	72
4.1. Nexo entre 3,18 y 3,19 (ἐν ᾧ).....	72
4.2 Quiénes son los espíritus encarcelados (τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν).....	74
4.3. Sentido de los verbos “ir” y “predicar”.....	78
5. Teología de 1 Pe 3,19: Interpretación de SELWYN.....	80
6. Relación de 3,19 con 3,22 (un nuevo acto de la salvación).....	88
7. Prima Petri 4,5-6.....	90
8. Doctrina del <i>Descensus</i> en los Padres: Victoria en el Hades.....	92
9. Breve valoración de la interpretación de SELWYN.....	94

Capítulo IV. Predicación de Cristo a los ángeles responsables del diluvio durante la Ascensión: ELLIOTT

1. Origen de la perícopa y su contexto en la carta.....	98
2. Respuesta a los problemas de 1 Pe 3,18. Cristología de la fórmula: “θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι”.....	99
3. Interpretación del nexos ἐν ᾧ καί.....	102
4. Estudio del 1 Pe 3,19-20a: “τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασίν ποτε”.....	104
4.1. πορευθεὶς	105
4.2. τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν.....	108
5. ἀπειθήσασίν ποτε.....	118
6. ἐκήρυξεν.....	120
7. Un mismo acontecimiento narrado dos veces: v.19 y v.22.....	123
8. Valoración de la teoría de ELLIOTT.....	126

Capítulo V. Crítica de la asociación de 1 Pe 3,18ss con la tradición de Henoch

1. Razones para asociar 1 Pe 3,18ss con los ángeles del diluvio (tradición de Henoch).....	129
2. Razones para rechazar la interpretación: Texto forzado.....	130
2.1 Disimilitud de los términos.....	131
2.2. Necesidad de nuevas verificaciones.....	135
3. Razones para rechazar la interpretación: literatura cristiana.....	136
3.1. Posibles testimonios de una predicación de Cristo dirigida a Potencias hostiles en el Hades.....	136
3.2. Posibles testimonios de una predicación de Cristo dirigida a Potencias hostiles durante la Ascensión.....	144
4. Conclusión: 1 Pe 31,9, exégesis contemporánea y la predicación de Cristo a los hombres en el Hades (tradición estándar del s. II).....	
Excursus: La Ascensión en la primitiva teología.....	154
	155

II Parte.
Interpretación más antigua de 3,19-20a:
La predicación de Cristo
a las almas de los hombres en el Hades.
La herencia alejandrina

Capítulo VI. Primera de Pedro 3,19 y Clemente de Alejandría

1. Aparición de 1 Pe 3,19 en la historia de la teología.....	158
2. Estudio de 1 Pe 3,19 en Clemente: Método y fin.....	162
3. Citas de 1 Pe 3,19 en la obra de Clemente de Alejandría.....	163
4. <i>In epistola petri prima catholica</i>	164
5. Stromata.....	165
5.1. Contexto: Salvación y Predicación.....	166
5.2. Un <i>Testimonium</i> apócrifo: una <i>Voz en el Hades</i>	168
5.3. Solución a los problemas de interpretación del Apócrifo de la <i>Voz en el Hades</i> : 1 Pe 3,19.20.....	171
6. Teología de Clemente: Conversión en el Hades. Corrupción de la tradición.....	177
6.1. Conversión en el más allá.....	177
6.2. Clemente, ¿un apocatasta?.....	179
7. Ecos de la doctrina de la salvación de los paganos en la tradición.	183
8. Resumen del uso de 3,19 en la obra de Clemente.....	185
8.1. Dificultad textual.....	185
8.2. Origen de la asociación de 3,19 y <i>Descensus</i>	185
8.3. Problemas de asociar 3,19 al <i>Descensus</i>	186

Capítulo VII. Orígenes. Sucesión e innovación

1. Prima Petri 3,19 en la obra de Orígenes.....	187
2. Variantes de 1 Pe 3,18ss en la obra de Orígenes.....	188
3. 1 Pe 3,19 en <i>περὶ πάσχα</i>	191
3.1. Teología asociada a las variantes de la cita de 1 Pe 3,19.....	192
3.2. Contexto de la cita de 3,19 en <i>περὶ πάσχα</i>	193
3.3. Teología del <i>descensus</i> asociada a 1 Pe 3,19 en <i>περὶ</i> <i>πάσχα</i>	195
4. Prima Petri 3,19 en las obras de carácter exegético.....	198
4.1. Io. Com VI, 35 (Jn 1,27).....	198
4.2. Io.com Frag 79 (Jn 11,4).....	202
4.3. Com in Math 132 (Mt 27,40).....	207
4.4. Cat.Ps 3,6 (Sal 3,6).....	208
5. Orígenes especulativo: <i>De Principiis</i>	211
5.1 Complejidad de la obra de Orígenes.....	211
5.2. <i>De Principiis</i>	213
5.3 Cita de 1 Pe 3,19.....	214
6. Primera de Pedro y Orígenes. Herencia de la Iglesia.....	220

Capítulo VIII. Hipólito y Cipriano. 1 Pe 3,19 y el *Descensus* fuera de los círculos alejandrinos en el s. III

1. Introducción.....	225
2. Hipólito (+235/6).....	225
2.1 Primera aproximación.....	225
2.2. Fragmentos del escrito sobre la Pascua.....	226
2.3. Teología sobre el <i>Descensus</i> en el fragmento siríaco (1 Pe 3,19).....	233
2.4. El texto de 1 Pe 3,19s y el apócrifo de la <i>Voz en el Hades</i> en la obra de Hipólito.....	235
2.5. Otras posibles referencias a 1 Pe 3,19 en obras (?) de Hipólito	238
2.6. Hipólito y la doctrina de la predicación en el Hades: Pasajes que versan sobre la evangelización y la salvación de las almas (¿de los justos?) en la obra de Hipólito	241
2.7. Teología del <i>Descensus</i> en Hipólito y la Sagrada Escritura.....	244
2.8. Conclusión. Hipólito y 1 Pe 3,19.....	246
Excursus. Tradición de la predicación en el Hades independiente de 1 Pe 3,19	247
3. Cipriano (200-258).....	249
4. El pasaje de 1 Pe 3,19 y la tradición.....	252

Capítulo IX. Herencia alejandrina. Citas de 1 Pe 3,19 en los Padres de la Iglesia entre los siglos IV-V

1. Testigos de la tradición: Fundamentos de la investigación actual....	254
2. Algunos autores latinos.....	256
2.1. Hilario (315-365).....	256
2.2. Ambrosio (333-397).....	261
2.3. Jerónimo (347-419).....	262
2.4. Rufino (345-410).....	265
2.5. El Ambrosiaster.....	267
2.6. Gaudencio de Brescia (+406).....	269
2.7. Conclusión.....	270
3. Algunos autores orientales.....	271
3.1. Atanasio (295-373).....	272
3.2. Dídimo el ciego (313-398).....	277
3.3. Epifanio de Salamina (315-403).....	280
3.4. Los Capadocios.....	283
4. Breve conclusión.....	2

Capítulo X. Siglo V. Cirilo de Alejandría, testigo excepcional del uso 1 Pe 3,19

1. Prima Petri 3,1,9, pasaje muy apreciado por Cirilo.....	288
2. Un nuevo contexto cristológico-soteriológico para la doctrina del <i>Descensus</i>	289
3. Citas fuera de las Cartas Festales.....	291
3.1. Citas en obras exegéticas.....	292
3.2. Citas en las obras doctrinales.....	302

4. Cartas Festales	309
4.1. Puesto del <i>Descensus</i> en las Cartas Festales.....	310
4.2. Temas del <i>Descensus</i> en la Cartas Festales.....	313
5. Uso de 1 Pe 3,19 en las Cartas Festales	317
5.1. Falta de unanimidad en la forma de citar.....	317
5.2. Sentido o fin de la “Predicación”. Tres ideas relacionadas con la predicación.....	319
5.3. La predicación según Is 49,6: liberación e iluminación.....	322
Excursus I. Liberación del pecado, predicación y bautismo	325
Excursus II. Al margen de la profecía de Isaías. Predicación de “la palabra de la fe”	326
5.4. ¿Quiénes son los “espíritus desobedientes” para Cirilo?.....	327
5.5. Expolio del Hades.....	332
6. Prima Petri 3,19 en las obras de Cirilo: Un texto contradictorio en la tradición del <i>Descensus</i>	338
7. Evolución del uso de 3,19 en Cirilo	338
9. Breve conclusión	340

Capítulo XI. Severo de Antioquía y Ammonio el presbítero

1. Nacimiento de la solución clásica	341
2. Textos	342
2.1. Frag 173. Pensamiento de Severo.....	342
2.2. Frag 174. Pensamiento de Ammonio.....	344
2.3. Frag 175. Contestación de Severo a Ammonio.....	349
3. Breve conclusión	350

Conclusión Parte II: Uso de 1 Pe 3,19 como testigo del <i>Descensus</i> en los Padres	352
--	-----

III Parte. 1 Pe 3,19-20a, origen de doctrinas heterodoxas sobre el *Descensus*. Crítica de Filastre y Agustín

Capítulo XII. Filastre de Brescia. Sobre las herejías

1. Introducción	355
2. El <i>descensus ad inferos</i> e ideas heterodoxas	356
3. 1 Pe 3,19 en la obra de Filastre	356

4. Análisis de las ideas heréticas.....	358
5. Teología de 1 Pe 3,19 según los herejes.....	360
6. Interpretación de 1 Pe 3,19-20 hecha por Filastre.....	360
7. ¿Quiénes fueron estos herejes?.....	361
8. Crítica a GOUNELLE.....	361
8.1. Valoración de la soteriología del <i>Descensus</i> en los s. IV-VI...	361
8.2. Nuestra opinión.....	362

Capítulo XIII. Agustín. 1 Pe 3,18ss, origen de una herejía

1. Introducción.....	364
2. Prima Petri 3,19 en la obra de Agustín: Carta a Evodio.....	364
3. Preliminares.....	365
3.1. Presupuestos de Evodio sobre el <i>Descensus</i>	365
3.2. Observación sobre el método de estudio.....	368
4. Refutación de la asociación de 1 Pe 3,19 con el <i>Descensus</i> (herejía). 369	369
4.1. Presupuestos de san Agustín sobre la concepción del <i>Descensus</i> : Escatología intermedia.....	369
4.2. Hch 2,22ss: Infierno, lugar de las penas.....	369
4.3. Lc 16,19ss: Parábola de Lázaro. Lugar de la condena y de la salvación.....	375
4.4 Valoración de la doctrina del <i>Descensus</i> propuesta por san Agustín en la carta a Evodio.....	379
5. Objeciones de Agustín a la relación de 1 Pe 3,19s con la doctrina del <i>Descensus</i>.....	384
5.1. Objeción central: ¿por qué sólo predicó a la generación de Noé?.....	384
5.2. Objeción sobre la salvación por la predicación-conversión: Imposibilidad de conversión en el más allá.....	385
5.3. Reflexión sobre las objeciones hechas por san Agustín	387
	389

Capítulo XIV. Nueva interpretación de 3,18ss. Cristo predica a la generación de Noé

1. Una interpretación de corte moderno arraigada en la tradición...	394
2. Los términos.....	395
2.1. Espíritus en prisión: tinieblas de la ignorancia.....	395
2.2. Predicación.....	397
2.3. Predicación en Espíritu: “ἐν ᾧ”.....	398
2.4. El sentido del término “vivificado”.....	399
3. Valoración de la nueva interpretación.....	402

IV Parte.

La primera tradición de la Predicación de Cristo en el Hades

Capítulo XV. Introducción. Los primeros testigos de una predicación de Cristo en el Hades

1. Doctrina común del siglo II.....	405
2. Objeto de este apartado.....	405

Capítulo XVI. Testigos de la doctrina de la predicación de Cristo en el Hades en la obra de san Ireneo: Marción y el Presbítero

1. Doctrina de Marción.....	407
1.1. Marción y su herejía.....	407
1.2. Testimonio del <i>Descensus</i> en la doctrina de Marción.....	408
1.3. Valoración.....	410
2. Doctrina del Presbítero.....	411
2.1. Breve noticia.....	412
2.2. Doctrina del Presbítero sobre la predicación en el Hades.....	412
2.3. Conclusión.....	418

Capítulo XVII. La doctrina de la predicación de Cristo en el Hades en san Ireneo: El PsJermías

1. El PsJer: Origen del Apócrifo- canonicidad.....	419
2. El estudio del Psjer en el siglo XX.....	420
2.1. La influencia de la interpretación de RESCH.....	421
2.2. Primera recepción de la lectura de RESCH.....	423
3. El texto del PsJer en la obra de Ireneo.....	431
3.1 Cuadro sinóptico.....	431
3.2. Primeras palabras del PsJer.....	434
3.3. Final del PsJer: dos versiones en la obra de Ireneo.....	440
3.4 Primera versión del PsJer (AH III,20,4; IV,22,1 y Ep 78): Evangelización.....	441
3.5. Segunda versión del PsJer (AH IV,33,1.12 y V,31,1): Liberación.....	444
3.6. Segunda frase final del PsJer: “para salvarlos” ¿Una evolución en la doctrina del <i>Descensus</i> ?.....	446
3.7. Teoría sobre la variante que trata de la “liberación”.....	447
4. Conclusión.....	448

Capítulo XVIII. El PsJer, testigo de la salvación de los justos del AT. AH IV,22

1. Plan del estudio del PsJer en la obra de Ireneo.....	449
2. Contexto de AH IV,22.....	450

3. Prefiguración de la salvación de los justos del Antiguo Testamento.	452
4. Levantar y despertar.....	453
4.1. Interpretación de AH IV,22,1 según SCHMIDT.....	454
4.2. ZELLER y la resurrección anticipada de los justos del AT.....	457
4.3. Indecisión de ORBE.....	459
4.4. Cuestiones por iluminar: Sentido de las escenas referidas al <i>Descensus</i>	462
5. Inserción de los Justos del Antiguo Testamento en la Iglesia.....	462
5.1. Una única economía con diferentes etapas.....	462
5.2. <i>Descensus</i> : don del Espíritu, incorporación a la Iglesia.....	466
5.3. Escena del Lavatorio: El don del Bautismo.....	468
Excursus. Aclaraciones sobre los términos que aparecen en la escena del lavatorio.....	471
5.4 La escena de la Comida: La Eucaristía y el Don de la Vida.....	478
5.5. Contexto de la teología del siglo II: purificación e iluminación.....	480
6. Sentido del PsJer: salvación dada en arras.....	481
6.1.El PsJer en IV,22,1.....	481
6.2 Otras citas del PsJer en la obra de Ireneo.....	485
7. Problemas de nuestra interpretación. Salvación de las almas.....	486
7.1. El <i>Señor Santo</i> y el Alma de Cristo.....	486
7.2. Problema del bautismo de las almas: Bautismo de agua y de Espíritu.....	490
8. ¿Fueron salvados los justos paganos que vivieron antes de Cristo?..	494
8.1. El PsJer y los “justos, patriarcas y profetas”.....	494
8.2. Teología de AH IV,22,2.....	495
9. El tema de la predicación en el Hades.....	496

Capítulo XIX. El PsJer y los *Testimonia* en contextos anti-heréticos: contra gnósticos y ebionitas (AH III,19-20)

1. El PsJer en contextos antiheréticos.....	498
2. Contra los Ebionitas y Gnósticos. Contexto en la obra:	
Sección Cristológica del libro III.....	498
2.1. Dios Creador y salvador y la herejía.....	499
2.2. Los gnósticos.....	500
2.3. Ebionitas.....	500
2.4. Dos naturalezas del salvador. Unidad de Dios creador y salvador.....	501
3. Los <i>Testimonia</i>: Ni sólo Dios, ni sólo hombre.....	502
3.1. Texto.....	503
3.2. <i>Testimonia</i> sobre la doble naturaleza del Salvador.....	505
3.3. Puesto del PsJer dentro de los <i>Testimonia</i>	508
4. Teología del PsJer.....	509
4.1. El PsJer y el perdón de los pecados.....	509
4.2.. El PsJer y la salvación del género humano.....	510
5. Conclusión.....	511

Excursus. Contexto teológico del PsJer: Cristología pneumatológica en AH III 17-20

1. Cristología Pneumatológica.....	512
2. Pneumatología contra ebionitas.....	514
3. Pneumatología contra Gnósticos.....	517
4. La economía del Don del Espíritu.....	519
4.1. La Encarnación.....	519
4.2. La entrega del Espíritu Santo.....	520
4.3. Evolución de la economía del Espíritu.....	521

Capítulo XX. El PsJer y los *Testimonia* contra los judíos (AH IV,33,1)

1. Contexto: la lectura válida de la SE.....	523
2. <i>Testimonia</i> de las dos venidas.....	526
2.1. Respuesta al escándalo de la cruz.....	526
2.2. El PsJer.....	527
3. <i>Testimonia</i> sobre la cruz y el <i>Descensus</i>.....	527
3.1. El pasaje de Ex 17,11.....	527
3.2. Ex 17,11 y Nm 21: Curación de la herida, vida y fe.....	528
3.3. Is 11,12: incorporación a la Iglesia.....	529
3.4. La cruz y la visibilización de la salvación.....	530
4. AH IV,33,1: El PsJer en el contexto de la cruz salvífica.....	532
5. Explicación de la variante de Ireneo.....	533

Excursus I: Diferencias entre la imagen de la extensión de la cruz en AH V,17 y Ep 33..... 534

Excursus II. Forma de citar la SE en Ireneo: nueva luz sobre variantes del PsJer..... 536

Capítulo XXI. El PsJer y los *Testimonia* en contextos anti-heréticos: contra los que despreciaban la resurrección de la carne (AH V,31,1)

1. Introducción al problema de la interpretación del PsJer en V,31,1: Salvación de las almas o resurrección de los justos del AT.....	547
2. Presentación del texto de V,31,1-2.....	548
3. Contexto del PsJer: escatología milenarista y refutación de la doctrina de los “ortodoxos”.....	550
4. El <i>Descensus</i> contra las ideas heterodoxas.....	552
4.1. Error de ideas heterodoxas.....	552
4.2. Refutación escriturística de las ideas heterodoxas.....	553
5. Los infiernos: Teología del “Descenso y Ascenso” en AH V,31,1.....	554
5.1. El descenso de Cristo en la teología gnóstica del siglo II.....	554
5.2. <i>Descensus ad inferos</i> : respuesta a los gnósticos.....	558
6. Cristo establece el definitivo <i>ordo promotionis</i>.....	559
7. La liberación del Alma de Cristo.....	560
8. Participación de los Justos en la nueva escatología inaugurada por Cristo.....	561
8.1. AH V,31,2: salvación de las almas de los cristianos en la obra de Ireneo.....	561

8.2. Participación de los justos del AT en la nueva escatología intermedia del NT: el PsJer.....	565
9. El lugar de la espera.....	568
10. Conclusión.....	570
Excursus. Breve nota sobre el estado intermedio.....	

Capítulo XXII. El PsJer y los *Testimonia* de la vida de Cristo (AH IV,33,12)

1. Nueva forma de usar los <i>Testimonia</i>	572
2. Presentación de los <i>Testimonia</i> sobre la vida de Cristo.....	572
2.1. El PsJer en IV, 33,12.....	572
2.2. forma de proceder en el capítulo.....	573
3. Primer cuadro sinóptico: Títulos Cristológicos.....	574
4. Segundo cuadro sinóptico (AH III,19,2- IV,33,1- IV,33,12).....	578
5. Tercer cuadro sinóptico (AH III,20,3,4 – AH IV,33,11-12). Adaptación de los <i>Testimonia</i> al contexto.....	579
6. Origen y composición de estos <i>Testimonia</i>	580
7. El nuevo PsJer de Ireneo.....	581
7.1. El PsJer Propio de Ireneo.....	581
7.2. La pasión fuente de salvación para los muertos (los justos del AT).....	582

Capítulo XXIII. El PsJer y los *Testimonia* de la vida de Cristo (*Epideixis* 78)

1. <i>Epideixis</i> y los <i>Testimonia</i>	584
2. El PsJer en la <i>Epideixis</i>	586
2.1. La salvación de los justos de Israel.....	586
2.2. ¿Fueron salvados todos los difuntos?.....	588
2.3. La participación en la Iglesia.....	588
2.4. Dogma de la resurrección de la carne.....	588
3. Valoración de la cita del PsJer en la <i>Epideixis</i>	589

Capítulo XXIV. Conclusión. Teología del PsJer en la obra de Ireneo.....

Excursus: ORBE, Ireneo y el pasaje 1 Pe 3,19.....	595
---	-----

Capítulo XXV. El Pastor de Hermas y la predicación en el Hades

1. ¿Un libro canónico para los Padres?.....	600
2. Comparación IX.....	602
2.1. Breve presentación de la Comparación IX.....	602
2.2. Primera mención de la salvación dada en los infiernos. La Imagen de las piedras que suben de los abismos (Comp IX,3,1-4,4).....	603

2.3. Segunda mención de la salvación en los infiernos.....	604
Explicación ofrecida por el Pastor (Comp. IX,15,4ss).....	604
3. La Torre el Pastor de Hermas en la Obra del Pastor: Visión III.....	604
4. Primera aproximación a la interpretación de la imagen de la construcción de la Torre en Comp IX: Cristo Roca y Puerta.....	607
4.1. La Roca y la Puerta.....	607
4.2. Necesidad de que los muertos participaran en la Torre.....	609
5. Teología de la salvación en el Hades: Piedras que suben del Abismo.....	610
5.1. Quiénes son los que suben del abismo.....	610
5.2. El bautismo de los justos del AT.....	612
5.3. La Predicación en el Hades y el don de la vida.....	614
6. Posible explicación de la predicación de los apóstoles en el Hades: Visión eclesiológica de la salvación de los justos del AT.....	615
6.1. Predicación de los apóstoles.....	616
6.2. Dificultades de la imagen.....	617
7. Teología de la salvación en el Hades en el Pastor de Hermas.....	619
8. Paralelismos con 1 Pe 3,19.....	619
9. El Pastor, Ireneo y el Presbítero.....	622
9.1. Puntos en común de estas tradiciones.....	622
9.2. Diferencia entre las tradiciones.....	623
9.3. Testigos de una misma tradición.....	624
10. Lectura de Clemente: salvación de los justos paganos.....	625
11. Predicación de conversión.....	626

Conclusión de la Parte IV. <i>Prima Petri</i> y la primera tradición de la Predicación en el Hades.....	627
--	------------

V Parte.

1 Pe 3,19 y el misterio del *Descensus* en la teología actual.

GALOT y BALTHASAR

Capítulo XXVI. GALOT y la glorificación del alma de Cristo

1. Introducción.....	629
2. El <i>Descensus</i> en su obra <i>Jesús libertador</i>.....	629
3. Muerto en la carne, vivificado en el Espíritu. Estado de Cristo en la muerte.....	631
3.1. Muerto en la carne.....	631
3.2. Vivificado en el Espíritu.....	632
4. Cristo predica a los espíritus encarcelados: Salvación de los desobedientes.....	635
4.1. Identidad de los espíritus encarcelados.....	635
4.2. La prisión.....	636

5. Problema de la conversión tras la muerte.....	637
6. Carácter de la salvación dada en el Hades.....	640
7. Resolución de las cuestiones dogmáticas asociadas al <i>Descensus</i>	642
8. Valoración de la interpretación de 1 Pe 3,19 en la obra <i>Jesús libertador</i>	645

Excursus: VOGELS, un nuevo intento de interpretación

1. Interpretación de la doctrina del <i>Descensus</i> asociada a 1 Pe 3,19; 4,6 en la obra de VOGELS.....	646
2. Primera aproximación al sentido de 3,19.....	648
2.1. Muerto en la carne, vivificado en el espíritu.....	648
2.2. El nexa “ἐν ᾧ”.....	648
2.3. Los espíritus.....	649
2.4. el verbo ir.....	649
3. La prisión.....	650
4. El verbo predicar.....	651
4.1. Contexto soteriológico de la Carta.....	651
4.2. Sentido del verbo “ἐκήρυξεν”.....	653
4.3. Tipología bautismal.....	653
5. Principal problema de la lectura de VOGELS ¿Conversión tras la muerte?.....	654
6. El versículo 4,6 y el juicio purificador.....	
6.1. Paralelismos entre 1 Pe 3,19 y 4,6.....	656
6.2. Sentido del juicio en el v. 4,6.....	657
6.3. El juicio y la predicación. Relación entre 3,19 y 4,6.....	658
7. Valoración.....	
7.1. Paralelismo mutilado: 3,18s y 4,6.....	659
7.2. Crítica al contexto de 3,19 postulado por VOGELS: salvación generosa en el Hades.....	660
7.3. Crítica a la Salvación de los desobedientes.....	662
7.4. Cuestión abierta.....	663

Capítulo XXVII. BALTHASAR. Teología del *Descensus* en la obra *Theologie der drei Tage. Prolegómenos del Descensus*

1. Teólogo del s. XX.....	664
2. Nueva vía, más actual. Primera aproximación a la obra “Teología de los tres días”.....	666
2.1. Teodicea y Kénosis.....	666
2.2. Otros presupuestos para la comprensión del Triduo Santo en la obra de BALTHASAR.....	667
Excursus: Pautas para la comprensión de la teología del <i>Descensus</i> en un contexto alemán.....	669
3. Viernes Santo: Huerto de Getsemaní y Muerte en Cruz.....	677
3.1. Pasión, centro de la salvación.....	677
3.2. Huerto.....	677
3.3. La entrega.....	680
3.4. Proceso y condena.....	682
3.5. La muerte en Cruz.....	683

Capítulo XXVIII. El Descenso a los infiernos

1. La ida a los muertos: Culmen de Kenosis “salvífica”	689
1.1.Presupuestos de la escatología del AT (pre-cristiana): soledad y pasividad.....	689
1.2.Nuevo Testamento.....	690
a. Hechos de los apóstoles: soledad y terror.....	690
b. Signo de Jonás en el NT.....	690
c. Romanos 10,7s.....	691
d. Ef 4,9.....	691
e. Muerte y pecado Rm 14,9.....	692
f. Victoria sobre el fuerte: experiencia del pecado.....	692
g. Prima Pe 3,19-22;4,6.....	693
2.Interpretación de BALTHASAR del <i>Descensus</i>	694
2.1. Solidaridad en la muerte: <i>Poena Damni</i>	697
Excursus: La inmaculada concepción de María y la Encarnación de Cristo.....	698
2.2.Estar muerto del Hijo de Dios. Cristo asume la <i>poena damni</i> para ahorrársela al hombre: “ Pecado en sí ”.....	705
2.3. La salvación en el Abismo: Evitar la apocatástasis	711

Capítulo XXIX. Valoración del uso de 1 Pe 3,19 como testigo del *Descensus* en la obra *Teología de los tres días*

1. Nuevo contexto para la lectura de 1 Pe 3,19	715
2.Prima Petri 3,19 en la obra <i>Theologie der drei Tage</i>	721
3.El anuncio en el infierno	723
3.1. El Sheol de ángeles y hombres desobedientes.....	723
3.2. Los desobedientes y la escatología.....	724
4.Salvación en el AT	734
5.BALTHASAR. Nueva vía de explicación	737
5.1. El pecado en sí.....	737
5. 2. El nuevo estado escatológico atemporal: Cristo abandonado.....	739
5.2. ¿Validez de la nueva respuesta de BALTHASAR?.....	740
6.Cuestión abierta	740

Capítulo XXX. Conclusión: Una consideración pastoral sobre la soteriología del *Descensus*.....

Bibliografía	749
---------------------------	-----

INTRODUCCIÓN

El Descenso a los infiernos, a pesar de ser uno de los dogmas de la Iglesia contenidos en el credo apostólico¹, es un tema marginal en los tratados de teología y, en el mundo de habla española, es un tema casi completamente inexplorado. No existe ni una sola monografía sobre el mismo y los teólogos apenas se preguntan sobre el puesto y la relevancia que éste tiene en la fe de la Iglesia². Sin embargo, no se ha de pensar que ocurre lo mismo en otros círculos. Cuando se profundiza en el tema, uno se encuentra con gran cantidad de estudios y suficientes monografías.

El *Descensus* ha sido estudiado desde distintos puntos de vista, exegético, patológico y dogmático. Creemos que, en esta primera monografía en lengua española, no está de más hacer mención de los trabajos más relevantes que se han publicado sobre el *Misterio de los tres días*.

No podemos menos que empezar por un trabajo que citaremos constantemente en nuestro estudio y que igualmente es citado en todo estudio serio sobre el dogma del

¹ Son muchos los que han postulado que este dogma es sólo una adquisición tardía de la fe de la Iglesia, pues éste aparece por primera vez citado como parte de un credo de la Iglesia a mediados del siglo IV en una noticia que proviene de Rufino de Aquileia (cf. F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol. Erster Band: Die Grundgestalt des Taufsymbols*, (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1894), Hildesheim 1962, p. 102ss, J. N. D, KELLY, *Early Christian Creeds*, London ⁴1964, p. 368ss, R. GOUNNELLE, *La Descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Paris 2000, p. 330ss; más bibliografía sobre el estudio de la historia de los credos, en el citado libro de KELLY, cf. Preface v-vi). Ciertamente no aparece en los credos de Nicea o Constantinopla, pero sí en las fórmulas de fe que se desarrollaron entre ambos concilios (J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds...*, p. 263ss). Algunos han leído en este dato una prueba de que el *Descensus* era patrimonio común de la Iglesia y que fue introducido en estas fórmulas para demostrar su ortodoxia. Más relevante todavía son los testimonios que aportaremos en nuestro trabajo (cf. Parte II y IV de nuestro estudio). Como veremos, desde comienzos del s. II el *Descensus* fue introducido en las reflexiones teológicas de ortodoxos y heterodoxos. Es incuestionable que este dogma perteneció siempre al depósito de la fe. Quien quiera defender otra cosa, deberá negar la historia de la teología.

² Una excepción -que ha marcado nuestro estudio- es el trabajo de A. ORBE. Este autor no sólo aborda el tema del descenso a los infiernos en un artículo titulado *El "Descensus ad inferos" y san Ireneo*, Greg 68 (1987) 485-522, sino también repetidas veces en su obra en relación con otros autores ortodoxos y heterodoxos. Somos deudores de estos estudios. Sabemos, también, que otros teólogos de lengua española han hecho aportaciones al tema de nuestro trabajo, por ejemplo, J. A. SAYÉS que dedicó unas pocas páginas a nuestro tema en su manual sobre cristología (*Señor y Cristo. Curso de cristología*, Madrid 1995). También existen trabajos como los de R. AGUIRRE MONASTERIO, *Exégesis de Mateo, 27, 51b-53: Para una teología de la muerte de Jesús en el Evangelio de Mateo*, Vitoria 1980, que han acercado un poco la complejidad de nuestro tema a los lectores de habla hispana. Igualmente hay que mencionar las investigaciones en el mundo filológico del Nuevo Testamento, que últimamente han hecho una aportación a considerar en el dogma que ahora estudiamos: C. A. FRANCO MARTÍNEZ- J. M. GARCÍA, *La Pasión de Jesús según san Mateo y el Descenso a los Infiernos*, Studia Semitica Novi Testamenti XV, Madrid 2007. Sin embargo, falta, según hemos apuntado, una monografía sobre el tema que presente con fuerza la relevancia del dogma del *Descensus* para la teología. Este trabajo pretende ser simplemente eso, un toque de atención sobre una piedra capital de Dogma Cristiano. Sin una sana teología sobre este dogma, toda sistemática se resentirá.

Descensus, nos referimos al trabajo excepcional de C. SCHMIDT³. En su estudio sobre el libro conocido como *Epistola Apostolorum*, este alemán de principios de siglo elaboró un excursus de más de cien páginas sobre la fe en el *Descensus* en la primitiva Iglesia⁴. Su estudio se centra en el aspecto soteriológico del *Descensus* que en la *Epistola apostolorum* estaba ligado a la predicación de Cristo en el Hades y a la salvación-bautismo de los justos del AT⁵. Estos son los temas centrales de nuestro estudio, de ahí la relevancia que tiene este trabajo para nosotros. Pero SCHMIDT no partía de cero, sino que ya había habido estudios serios sobre la historia del *Descensus* en los primeros testigos de la tradición⁶. Así a principios de siglo en el mundo de habla francesa, TURMEL⁷, MONNIER⁸ y QUILLIET⁹ publicaron tres estudios del tema¹⁰. En el ámbito sajón también se estaba trabajando sobre el *Descensus*, muestra de ello son los artículos que encontramos en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (1911) de dos autores bien

³ C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, Leipzig 1919.

⁴ Nosotros citaremos esta obra tal y como aparece en la nota anterior. Sin embargo, muchos estudiosos, llevados por la relevancia que tiene el excursus que SCHMIDT dedica en esta obra al *Descensus*, la citan bajo el título de dicho excursus, es decir, C. SCHMIDT, *Der Descensus ad inferos in der alten Kirche: Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*. Nosotros preferimos el título real de esta obra. Esto nos recuerda que el excursus está provocado por la mención del *Descensus* en el apócrifo *Epistola Apostolorum*, que es en realidad el centro del trabajo de SCHMIDT, y del cual recibe el título la obra del alemán: *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung* (por ser el tema sobre el que versa este apócrifo). La doctrina asociada al *Descensus* en la *Epistola Apostolorum* es la de la predicación y bautismo de los justos del AT (también cf. *Orac. Sibilinos* VIII, 310ss), que es lo que centra el interés de SCHMIDT y, de ahí, el excursus dedicado a nuestro dogma en la primitiva Iglesia. Nuestro trabajo tiene el mismo centro de interés, esto es, la predicación en el Hades; pero nuestro interés no brota de la mención del tema en la *Epistola Apostolorum*, sino en el la obra del gran Obispo de Lión, s. Ireneo.

⁵ “Deswegen nämlich bin ich hinabgestiegen zu <dem Orte des> Lazarus und habe gepredigt <den Gerechten und> den Propheten, damit sie herauskommen aus der Ruhe, die unterhalb, und heraufgehen zu der, die sich befindet <oberhalb>. <Und ich habe ausgegossen ? mit ? meiner> rechten <Hand> über sie <...> des Lebens und Vergebung und Errettung <vor> allem <Bösen>, sowie ich es euch getan habe und <denen, die> an mich glauben ((Koptisch) XXI-XXII, ed. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 87). El texto etiópico de este pasaje, también ofrecido por SCHMIDT, dice: “cap. 27 (38) Deshalb bin ich herabgestiegen und habe zu Abraham, Isaac und Jacob, euren Vätern, den Propheten, gesprochen, dass sie von unterhalb die Ruhe in die Himmel bringen, und ich habe ihnen die rechte Hand dargeboten, die Taufe des Lebens und Erlass und Vergebung alles Bösen, wie euch, so auch von nun an allen denjenigen, die an mich glauben (werden) (ed. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 86).

⁶ El trabajo de SCHMIDT estuvo precedido por una larga lista de estudios sobre el *Descensus* en el ámbito de lengua alemana. Citaremos un par de ejemplos: J. L. KÖNIG, *Die Lehre von Christi Höllenfahrt...*, Frankfurt 1842; E. GÜDER, *Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten*, Berne 1853. J. KÖBER, *Die katholische Lehre von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Landshut 1860. J. M. USERI, *Hinabgefahren zur Hölle. „Eine Wiedererwägung der Schriftstellen: 1 Petr. 3,18-22 und Kap. 4, Vers 6*, Zürich 1886; C. CLEMEN, *Niedergefahren zu den Toten*, Giesen 1900.

⁷ J. TURMEL, *La descente du Christ aux Enfers*, Paris 1905.

⁸ J. MONNIER, *La descente aux Enfers. Étude de pensée religieuse, d’art et de littérature*, Paris 1905.

⁹ Art. *Descensus de Jésus aux Enfers*, H. QUILLIET, en: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1911. Es un excepcional y extenso estudio (25 páginas: columnas 565-619). En las notas bibliográficas de este artículo pueden encontrarse más antecedentes de trabajos en lengua francesa sobre el *Descensus*.

¹⁰ También puede consultarse el art. *La descente du Christ aux Enfers*, J. CHAINE, en : *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 2, Paris 1934, 295-331.

conocidos entre los estudios de nuestro tema: LOOFS¹¹ y MACCULLOCH¹². Años más tarde, este último, publicaría un estudio monográfico sobre las fuentes del dogma del *Descensus* en la tradición, que se convertiría igualmente en un clásico¹³. Este trabajo no sólo se limitó a presentar la historia del dogma en la ortodoxia (los Padres), sino también se preocupó por encontrar los posibles precedentes en la cultura pagana. Esto tampoco era novedoso. A finales del siglo XIX ya se había producido una disputa entre los teólogos que consideraban el *Descensus* como genuinamente cristiano y los que afirmaban que éste era una simple cristianización de mitos paganos¹⁴. Pero los estudios sobre el descenso a los infiernos, según HERZOG¹⁵, pueden remontarse mucho más atrás. El primer estudio monográfico y sistemático del *Descensus* fue el de DIETELMAIR, *Historia dogmatis de descensu Christi ad inferos*, Alfort 1741¹⁶. A éste le siguieron muchos otros. HERZOG, cuyo libro está dedicado a presentar las monografías sobre el *Descensus* en los cuatro últimos siglos¹⁷, testimonia más de cincuenta trabajos en el mundo protestante en el primer siglo y medio desde que comenzara la Reforma (hasta 1754)¹⁸.

¹¹ Art. *Descent to Hades (Christ's)*, en: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, London 1911, p. 654-663.

¹² Art. *Descent into the Hell (Ethnic)*, en: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, London 1911, p. 648-654.

¹³ J. A. MACCULLOCH, *The Harrowing of Hell, a Comparative Study of an Early Christian Doctrine*, Edinburgh 1930. En el s. XIX ya existía un estudio en inglés de los testimonios del *Descensus* en la patrística: F. HUIDEKOPER, *The Belief of the First Three Centuries concerning Christ's Mission to the Underworld*, New York 1876.

¹⁴ A. SCHWEIZER, *Hinabgefahren zur Hölle als Mythos ohne biblische Begründung durch Auslegung der Stelle 1 Pe 3,17-22 nachgewiesen*, Zürich 1868. Esto fue rebatido, entre otros, por MÜLLER y KNAPP (H. MÜLLER, *Hinabgefahren zur Hölle, kein Mythos, sondern bibl. Wahrheit*, Zeitschr. f. luth. Theologie 31 (1870) 444-498; P. KNAPP, *1 Pe 3,17ss und die Höllenfahrt Jesu Christi*, Jahrbücher für deutsche Theologie 23 (1878) 177-228. En el siglo XX, esta postura fue defendida por W. BOUSSET, *Zur Hadesfahrt Christi*, Zeitschr. Nt. Wiss. 19 (1919/20) 50-66.

¹⁵ M. HERZOG, „*Descensus ad inferos*“. *Eine religionsphilosophische Untersuchung der Motive und Interpretationen mit besonderer Berücksichtigung der monographischen Literatur seit dem 16. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1997.

¹⁶ QUILLIET testimonia que, en 1762, ya existía una segunda edición de esta obra (H. QUILLIET, *Descente de Jésus aux enfers*, en: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1911, p. 619).

¹⁷ Existe una monografía bastante reciente –que, por estar redactada en Afrikáans, no hemos consultado– que indaga el trasfondo histórico de la formación y posterior desarrollo de las ideas sobre el *Descensus*, nos referimos a la obra de D. A. DU TOIT, „*Neergedaal ter helle...*“ *Uit die geskiedenis van 'n interpretasie-probleem*, Kampen 1971. Se puede conocer su contenido en el resumen hecho por W. MAAS, *Gott und die Hölle*, Einsiedeln 1979, p. 35ss.

¹⁸ Cf. M. HERZOG, „*Descensus ad inferos*“..., p. 17. La gran cantidad de estudios en el mundo protestante se explica por la disparidad de interpretaciones que se dieron del *Descensus* entre los primeros reformadores (cf. Lutero, Calvino...) (cf. D. G. TRUEMPER, *The Descensus ad Inferos from Luther to the Formula of Concord*, (thesis) the Lutheran School of Theology at Chicago 1974). En el mundo católico, el dogma del *Descensus* no parecía ser tan problemático y se aceptaba, casi sin dificultad, la teoría clásica de que Cristo descendió a salvar a los justos del AT, da ahí que no se viese la urgencia de estudios sobre este dogma.

En la discusión sobre el origen cristiano del *Descensus*, se vio envuelto el tema exegético, pues se buscó fundamentar la teología de este dogma en la SE para rebatir a los más radicales¹⁹. En esta línea de investigación, se han publicado varios estudios en el siglo XX que intentaron clarificar las fuentes escriturarias del *Descensus*. Así podemos encontrar trabajos que han estudiado el tema de forma genérica, investigando todos los pasajes que la tradición asoció al *Descensus*. Es de destacar el estudio realizado por BIEDER²⁰. Pero de mayor interés para nosotros son los trabajos que se han centrado en el controvertido pasaje de 1 Pe 3,19²¹. El pasaje de 1 Pe 3,19 jugó un papel relevante, pues en él se quería ver la fuente uno de los temas soteriológicos más primitivos (de origen incierto) asociado al descenso, la ya mencionada Evangelización de Cristo en el Hades, centro del interés de nuestro estudio²². En el siglo XX se escribieron cuatro monografías dedicadas al estudio de este versículo petrino²³, las de GSCHWIND²⁴, REICKE²⁵, DALTON²⁶ y VOGELS²⁷. Pero también existen una gran cantidad de estudios menores sobre este versículo en los comentarios generales de la *Primera*

¹⁹ Puede consultarse la presentación hecha por W. BIEDER en el primer capítulo de su libro, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, titulado: *Die Geschichte der Descensusauffassungen und der Descensusforschung von der Reformationszeit bis zur Gegenwart*, p. 5ss.

²⁰ W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sog. Descensus ad inferos*, Zürich 1949. También pueden consultarse trabajos en otros idiomas: C. PERROT, *La descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament*, LV (L) 17 (1968) 5-30; A. T. HANSON, *The Scriptural Background to the Doctrine of the "Descensus ad Inferos" in the New Testament*, en: *The NT Interpretation of Scripture*, London 1980, p. 122-156. Los pasajes que se han puesto en relación, según BIEDER, con el misterio de los tres días son: Mt 3, 27; 12,29; Mt 12,40; Mt 16,18; Mt 27, 51b-53; Mc 16,4 Lc 23,42; Hch 2,24-31; Rm 6,3; Rm 10,7; Rm 14,9; Kol 2,14; Flp 2,10; Ef 4,8-10; Hb 11,39; 12,23, Apc 1,18; 1 Pe 3,18-20;4,6.

²¹ Existen otros estudios monográficos sobre pasajes que la tradición asoció al misterio del descenso a los infiernos, por ejemplo: W. HALL HARRIS III, *The Descent of Christ. Ephesians 4,7-11 and Traditional Hebrew Imagery (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 32)*, Leiden-New York-Köln 1996.

²² Véase el trabajo arriba citado: A. SCHWEIZER, *Hinabgefahren zur Hölle als Mythos ohne biblische Begründung durch Auslegung der Stelle 1 Pe 3,17-22 nachgewiesen*, Zürich 1868.

²³ Nosotros sólo recogeremos lo dicho en estas monografía del siglo XX, pero hay que saber que existen monografías anteriores, citamos un par de ellas: G. VON ZEZSCHWITZ, *Petri apostoli de Christi ad inferos descensu sententia*, Leipzig 1857; E. H. PLUMPTRE, *Spirits in Prison and other studies in Life after Death*, New York 1884; F. SPITTA *Christi Predigt an die Geister*, Göttingen 1890. Nosotros damos por supuesto que las monografías del s. XX recogen los estudios anteriores.

²⁴ K. GSCHWIND, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt*, Neutestamentliche Abhandlungen, II, 3-5, Münster 1911.

²⁵ B. REICKE, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism. A Study of 1 Pet .III:19 and its Context*, København 1946.

²⁶ W. J. DALTON, *Christ's proclamation to the spirits, A Study of 1 Peter 3,18-4,6*, Rome 1965. Este autor revisó su trabajo en 1989, modificando algunas tesis defendidas en la primera edición.

²⁷ J-H. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten. Eine bibeltheologisch-dogmatische Untersuchung zum Glaubensartikel „descensus ad inferos“*, Freiburg-Basel-Wien 1976.

*Carta de s. Pedro*²⁸. Aquí la lista se hace interminable²⁹. Serán dos de estos comentarios los que ocupen nuestra atención, por abordar el tema que nos interesa de forma concisa, pero completa, nos referimos a los estudios realizados por SELWYN³⁰ y ELLIOTT³¹. Su análisis ocupará los primeros capítulos de nuestra obra.

La gran multitud de problemas teológicos ligados al dogma del *Descensus* hace que su estudio no sea en absoluto sencillo. El primero de todos, el ya citado, fundamento exegético del mismo (Parte I de nuestro trabajo)³². Ligado a este problema está el de los testigos escriturarios “no canónicos” usados en la primitiva Iglesia para fundamentar *el Descensus* (cf. el así llamado PsJer y el versículo que trata de una *Voz oída en el Hades*³³), que según nuestro parecer fue lo que originó que 1 Pe 3,19 se asociase a la tradición sobre la Evangelización de Cristo a los justos precristianos³⁴.

El segundo gran problema consiste en aclarar el alcance soteriológico del *Descensus*. En la primera tradición, éste fue explicado a través de imágenes. En los estudios sobre el descenso, se distinguen tres grandes grupos o temas a través de los que

²⁸ Es de destacar el estudio realizado por U. HOLZMEISTER, *Epistulas ss. Petri et Iudae apostolorum, Pars I: Epistulas. Petri apostoli*, Paris 1937.

²⁹ Al comienzo de su obra, DALTON ofrece una clasificación de las diferentes exégesis que se han ofrecido de 1 Pe 3,19. En estas páginas puede encontrarse un buen número de los trabajos sobre el tema (cf. W.J. DALTON, *Christ's Proclamation...*, 1^a p. 20ss). Además, B. REICKE, *The Disobedient...*, p. 39ss hace una historia bastante detallada de la exégesis de nuestro pasaje. Para conocer más bibliografía sobre 1 Pe en relación con el *Descensus* puede consultarse: A. CASURELLA, *Bibliography of literature on First Peter*, Leiden 1996.

³⁰ E. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter: The Greek Text with Introd., Notes and Essays*, London 1974 (reimpresión).

³¹ J-H. ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York- London - Toronto - Sydney - Auckland 2000.

³² Interesantísimo el comentario de HERZOG. “Ein kurzer Überblick über die entsprechenden Stellen macht deutlich, daß sich einige Momente des Descensus schon im Neuen Testament nachweisen lassen. Dies soll anhand der neutestamentlichen Andeutungen - mit *religionsphänomenologischem* Interesse - gezeigt werden, die auch heute noch teilweise in der Diskussion stehen. Es geht also nicht um eine nach allen Seiten hin abgesicherte Exegese der klassischen Texte. Vielmehr werden besonders die Interpretationen berücksichtigt, die eine Grundlage für einige Varianten des Descensus bilden. Es ist offensichtlich, daß Bedeutungsmomente, die später eine reiche Ausgestaltung fanden, zwar in einschlägigen Bibelzitate *angelegt* sind, aber in der Regel zeigt erst die *Retrospektive* - nach einer längeren Geschichte der Deutung und Überlieferung -, daß und wie die reife Gestalt eines Descensustyps im biblischen Fundament tatsächlich begründet ist.” (M. HERZOG, “*Descensus ad inferos*”...., p. 37). Este autor considera que todas las diferentes tradiciones sobre el *Descensus* tienen bases bíblicas. Para la tradición centro de nuestro estudio, solo hay un texto que pueda servir de fundamento de la misma 1 Pe 3,19 (no consideramos Jn 5,25ss, pues, en la antigüedad, nadie remitió el tema de la predicación en el Hades a este pasaje). Nosotros somos de la opinión de que 1 Pe 3,19 no trata sobre nuestro tema. Así parece que la tradición de la predicación de Cristo en el Hades se queda sin bases bíblicas. Nuestro trabajo mostrará que éste hecho ha marcado notablemente la teología del dogma.

³³ Véanse los capítulos que dedicamos al estudio del así llamado PsJer en la obra de s. Ireneo (Parte IV de nuestro trabajo).

³⁴ Véanse los capítulos dedicados a Clemente de Alejandría e Hipólito, donde analizamos el apócrifo que denominaremos la *Voz en el Hades* (Parte II de nuestro trabajo).

se expresó la soteriología del dogma: *Kampfmotiv*³⁵, *Predigtmotiv* y *Taufmotiv* (estos dos últimos estrechamente ligados entre sí)³⁶. Cada una de estas tradiciones presentaba de forma distinta (o al menos con matices diferentes) la salvación llevada por Cristo a los muertos.

El tercer gran problema asociado al *Descensus* es el Cristológico. Con la disputa contra Apolinar, que negó el alma humana de Cristo, se puso de manifiesto la relevancia del *Descensus*. Este era inexplicable sin el alma de Cristo, pues difícilmente se podía hablar de una ida y estancia de Logos (en sí omnipresente) entre los muertos³⁷. De este tema sólo daremos cuenta marginalmente en nuestro trabajo, centrado en la soteriología³⁸.

Como corolario de estos temas (soteriológico y cristológico) está la cuestión escatológica, la cuestión del tiempo en el más allá, de la relación entre la salvación del AT y la del NT, de la irrupción de la novedad de Cristo en el más allá, de la posibilidad de conversión tras la muerte y de la relación del misterio de los tres días con la resurrección³⁹.

Nosotros estamos convencidos que para tener una buena síntesis del misterio cristiano en su conjunto es necesario haber entendido el misterio del *Descensus* y haber descubierto las implicaciones que tiene para la teología. No hay buena teología sin una sana doctrina del *Descensus*⁴⁰.

³⁵ Existe una buena monografía sobre esta tradición: J. KROLL, *Gott und die Hölle*, Leipzig 1932.

³⁶ A. GRILLMEIER, *Mit Ihm...*, p. 80.

³⁷ „Man kann von keinem Abstieg Christi mehr reden, wenn die Seele Christi geleugnet wird. Denn der Logos allein ist als allgegenwärtiger Gott keines Ab- und Aufstiegs in die und aus der Unterwelt fähig. Allein die Seele Christi konnte solches vollführen.“ (A GRILLMEIER, *Mit Ihm...*, p. 131).

³⁸ La cristología del *Descensus* fue estudiada por GRILLMEIER en un extenso artículo: *Der Gottessohn im Totenreich*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 71 (1949) 1-53.184-203. Posteriormente publicado, y en algunos puntos ampliado, en la obra: = *Mit ihm und in ihm*, Freiburg 1975, p. 76-174.

³⁹ El pasaje de Mt 27,52, que trata de la resurrección de los justos en el momento de la muerte de Cristo, puede estar relacionado con el *Descensus*. Su estudio conllevaría un trabajo de investigación independiente y tan extenso que nosotros se lo dejamos a otros. No podemos dejar de citar, sin embargo, el artículo que quizá con más detalle ha afrontado la relación de Mt 27,52ss con el *Descensus*: H. ZELLER, *Corpora Sanctorum*, *ZKTh* 71 (1949) 385-465. También hemos de decir que no compartimos la opinión de este autor, que considera que se dio una resurrección anticipada de algunos justos del AT cuando Cristo descendió a los infiernos. En español puede consultarse la obra de R. AGUIRRE MONASTERIO, *Exégesis de Mateo, 27, 51b-53 : Para una teología de la muerte de Jesús en el Evangelio de Mateo*, Vitoria 1980. También cf. C. A. FRANCO MARTÍNEZ- J. M. GARCÍA, *La Pasión de Jesús según san Mateo y el Descenso a los Infiernos*, *Studia Semitica Novi Testamenti* XV, Madrid 2007.

⁴⁰ Reproducimos el bello párrafo de BISER con el comienzo su artículo dedicado al misterio del *Descensus*; en el que se pone de manifiesto lo controvertido de nuestro estudio, pues la tradición no tiene una interpretación unánime del *Descensus*. "Es ist nicht leicht, den aktuellen Blickpunkt des Glaubens auszumachen. Denn die Quellen dafür geben meist keine eindeutige Auskunft. Und das ausschlaggebende Kriterium ist schwer zu fassen. Als Quellen kommen neben den lehramtlichen Äußerungen und der *lex credendi* der Kirche die Frömmigkeit und die Aussage der christlichen Kunst, darüber hinaus aber auch die Ausstrahlung des kirchlichen Lebens in den Profanbereich, seine Resonanz in Philosophie, Literatur,

Para muchos lectores, a pesar de lo dicho hasta ahora, el título de nuestro trabajo seguramente sonará completamente extraño: **“Un estudio sobre la soteriología del dogma del *Descensus ad inferos*: 1 Pe 19-20a y la tradición sobre “la Evangelización de Cristo en los Infiernos”**. En el credo se dice que Cristo descendió a los infiernos, pero no se dice nada sobre lo que allí hizo. ¡Una predicación en el Hades! ¿Dónde se ha oído?

Como hemos apuntado, para los patrólogos esto no suena en absoluto extraño. Según algunos de estos autores, ésta es la teología positiva (=soteriológica) más antigua asociada al dogma objeto de nuestro estudio; muestra de ello es que era conocida por autores ortodoxos y heterodoxos de los s. II-III.

Para los exegetas, tampoco suena extraño, pues, como hemos dicho, esta doctrina se ligó desde muy antiguo al texto de 1 Pe 3,19⁴¹. Creemos que es el momento de citar este controvertido texto:

¹⁸ Pues también Cristo, murió una sola vez por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios, muerto en la carne, vivificado en el espíritu,

¹⁹ **en el que también fue a predicar a los espíritus encarcelados,**

²⁰ **en otro tiempo incrédulos,**

Kunst, Technik und Politik, so schwer sie im einzelnen zu diagnostizieren sein mag, in Frage. Wie komplex diese Quellenlage tatsächlich ist, mag die einfache Überlegung zeigen, wonach gerade die wichtigste Form kirchlicher Selbstbezeugung, die Äußerung des Lehramtes, über unsere Frage keine eindeutige Auskunft zu geben vermag, weil sie zumeist aus der Abwehr heraus gesprochen ist und darum gar nicht oder kaum auf unsere Fragestellung eingeht. Und doch ist gerade da zu bedenken, ob die Kirche am Ende nicht auch durch den Irrtum und die Auseinandersetzung mit ihm in die ihr jeweils zugedachte Wahrheit eingewiesen werden könne. Denn die Wahrheit, um die es hier geht, ist nicht euklidischer Art, kein in sich geschlossener Kosmos im Sinne des idealistischen Wahrheitsverständnisses. Vielmehr steht sie in durchgängiger Analogie zum göttlichen Heil, das sich ja gerade am Abgrund der menschlichen Schuld entzündet. Um so dringlicher erhebt sich angesichts dieser Unsicherheit die Frage nach dem Kriterium, das uns die Auskünfte der Quellen verstehen und diese selbst in ihrem Quellenwert erkennen hilft. Wer sagt uns, welches Mysterium heute im Brennpunkt des kirchlichen Bewusstseins steht? „Wer hilft uns im vielstimmigen Chor der Glaubenszeugnisse die Stimme erkennen, der das Leitmotiv übergeben ist? Nach Lage der Dinge kann dieses Kriterium unmöglich in einer fest umschreibbaren Tatsache bestehen. Wenn irgendwo, dann ist es in uns selbst zu suchen und zwar dort, wo unser subjektiver Glaube in den Glauben der Kirche eingeht und sich ihm bis zur Selbstvergessenheit unterwirft. Ignatius von Loyola hat diese Haltung als Krone und Ziel seines Exerzitienwerks empfunden und sie als das *Sentire cum Ecclesia* bestimmt. Es besagt: nur dort, wo die subjektiven Stimmen zum Schweigen kamen, kann das Glaubenswort der Kirche, ihr Bekenntnis zu Christus heute, vernommen werden“ (E. BISER, *Abgestiegen zu der Hölle, Versuch einer aktuellen Sinndeutung*, MThZ (1958) 205-206). La falta de una aparente unanimidad en la tradición de la interpretación soteriológica del misterio de los tres días y la consideraciones demasiado escolásticas (a nuestro gusto) del magisterio (cf. E. BISER, *Abgestiegen zu der Hölle...*, p. 209) han provocado que hoy en día se revivan errores del pasado relacionados con la salvación de los muertos precristianos.

⁴¹ Existe otro texto en el NT, más arriba mencionado, que podría testimoniar la doctrina de una predicación en el Hades, nos referimos al pasaje de Jn 5,25ss. H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, 51ss y E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 346ss estudian esta posible conexión. Nosotros, sin embargo, no tocamos el tema, pues en la primera tradición de la predicación de Cristo en el Hades este texto no aparece. Sólo en los tiempos modernos se ha querido leer este texto en claves de *Descensus*.

cuando la paciencia de Dios esperaba, en los días mientras Noé construía el Arca, en la que unos pocos, es decir ocho personas, fueron salvados a través del agua;

Según lo dicho, ya existen estudios y monografías que abordan el tema de la relación de 1 Pe 3,19 con la antiquísima tradición de la Evangelización de los muertos. Estos estudios ponen de manifiesto que tal relación es altamente problemática, porque la doctrina que parece deducirse de 1 Pe 3,19 entra en concurrencia con la doctrina de la primera tradición de la predicación en el Hades. En la primera tradición se habló de la evangelización (salvación) de los justos del AT⁴² y 1 Pe 3,19-20a versa sobre la ¡predicación a la generación más desobediente! Esta última idea provocó que la soteriología del *Descensus* se ligase desde muy pronto con doctrinas apocatastas ¿Se contradicen tradición y Escritura? ¿Qué interpretación hay que aceptar? ¿Se pueden compaginar? Nuestro trabajo intentará dar respuesta a estas preguntas (cf. **Partes I a III**⁴³ de nuestro trabajo) y así recuperar para la Iglesia una tradición que ha sido calificada como la tradición estándar de la Iglesia de los primeros siglos⁴⁴ y cuyo principal testigo encontramos en Ireneo de Lión (cf. **Parte IV**).

A pesar de que el estudio del tema en san Ireneo aparezca en el cuarto apartado de nuestro trabajo, hemos de aclarar que éste es el pilar sobre el que descansa nuestro estudio, pues nosotros asumimos que en este autor encontramos correctamente interpretada la teología asociada a la predicación de Cristo en el Hades que el obispo Lión sabe insertar magistralmente en su esquema teológico⁴⁵.

Según muchos expertos, Ireneo fue el primer gran sistemático de la Magna Iglesia. En él se encuentra una teología cuya riqueza y potencial no se ha llegado a valorar en la teología contemporánea y que sólo gracias a los estudios del gran jesuita A. ORBE⁴⁶ en los últimos tiempos está siendo redescubierta.

Creemos que es de capital importancia conocer la teología que Ireneo leía en la tradición de la *Predicación de Cristo en el Hades*, debido a que esta doctrina, en la obra

⁴² Por ejemplo: Pastor de Hermas (Comp IX), Epístola Apostolorum 21-22 (copto), Ireneo de Lión (AH IV,22).

⁴³ La Parte I estará dedicada al estudio y valoración de la interpretación más difundida en la actualidad, que aparta el versículo petrino de la primera tradición de la predicación a los muertos. La Parte II estará dedicada a los primeros Padres que usaron 1 Pe como un testigo de la evangelización (salvación) de los muertos. Y la Parte III, a la refutación que hizo Agustín de esta primera interpretación que unía 1 Pe 3,19 con el dogma del *Descensus*.

⁴⁴ Cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 341.

⁴⁵ Ireneo es denominado por algunos teólogos modernos como el “Vater des katholischen Dogmas” (L. SCHEFFCZYK, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus*, Handbuch für Dogmengeschichte (HDG) Band II, Fasz 3,a, (1. Teil), Freiburg, Basel, Wien 1981, p. 58.

⁴⁶ La teología de Ireneo empieza ser valorada en la Iglesia, llegando a ser, el obispo de Lión, el segundo autor más citado en el Catecismo de la Iglesia Católica, después de Agustín.

del santo obispo de Li3n, est1 asociada al “Presb1tero”⁴⁷. Esto hace que estemos ante una interpretaci3n del dogma que tiene “sabor” apost3lico.

Somos conscientes de que hemos hecho una elecci3n. Hemos dado prioridad y veracidad a la interpretaci3n de Ireneo sobre las interpretaciones posteriores, que con miedo citamos: la de la escuela alejandrina⁴⁸. Creemos que este trabajo es un pobre tributo al gran investigador espa1ol A. ORBE que dedic3 su vida entera a buscar los eslabones que un1an la tradici3n apost3lica y la teolog1a de la primera Iglesia. Interesado en las teolog1as Paulinas y Jo1nicas busc3 los testigos m1s cercanos a las mismas⁴⁹ y descubri3 en Ireneo un genial receptor y sintetizador de estos dos pozos sin fondo, Juan y Pablo. Este trabajo debe todo a este excepcional jesuita que ofreci3 las claves para poder leer desde el nieto de s. Juan (s. Ireneo), no s3lo la teolog1a de la primitiva Iglesia, sino las grandes desviaciones que supusieron las herej1as del s. II, de las cuales la Iglesia no se ha desprendido completamente y siempre vuelve a revivir con nuevos nombres o ropajes.

La importancia y centralidad de la teolog1a del dogma del *Descensus*, a caballo entre la soteriolog1a, la cristolog1a y la escatolog1a (sin olvidar la pneumatolog1a⁵⁰) ofrece un punto de referencia desde el que juzgar posiciones teol3gicas. Esto se ver1 con claridad en la **Parte V** de nuestro trabajo, donde confrontaremos la teolog1a del *Descensus* m1s difundida en la actualidad (la de BALTHASAR⁵¹) con la rica y bella teolog1a del autor m1s relevante del siglo II y quiz1 de la historia de la Iglesia: Ireneo de Li3n.

⁴⁷ AH IV,27,2: “Por este motivo el Se1or «descendi3 a los lugares inferiores de la tierra» (Ef 4,9) para anunciarles la Buena Nueva de su venida (descendisse evangelizantem), existiendo el perd3n de los pecados para los que creyeron en 3l. Y en 3l creyeron todos los que esperaban en 3l (Ef 1,12), es decir, los justos, profetas y patriarcas que preanunciaron su venida y se pusieron al servicio de sus Econom1as. A ellos, al igual que a nosotros, se les perdonaron sus pecados, que ya no podemos imputarles porque despreciar1amos la gracia de Dios (G1l 2,21)”.

⁴⁸ Clemente de Alejandr1a es el primer autor en la historia de la Iglesia que asocia 1 Pe 3,19 a la antigua tradici3n de la evangelizaci3n de los justos del AT transmitida por el Pastor de Hermas –entre otros- (cf. Strom VI, 45). Or1genes asumi3 esta relaci3n y, a trav3s de 3l, esta ex3gesis de 1 pe 3,19 se transmiti3 hasta nuestros d1as.

⁴⁹ Cf. A. ORBE, *Sobre los inicios de la teolog1a. Notas sin importancia*, EE 56 (1981) 678-704.

⁵⁰ El testigo m1s antiguo que habla de una evangelizaci3n a los muertos, el Pastor de Hermas, interpreta esta predicaci3n como la entrega del Don del Sello del Bautismo. Las implicaciones pneumatol3gicas son patentes. De ello daremos cuenta en la Parte IV de nuestro estudio.

⁵¹ “Para caracterizar conceptualmente lo espec1fico de la teolog1a del *Descensus* en BALTHASAR, se ofrece el t3rmino “teolog1a del S1bado Santo”, porque 3ste corresponde al impulso historico-salv1fico de su teolog1a. El *Descensus* no es s3lo un enunciado teol3gico de tantos, sino un momento que estructura toda su teolog1a.” (M. LOCHBRUNNER, *Descensus ad inferos, Aspekte und Aporien eines vergessenen Glaubensartikels*, Forum Katholische Theologie IX (1993) 161).

I Parte.

Interpretación moderna de 1 Pe 3,19-20a.

El Libro de Henoch y los ángeles del diluvio

Capítulo I. Preámbulo: Prima Petri

1. ¿Existe la necesidad de un nuevo estudio de las bases exegéticas del *descensus ad inferos*?

Hace casi un siglo GSCHWIND comenzaba su estudio exegético del dogma del descenso a los infiernos pidiendo disculpas por volver a un tema ya tantas veces abordado. Según este autor, un estudio más y un nuevo intento de solución del enrevesado problema exegético de este dogma se hacían casi odiosos ya en aquel tiempo⁵². Sin embargo, GSCHWIND consideró imprescindible dicho estudio para ayudar a la dogmática a salir de caminos erróneos por los que había sido introducida debido a exégesis incorrectas. Nosotros nos hacemos partícipes de este pensamiento y repetimos con dicho autor que aunque no lleguemos a dar una solución definitiva al problema, intentaremos aportar algunas claves de interpretación que sirvan para avanzar en la comprensión de este artículo de nuestra fe⁵³.

Transcurridos casi cien años desde la publicación del trabajo de GSCHWIND exegetas⁵⁴, patrólogos⁵⁵ y dogmáticos⁵⁶, cuestionan o niegan el fundamento exegético

⁵² „Eine ganze Reihe von Exegeten und Dogmenhistorikern sieht in den Aussagen des ersten Petrusbriefes den Ausgangspunkt der Lehre vom Descensus. Ihre Zahl ist nicht gering, und die Vertreter dieser Ansicht gehen hinauf bis ins christliche Altertum. Ihr gemeinsames Merkmal ist, daß die sog. Predigt Christi an die Geister 3, 19 und z. T auch die Verkündigung des Evangeliums an die Toten in 4, 6 auf die Höllenfahrt Christi bezogen wird. Eine Darstellung der Niederfahrt Christi zu den Toten kann daher unmöglich Umgang nehmen von einer eingehenden Behandlung dieser durch die Exegeten so übel gequälten Stellen. Freilich kommt es mir vor, als ob ich für dieses Unterfangen erst um Entschuldigung bitten müßte; denn über den Sinn von 1 Petr 3, 19 besteht eine ganze Flut von Schriften und Abhandlungen, so daß neue Vorschläge und Lösungsversuche nachgerade odios zu werden beginnen. Dennoch, scheint mir, ist eine erneute Prüfung der Aussagen des ersten Petrusbriefes notwendig; der nachfolgende Versuch mag daher immerhin, wenn auch eine allseitig befriedigende, absolut sichere Lösung nicht erreichbar war, doch den Wert haben, daß er auf die bestehenden Schwierigkeiten hinweist und die dogmengeschichtliche Forschung davor warnt, sich von der landläufigen Exegese von 1 Petr 3,19 nicht leichthin auf unsichere und falsche Bahnen leiten zu lassen“ (K. GSCHWIND, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt*, Neutestamentliche Abhandlungen, II, 3-5, Münster 1911, p. 14).

⁵³ Es llamativo lo que unos años antes (a principios del s.XX) había dicho un compatriota de GSCHWIND, al que debemos uno de los estudios más detallados (quizá algo tendencioso) sobre el origen de los credos de la Iglesia, KATTENBUSCH: „Kein Stück im Taufsymbol ist für das allgemeine kirchliche Bewusstsein, im besonderen des Protestantismus, so sehr zum Rätsel, meistens zum Ärgernis geworden, als dieses. Eine Zeitlang ist es Objekt eifrigster theologischer Verhandlungen gewesen. In der Neuzeit freilich hat es eher eine Art von Noli me tangere für die Theologen bedeutet.“ (F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol/2. Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols*, 1962 Hildesheim (Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1900), p. 895).

⁵⁴ W.J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3,18-4,6* Roma ²1989.

⁵⁵ A. GRILLMEIER, art. *Höllenaufstieg Christi, Höllenfahrt Christi* en: Lex. Th. Kir. 5. Band, p. 452-453.

⁵⁶ „Die biblische Begründung fällt nicht leicht, da mehr nebenbei von Christi Totenabstieg gesprochen wird. 1 Petr 3,19f, eine in der Tradition häufig herangezogene Belegstelle, dürfte nicht viel hergeben, denn es sind nicht die Seelen der Gerechten des Alten Bundes gemeint, denen die Verkündigung gegolten

de la teología **positiva** del *Descensus ad inferos*⁵⁷, es decir, de aquellos enunciados que tratan de los efectos salvíficos vinculados al descenso de Cristo, esto es, de la salvación de los hombres que se encontraban en el Hades.

Todos los investigadores reconocen que en la Sagrada Escritura se alude al misterio del descenso a los infiernos en la imagen de Jonás y la ballena (Mt 12,38ss, paralelos: Lc 11,30), así como en todas las afirmaciones sobre la sepultura de Cristo y su resurrección al tercer día (Mc 15,42; Mt 12,40; Mt 27,57-61; Lc 11,29; Lc 23,50; Jn 19,38-42), y existe una referencia directa a este misterio en el discurso de Pedro que aparece en los Hechos de los Apóstoles (Hch 2,24.27.31). Todos estos pasajes presentan la realidad del acontecimiento y hacen innegable la estancia de Cristo en el lugar de la muerte, así como su demora en él por tres días⁵⁸.

Existe, además, una serie de pasajes de la Sagrada Escritura cuya relación con el dogma del *Descenso a los infiernos* han negado muchos investigadores modernos y que, sin embargo, están en la base de la primera teología **positiva** del *descensus ad inferos*, nos referimos a los pasajes de: Mt 27, 52s, Rm 10,6ss y Ef 4,8-10 (1 Pe 3,19)⁵⁹. Estos pasajes no sólo constatan la muerte de Cristo y su estancia en el lugar de los muertos, como sucede con los pasajes arriba mencionados, sino que encierran afirmaciones teológicas concretas de lo acontecido en estos tres días⁶⁰.

hat, sondern die Ungehorsamen zur Zeit Noes, und der Anknüpfungspunkt im apokryphen Henochbuch zielt auf die Verkündigung des endgültigen Unheils“ (A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik band. IV: Jesus Christus. Die Fülle des Heils (Christologie und Erlösungslehre)*, Aachen 2000, p. 322).

⁵⁷ Dass sich die Vorstellung von einer Höllen- oder Hadesfahrt Christi auf biblische Grundlagen stützen kann, wurde oft bestritten (M. HERZOG, „*Descensus ad inferos*“ ..., p. 37).

⁵⁸ „Das Neue Testament redet von einem transitorischen Hadesaufenthalt Jesu. Das Interesse ist aber durchgängig orientiert an der Verkündigung von Kreuzestod und Auferstehung Christi und an der parännetischen Trost- und Mahnrede an die Lebenden. Von einem eigentlichen *Descensus* ist nirgends die Rede“ (W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung von sog. Descensus ad inferos*, Zürich 1949, p. 128s).

⁵⁹ Cf. M. HERZOG, „*Descensus ad inferos*“ ..., p. 39; también IBID. p. 253: “Die einzige Tätigkeit, die in den biblischen Hadesfahrtzeugnissen von Christus ausgesagt wird, ist die Verkündigung oder Predigt“.

⁶⁰ El número de pasajes que son asociados al *descensus* es grande. “Dabei müssen wir mit Gschwind, MacCulloch, Selwyn und Jeremias unterscheiden zwischen den reinen *Descensus*-Stellen - um solche muß es sich handeln, wenn die "πνεύματα" dem Zusammenhang nach Tote sind -, die also nur von einem Abstieg Jesu in die Totenwelt ganz allgemein reden, und solchen, die von einer Tätigkeit Jesu dort zu berichten wissen. Zur ersten Gruppe gehören nach Gschwind Mt 12,40; Ap2,23 ff und als sehr zweifelhaft Eph 4,8-10, nach MacCulloch zusätzlich Röm 10,7; Kol 2,15; Hebr 13,20; 11,40; 12,23; Apk 1, 18. Selwyn zählt dazu Ap2,24-32; Röm 10,6-8; Eph 4,8-10; Phil 2,10; Apk 5,13. Jeremias nennt Ap2,25ff; Röm 10,7 sowie Mt 12,40; Undifferenziert findet Schelkle den *Descensus*glauben ausgesprochen in Röm 10,7; Eph 4,8-10; Hebr 13,20, eventuell noch in Mt 12,40; Ap2,24-31; Apk 1, 18. Bieder prüft die breiteste Palette - übrigens mit dem Ergebnis, daß überall höchstens von einem „transitorischen Hadesaufenthalt“ Jesu gesprochen werde, was aber durchaus für den Nachweis des *Descensus* glaubens genügt -, nämlich zusätzlich zu den genannten Stellen noch Mk 3,27; Mt 16,18; 27,51b--53; Mk 16,4ff; Lk 23,42f; Rom 6,3ff; 14,9. R. Schnackenburg hält Mt 8,11 für genügend, weil hier „die Auferstehung der Patriarchen vorausgesetzt“ ist. Das führt uns zu der zweiten Gruppe von Texten, die von einer Heilstätigkeit Jesu im Hades berichten. Dazu rechnet Gschwind nur Mt 27,52f,

Nuestro trabajo consistirá en el estudio del pasaje 1 Pe 3,19-20a. Resumimos de nuevo las razones de la elección de este pasaje. Primera porque que este pasaje ha ocupado un puesto central en el debate sobre el *Descensus* de los últimos 300 años⁶¹. Y segunda, porque este pasaje fue usado en la antigüedad como fundamento exegético de la conocida doctrina que relacionaba la estancia de Cristo en el Hades con una *Predicación a los Muertos*. Esta doctrina se halla en los autores más relevantes del siglo II⁶² y principios del siglo III: el Pastor de Hermas, Justino e Ireneo (resp. al así llamado PsJeremías), Clemente de Alejandría, Orígenes (resp. 1 Pe 3,19-20a) e Hipólito, y en escritos heterodoxos de la época como el Evangelio de Pedro o Epistola Apostolorum. La antigüedad de esta doctrina, y la riqueza teológica que contiene, justifica el estudio de estos versículos⁶³.

Lamentablemente este pasaje aparece en una perícopa de *Prima Petri* que U. HOLZMEISTER⁶⁴ calificó como: “*Haec pars non tantum textus difficillimus nostrae epistolae est, sed etiam unus ex locus obscurissimus totius Biblia esse recte declaratur*”⁶⁵. Recordamos el pasaje que dice así:

¹⁸ Pues también Cristo, murió una sola vez por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios, muerto en la carne, vivificado en el espíritu,

¹⁹ **en el que también fue a predicar a los espíritus encarcelados,**

²⁰ **en otro tiempo incrédulos,**

MacCulloch ebendiesen Text sowie Joh 5,25.28f und die 1-Petr-Stellen, Selwyn Mt 27,52f und Mt 8,11 par; Hebr 11,39f; 12,23 und vor allem Job 5,25; Jeremias außer 1 Petr 3,19 nur fragend Joh 5,25, dann Mt 27,52f; Apk 1, 18 und 2 Tim 2,10.” (H-J.VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 45-46).

⁶¹ „Auf der Suche nach dem Schriftfundament für diesen Glaubenssatz haben in unserem Jahrhundert zwei Exegeten, ein katholischer, K. Gschwind mit seiner Dissertation "Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt", und ein evangelischer, W. Bieder mit der Habilitationsschrift "Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi", noch einmal die ganze Palette der in Frage kommenden Schriftstellen durchgeprüft. Beide kamen zu dem Ergebnis, daß der locus classicus für dieses Dogma, nämlich 1 Petr 3, 19; 4, 6, "nicht für die Höllenfahrt zu verwerfen" sei“ (H-J VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich ...*, p. 9).

⁶² El primer testimonio literario seguro de una predicación en el Hades es el Pastor de Hermas (Comp.IX,16), pero en éste no se hace referencia a una predicación de Cristo, sino de los apóstoles.

⁶³ „Sollten sich aber 1 Petr 3, 19 und 4, 6 als gewichtiges Zeugnis für den Gang Christi zu den Toten erweisen, so würde das die Sinndeutung des Dogmas wesentlich erleichtern“ (H-J VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 11).

⁶⁴ HOLZMEISTER fue el profesor del *Biblicum* encargado de escribir el análisis de Primera de Pedro para la colección “*Cursus Sacrae Scripturae*”. Es tenido como uno de los mayores conocedores de esta carta y un gran exegeta. Esta afirmación ha sido repetida por casi todos los exegetas y dogmáticos que han estudiado la relación de este texto con el dogma del descenso a los infiernos en los últimos años.

⁶⁵ U. HOLZMEISTER, *Epistulas ss. Petri et Iudae apostolorum, Pars I: Epistulas. Petri apostoli*, Paris 1937, p. 295. En realidad este autor sólo recoge una valoración que venía haciéndose desde siglos atrás, por ejemplo, por MARTÍN LUTERO, ROBERTO BELLARMINO y FRANCISCO SUÁREZ. „Eine Sonderstellung nimmt 1 Petr 3,19; 4,6 ein. Diese Verse sind ein "locus obscurissimus", die mit am meisten diskutierten Schriftstellen überhaupt“ (W. MAAS, *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Einsiedeln 1979, p. 45).

cuando la paciencia de Dios esperaba, en los días mientras Noé construía el Arca, en la que unos pocos, es decir ocho personas, fueron salvados a través del agua; ²¹ a ésta corresponde ahora el bautismo que os salva y que no consiste en quitar la suciedad del cuerpo, sino en pedir a Dios una buena conciencia por medio de la Resurrección de Jesucristo, ²² que, habiendo ido al cielo, está a la diestra de Dios, y le están sometidos los Ángeles, las Dominaciones y las Potestades.

El pasaje en sí no deja respiro alguno, está cargado de dificultades: la fórmula cristológica del verso 18, el verso 19 en su conjunto, el calificativo *desobedientes* en el verso 20, la tipología bautismal de los versos 20-21, donde se discute el papel del agua y la relación del bautismo con la pureza de la conciencia, y el verso 22, con la mención del sometimiento de unos seres celestes. Todos estos puntos hacen de nuestro pasaje un verdadero tormento para el exegeta.

Nuestro trabajo estará restringido, según lo dicho, al estudio de las palabras e ideas que aparecen en 19-20a, pues son las que se han asociado con el misterio del *Descensus ad inferos*.

“¹⁹ En el que también fue a predicar a los espíritus encarcelados,
²⁰ en otro tiempo incrédulos”

2. Necesidad de un estudio interdisciplinar

La dificultad de interpretación de estas palabras proviene de dos frentes distintos. Primeramente de la filología, por lo genérico de los términos que aquí aparecen. En segundo lugar, de la teología, pues las ideas aquí expresadas parecen no tener paralelos en la SE y plantean problemas dogmáticos⁶⁶. Esto pone de relieve la necesidad de un trabajo conjunto de exegetas y dogmáticos para resolver el problema de

⁶⁶ „(...) für die zeitgenössische Theologie durchaus gravierende Unterscheidung, ob Christus in seiner menschlichen Seele oder als der vom Leib getrennte Logos in die Unterwelt hinabstieg. Die Abstiegschristologie bekam jetzt das Problem der Einheit in Christus zu klären. Die ursprüngliche Idee vom Logos-Decensus wurde unhaltbar, weil sie diese Einheit zu flüchtig konzipierte. Von 1Petr her ist interessant, daß die einschlägigen Fragen mit dem Wortlaut von 3,18f zu tun bekamen: „ πνεύματι· ἐν ᾧ ", der wie folgt verstanden wurde: "(Christus) lebendig gemacht im Geist, in welchem er auch hinging und den Geistern im Gefängnis predigte", während es sich bei " ἐν ᾧ ", wie gezeigt, um eine relative temporale Konjunktion (= "dabei"), nicht um ein Relativpronomen handelt. Aber die kritische und polemische exegetische Entscheidung bei Bezug auf "pneuma" betraf die Wahl zwischen der Deutung von "pneuma" auf die göttliche oder auf die menschliche Qualität Christi (göttlicher Geist oder menschliche Seele). Diese Wahl wurde natürlich immer nur parteilich getroffen und nicht wirklich am Text entschieden...Die Bedeutung von 1Petr 3,19/4,6 in der Geschichte der Descensus-Vorstellung wird also von dieser Geschichte her (nicht bloß von einem 1 Petr-Kommentar her) ein eigenes Thema.". (N. BROX, *Der erste Petrusbrief, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen* ³1989, p. 185).

Primera de Pedro⁶⁷. Además, por su posible relación con la primitiva tradición de *la predicación de Cristo en el Hades*⁶⁸ y con tradiciones extrabíblicas⁶⁹, creemos que el estudio del pasaje tendrá que tener en cuenta la patología.

La convicción de la necesidad de un estudio conjunto de estas tres ramas de la teología es lo que está en el trasfondo del esquema de nuestra obra.

Para poder valorar el sentido de nuestro versículo creemos que es necesario conocer el contexto de la carta en el que aparece. A esto dedicaremos este capítulo de nuestro trabajo.

3. Presentación de *Prima Petri*

El primer gran problema que encuentra el que se acerca al estudio de *Prima Petri* es la cuestión sobre la autenticidad e integridad de la carta⁷⁰.

Durante los siglos XIX y XX se discutió si la Primera Carta de Pedro era en realidad una carta o, si por el contrario, originariamente había sido una homilía o, tal vez, un ritual del bautismo que se puso bajo el ropaje de una carta y autoría del Apóstol. Hubo quien quiso llevar la discusión más lejos y defendió que la Carta en su origen fueron dos documentos distintos que se unificaron para componer lo que hoy llamamos *Prima Petri*⁷¹.

⁶⁷ „Die Frage nach der Bedeutung dieser Verse für den Totenabstieg Christi ist also zwischen Exegeten und Dogmatikern zu verhandeln“ (H-J VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich ...*, p. 11).

⁶⁸ C.f. Chapitre VII: *La théologie de la rédemption- La descente aux enfers* en J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1958, p. 257-272.

⁶⁹ Eine einheitliche Meinung hat sich also durch den Rückbezug der Stelle auf das grHen nicht herausgebildet. Deshalb räumt auch R. Schnackenburg, der zwar als Exeget den Dogmatikern empfiehlt, die Deutung von Dalton zu akzeptieren, dennoch ein: "Die kirchliche Lehre, die - freilich nicht einheitliche - Auslegung der Väter und frühere dogmatische Darstellungen (des Abstiegs Christi zu den Toten) halten sich hauptsächlich an 1 Petr, und deswegen dürfte diese Stelle doch von erheblichem Gewicht sein" (H-J VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich ...*, p. 10-11).

⁷⁰ Prescindimos entrar en la polémica sobre la autoría de la Primera de Pedro, pues esto no afecta al contenido teológico de la misma. Afectaría en todo caso al valor del mismo. Para conocer el tema se pueden consultar las obras de U. HOLZMEISTER., *Epistulas ss. Petri et Iudae apostolorum, Pars I: Epistulas. Petri apostoli*, Paris 1937, p. 125-154. o N. BROX, *Der erste Petrusbrief...*, p. 43-47.

⁷¹ „Was nun die überlieferte Vorgabe betrifft, auf die der Verfasser zurückgriff, gibt es darüber bislang keine übereinstimmende Ansicht. Manche Ausleger sehen sich in der Lage, in der Hauptmasse des Briefes ein einheitliches liturgisches oder homiletisches Formular wiederzuerkennen, das der Verfasser unter mehr oder weniger starken Veränderungen eingesetzt hat. Demnach ist nicht bloß wiederholt traditionelles Formelgut im 1Petr verwendet, sondern der Hauptteil des Schreibens als solcher ein überkommener Text aus einem Guß. Es gibt aber Gründe, solche Vermutungen nicht nur für überflüssig, sondern auch für methodisch bedenklich zu halten. Weil die Forschungsgeschichte zum 1Petr stark von dieser Debatte um den besonderen Charakter der rezipierten Überlieferungen geprägt ist, müssen wir in

Estas teorías surgieron por dos dificultades que aparecen cuando se analiza el escrito en su conjunto. La primera de ellas es que, aunque en el escrito encontramos una clara estructura epistolar, es decir, un saludo inicial, un desarrollo y una despedida, cuando se analiza con detalle su contenido, resulta difícil encontrar los rasgos típicos de una epístola, pues carece de los detalles concretos que son propios de una carta, por ejemplo, aquellos que hacen referencia a la situación concreta e identidad de los destinatarios⁷². La segunda dificultad que cuestiona la integridad de la Carta es que el escrito carece de un hilo conductor, lo que llevó a algunos a buscar divisiones que explicasen esta carencia, llegando a afirmar que la carta en su origen fueron documentos distintos⁷³.

Contra estas teorías, DALTON puso de relieve que cualquier división que intente hacerse de la carta tropieza con la dificultad de que, sin tener un claro hilo conductor, el escrito está compuesto por un entramado de temas que se repiten en cada una de las divisiones propuestas y, por tanto, que las une entre sí sin permitir una estricta

gebotener Kürze darauf eingehen. Nun sind die Hypothesen dazu aber zugleich mit verschiedenen Ansichten über die literarische Einheit und Entstehungsgeschichte des 1Petr verzahnt, worüber unter A. III das Nötige zu sagen ist. An dieser Stelle müssen sie also als Beiträge zur Bestimmung des literarischen Genus von 1Petr erwähnt werden, können aber im Hinblick auf ihre Implikationen bezüglich der literarischen Einheit noch nicht definitiv bewertet werden. (...) (ORIGEN DE LAS DIFICULTADES) Weil der 1Petr, vom Rahmen (1,1f; 5,12-14) abgesehen, tatsächlich nicht unbedingt den unmittelbaren Charakter eines aktuellen Briefes mit entsprechenden Situationsbezügen und einmaligen, individuellen Details trägt und nach etlichen Auslegern in 1,3 -5,11 sogar überhaupt keinerlei briefliche Merkmale an sich hat, kam in der Forschung die Vermutung auf, daß dieses Schreiben ursprünglich gar nicht als Brief entstanden ist, sondern daß der Hauptteil 1,3-5,11 durch Hinzufügung des Rahmens erst zu einem Brief gemacht worden ist (danach stellt also der 1Petr keine ursprüngliche Einheit dar)“. (DIFERENTES TEORÍAS): (TEORÍA DE UNA HOMILIA) „A. Harnack hatte bereits von einem "homiletischen Aufsatz" 1,3-5,11 gesprochen, der, wohl im späten 1. Jh. entstanden, erst im 2. Jh. als Brief und petrinisch gerahmt worden sei. Eine "erbauliche Homilie", die zum Petrusbrief überarbeitet wurde, fand auch W. Soltau, und er identifizierte die Zusätze“. (TEORIA SOBRE DOS DOCUMENTOS DISTINTOS) „R. Perdelwitz unterschied dann zwischen zwei völlig selbständigen Schriften 1,3-4,11 und 4,12-5,11, aus denen der Brief komponiert worden sei, nannte den ersten Passus eine Taufrede, den zweiten (zusammen mit 1,1f) eine Trostrede im Leid. Danach ist also 1Petr im hauptsächlichen Bestand kein Brief, sondern schriftlich fixierte Rede anlässlich einer Tauffeier“. (TEORÍA SOBRE UNA ALOCUCIÓN) „B. H. Streeter hielt allerdings nur 1,3-4,11 für eine Rede, 4,12-5,11 dagegen für einen späteren Brief desselben Autors. (TEORÍA SOBRE HOMILÍA BAPTISMAL) Die Verbindung mit der Taufe, die aufgrund von Aussagen wie 1,3.23; 2,2.10.25; 3,21, welche an Neugetaufte gesprochen zu sein scheinen, zustandekam, hat andere fasziniert und wurde in neuen Vermutungen variiert“. „W. Bornemann z. B. ließ wie Harnack die Taufansprache erst mit 5,11 enden, und zwar wurde sie "im Anschluß an Psalm 34 um das Jahr 90 von Silvanus in einer Stadt Kleinasiens gehalten" (N. BROX, *Der erste Petrusbrief*..., p.18-20).

⁷² Cf. N. BROX, *Der erste Petrusbrief*..., p. 19.

⁷³ „Wir sehen zunächst von den direkten Angaben ab, die der Brief über sich selbst, nämlich über seine Herkunft, Zeit, Adresse usw. macht, um vorerst zu registrieren, was sich aus dem besonderen formalen und inhaltlichen Charakter für sein Verständnis ergibt. Es fällt auf, daß der 1Petr die stilistischen Erfordernisse des Briefformulars seiner Zeit formal und inhaltlich vollständig und exakt erfüllt (1,1f; 5,12-14), daß er aber im Hauptteil, für den es keine fixierten Usancen formaler Art gab, überhaupt keine umfassende Disposition und nicht einmal eine streng kontinuierliche Gedankenführung aufgebracht hat“. (N. BROX, *Der erste Petrusbrief*..., p. 16).

separación entre ellas⁷⁴. Como BROX ha escrito, las dificultades sobre la unidad de Primera de Pedro se superan con facilidad si se considera este libro del NT como un “Rundschreiben”⁷⁵ no dirigido a una comunidad concreta, sino a todas las Iglesias, y que no hace referencia a una situación concreta de persecución, sino a aquella persecución que sufre el cristiano en todo tiempo⁷⁶ por no “ser de este mundo”⁷⁷.

El tema principal de la carta no aparece claramente. Sin embargo, entre los estudiosos hay casi unanimidad sobre el mismo. Estos opinan, según acabamos de apuntar, que *Prima Petri* es una exhortación a la fidelidad en medio de las dificultades de la vida en la sociedad de su tiempo⁷⁸.

En esta exhortación a la fidelidad, el autor se sirve de material de la tradición⁷⁹ para componer algunos de sus enunciados parenéticos, así como para la fundamentación teológica de los mismos, de ahí la peculiaridad de algunas expresiones que encontramos en *Prima Petri*, entre las que se encuentra la perícopa a estudiar: 1 Pe 3,18ss.

Existen dos estudios recientes dedicados al difícil problema que supone encontrar la estructura de nuestra carta, los de L. THURÉN⁸⁰ y L. TITE PHILIP⁸¹. Sin quitar valor a estos estudios y siguiendo el parecer del SELWYN, creemos que lo que marca la

⁷⁴ Cf. W.J., DALTON, *Christ's Proclamation...*, Roma ²1989, p. 76-83.

⁷⁵ “Man kann darum darüber streiten, ob 1Petr als wirklicher Brief anzusehen ist oder als eine Predigt (Homilie) in Briefform, die nie als aktueller Brief versandt wurde. Hier fällt die Entscheidung schwer und hängt mit der Beurteilung der Verfasser- und Adressatenangabe und der besonderen Form von Pseudepigraphie im 1Petr zusammen, aber in erster Linie mit der Einschätzung des gesamten literarischen Charakters; und dieser Charakter läßt sich zwar in einem wirklichen Brief an einen "unabsehbaren" Leserkreis mehrerer Provinzen hinreichend erklären, besser aber vielleicht doch noch in einem nur fiktiv brieflich gefaßten "Rundschreiben". Was und wie hier formuliert ist, läßt doch eher darauf schließen, daß man es mit einem "Rundschreiben" in dem Sinn zu tun hat, daß der 1Petr von vornherein seinen Zweck besser in zahlreichen Kopien als nur in Gestalt des einen Originals erfüllt hat“ (N. BROX, *Der erste Petrusbrief...*, p. 23).

⁷⁶ „Auffälligerweise geht 1Petr z. B. überhaupt nicht auf konkrete, individuelle Verhältnisse einer Gemeinde oder aller Adressatengemeinden ein; eine besondere Situation ist nicht reflektiert. Die Paränese ist "im Kern passend für alle Zeiten", und mit den Situationsanspielungen (s. u. A. II) ist es nicht anders. Auch diese Anspielungen gehören zu den paränetischen und homiletischen Gemeinplätzen und spiegeln - pointiert gesagt - nicht eine bestimmte und besondere, sondern "die" zeitlose kirchengeschichtliche Situation“ (N. BROX, *Der erste Petrusbrief...*, p. 23).

⁷⁷ Cf. “παρεπιδήμιος” en 1 Pe 1,1 (también cf. 1 Pe 2,1).

⁷⁸ „Im 1 Petr tritt "πάσχω" — die Thematik des Briefes anzeigend— so dicht wie in keiner anderen Schrift des NT auf; es begegnet 12mal, während es im ganzen übrigen NT 30mal steht, und zwar stets in spezifisch christlicher Verwendung. Im gleichen Sinn wird das ebenfalls bereits terminologisch geläufige Substantiv "τὰ παθήματα" von den Todesleiden Christi (1,11; 5,1) wie von den Leiden der Christen (5,9) als Teilhaben an seinem Leiden (4,13) gebraucht.“ (L. GOPPELT, *Der Erste Petrusbrief* (Hrsg. v.F. Hahn), Göttingen 1978, p. 200)

⁷⁹ Cf. N. BROX, *Der erste Petrusbrief...*, p.18.

⁸⁰ *Argument and Theology in 1 Peter. The Origins of Christian Paraenesis*, Sheffield 1995.

⁸¹ *Compositional Transitions in 1 Peter. An Analysis of the Letter-Opening*, San Francisco-London-Bethesda, 1997.

estructura en *Prima Petri* es su carácter pastoral, es decir, la intención de enseñar y exhortar a las comunidades a las que va dirigida. Por esto mismo, consideramos, con SELWYN, que *Prima Petri* puede comprenderse desde una estructura sencilla que consiste en la alternancia de temas doctrinales (enseñanza) y temas exhortativos (o parenéticos)⁸². En cierta forma esta alternancia puede descubrirse en toda la carta, con mayor o menor claridad⁸³.

Ya en los versos iniciales se barrunta esta sencilla pero clarificadora estructura. Nos detendremos brevemente en estos versículos pues en ellos se encuentran las claves que marcan el contexto teológico en el que ha de leerse la carta y el fin con el que se escribió.

4. Claves de lectura de la Carta: Una exhortación a la fidelidad en medio de las dificultades de la vida cristiana

Presentaremos los primeros versos de la Carta haciendo patente la alternancia de parénesis-fundamentación doctrinal.

- (1ª sección teológica) Presentación de la gracia o salvación recibida

“Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, quien según su gran misericordia, nos ha hecho nacer de nuevo a una esperanza viva, mediante la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, para {obtener} una herencia incorruptible, inmaculada, y que no se marchitará, reservada en los cielos para vosotros, que sois protegidos por el poder de Dios mediante la fe, para la salvación que está preparada para ser revelada en el último tiempo” (1 Pe 1,3-5).

⁸² SELWYN propone una explicación de la estructura de la carta basada en la alternancia de secciones parenética y doctrinales; éstas están agrupadas en seis grandes secciones (1,3-12; 1,13-3,2; 2,4-10; 2,11-3,12; 3,13-4,19; 5,1-11) Cf. E. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter: The Greek Text with Introduction, notes and essays*, London 1974 (reimpresión), p. 4-6.

⁸³ Una opinión semejante a la nuestra es la que mantiene VOGELS: „Dalton stellt ausführlich den Aufbau des ganzen Briefes dar. Das ergibt aber für unseren Zweck nicht mehr, als was auch Gschwind und Reicke herausgestellt haben: der Brief will in der Hauptsache die um ihres Glaubens willen verfolgten Christen mit verschiedensten Argumenten zum Ausharren in der Verfolgung auffordern. Sein Verfasser tut dies, wie er selbst sagt, durch Ermahnung und Zeugnis (5 12). So können wir erwarten, daß sich belehrende und ermahrende Teile in dem Brief finden. Tatsächlich sind sich nun wiederum Gschwind, Reicke und Dalton darin einig, daß 3,18-22 ein belehrender Teil ist, der als Begründung für eine Ermahnung diene.“ (H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich....*, p. 32). Este autor considera que la parénesis remite al tema central que es la salvación en Cristo: „Der erste Petrusbrief besteht hauptsächlich aus Ermahnungen. Nach dem Gruß 1 1-2 und der Eulogie 1, 3-12 hebt sofort der Zuspruch an, wie ja auch im Resümee des Briefes 5, 12 die "Ermahnung" zuerst erwähnt wird, vor dem "Zeugnis": "ἐγγραφα παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ". In die Ermahnungen sind nur jeweils belehrende Abschnitte zur Begründung eingestreut, so 1, 18-21 2,21-25 3, 18-22, alle um die Erlösung durch Christus kreisend“ (H-J., VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich....*, p. 23).

En estos versos encontramos una doxología en la que se presenta a Dios como artífice de la salvación del hombre, una salvación que comienza en el bautismo (regeneración que la resurrección de Cristo ha alcanzado para el hombre) y cuya plenitud se dará al final de los tiempos. Esta presentación de la salvación pretende ofrecer razones teológicas para mantener la esperanza en medio de las dificultades a las que se hace mención en la sección parenética que sigue:

- (1ª sección parenética) Perseverar en la fe para alcanzar la salvación.

“En lo cual os regocijáis grandemente, aunque ahora, por un poco de tiempo si es necesario, seáis afligidos con diversas pruebas, para que la calidad probada de vuestra fe, más preciosa que el oro percedero que es probado por el fuego, se convierta en alabanza, gloria y honor en la revelación de Jesucristo; a quien sin haber{le} visto, {le} amáis, {y} a quien ahora no veis, pero creéis en El, {y} os regocijáis grandemente con gozo inefable y lleno de gloria, obteniendo, como resultado de vuestra fe, la salvación de vuestras almas” (1 Pe 1,6-9).

De capital importancia nos parecen los versículos 10-12 que siguen a esta primera argumentación -exhortación (1 Pe 1,2-5 y 1,6-9 respectivamente), pues en el verso 1,12 encontramos una expresión que podría ser capital para interpretar nuestra perícopa (1 Pe 3,18ss).

En 1 Pe 1,10-12, el autor presenta su teología de la Economía divina y se sirve de ella para dar una nueva razón para la esperanza:

- (2ª sección teológica). Una economía de la salvación.

“Acerca de esta salvación investigaron e indagaron los profetas, que profetizaron sobre la gracia destinada a vosotros, procurando descubrir a qué tiempo y a qué circunstancias se refería el Espíritu de Cristo que estaba en ellos, cuando les predecía los sufrimientos de Cristo y las glorias que seguirían. Les fue revelado que no administraban en beneficio propio sino en favor vuestro este mensaje que ahora os anuncian quienes os predicán el evangelio, en el Espíritu Santo enviado desde el cielo; mensaje que los ángeles ansiaban contemplar” (1 Pe 3,10-12).

La salvación (aquí concernida bajo el término gracia) no fue fruto de una casualidad, sino de un plan divino que Dios preparó por medio de los profetas. Según el autor de *Prima Petri* en los planes de Dios estaba previsto que Cristo padeciese para alcanzar la salvación y gloria⁸⁴.

⁸⁴ „Eigenartig, aber typisch für das apokalyptische Denken ist die Vorstellung, daß sie zwar das Ereignis selbst kannten (nämlich Leiden und Herrlichkeit Christi), aber nicht den Zeitpunkt“ (N. BROX, *Der erste Petrusbrief*, p. 69).

Esta salvación es lo que predijeron los profetas en favor de las futuras generaciones, una salvación que sería comunicada a los hombres por la fuerza del Espíritu Santo enviado desde el cielo y que llevaría al hombre a una gloria que los propios ángeles deseaban⁸⁵. Este es el Espíritu de los últimos tiempos que, en el Nuevo Testamento, es derramado como espíritu de filiación sobre toda carne y que, también, era el espíritu profético mediado por Cristo en el Antiguo Testamento (cf. 1,10).

La gracia anunciada en estos versos, como acabamos de decir, y como sucede en el resto de la carta, vuelve a ser el fundamento teológico de una sección parenética, esta vez de carácter moral, pues la salvación recibida exige un nuevo obrar:

- (2ª Sección parenética). Moral y juicio.

“Por tanto, ceñid vuestro entendimiento para la acción; sed sobrios {en espíritu}, poned vuestra esperanza completamente en la gracia que se os traerá en la revelación de Jesucristo. Como hijos obedientes, no os conforméis a los deseos que antes {teníais} en vuestra ignorancia, sino que así como aquel que os llamó es santo, así también sed vosotros santos en toda {vuestra} manera de vivir; porque escrito está: SED SANTOS, PORQUE YO SOY SANTO” (1 Pe 13-15).

Tras esta segunda parénesis (resp. 1,13-15), que es una exhortación a la santidad, aparece con claridad un tema -que junto con la exhortación a la perseverancia- ocupa un puesto capital en las secciones parenéticas de la carta, nos referimos a la amenaza del juicio que le espera a cada hombre al final de la peregrinación por este mundo; un juicio que está relacionado con la fe y con las obras.

“Y si invocáis como Padre a aquel que imparcialmente juzga según la obra de cada uno, conducíos en temor durante el tiempo de vuestra peregrinación⁸⁶” (1 Pe 1,17)

Este esquema (fundamento teológico – parénesis) se repite a lo largo de todo el escrito. Según avanza la carta, las secciones parenéticas se hacen más concretas. Se comienza con exhortaciones a la santidad y al amor fraterno (cf. 1 Pe 13ss), para pasar a abordar los distintos campos de la existencia: el ámbito social (2,13-17), la esclavitud (2,18-20), la familia y la comunidad (3,1-12). A partir de estos versículos el autor vuelve a consideraciones generales de la vida cristiana en su conjunto en el marco de

⁸⁵ En este pasaje no es citado el Espíritu Santo en referencia a los carismas (ref. Evangelizar) (cf. N. BROX, *Der erste Petrusbrief*, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen ³1989, p. 71), sino que es citado para hacer referencia a la eficacia del anuncio gracias a la fuerza del Espíritu Santo. Él es agente santificador del hombre, el don de los últimos tiempos (cf. 1 Pe 1,2).

⁸⁶ Cf. 1 Pe 1,1: “Pedro, apóstol de Jesucristo, a los que viven como extranjeros en la Dispersión: en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia, elegidos ...”.

una sociedad pagana (4,1-4) y acaba con un “apéndice”, donde las exhortaciones son dirigidas a los responsables de la comunidad (5,1ss)⁸⁷.

Por su parte, las secciones teológicas se van haciendo más cristológicas. A nuestro parecer, la carta alcanza su punto álgido en 3,18-22. Nuestra perícopa es la tercera y última de las secciones cristológicas de la carta (siendo las anteriores: 1,18-21; 2,22-25)⁸⁸. Según afirman algunos exegetas los versos 3,18-22 constituyen uno de los enunciados cristológicos más ricos de todo el Nuevo testamento⁸⁹.

5. Presentación de la perícopa 3,18-22. Contexto inmediato

En este esquema (fundamento teológico – parénesis) no es fácil situar y comprender el fin con el que es usado nuestro pasaje (3,19-20a), pues estos versos han sido asociados tanto con la *parénesis* que los precede, como con la que los sigue.

El nexa “ὅτι καὶ” con el que se enlazan los versos 3,17 y 3,18 obliga a asociar 3,18-22 a lo anterior.

¹³ Y ¿quién os hará mal si os afanáis por el bien? ¹⁴ Mas, aunque sufrierais a causa de la justicia, dichosos vosotros. No les tengáis ningún miedo ni os turbéis. ¹⁵ Al contrario, dad culto al Señor, Cristo, en vuestros corazones, siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza. ¹⁶ Pero hacedlo con dulzura y respeto. Mantened una buena conciencia, para que aquello mismo que os echen en cara, sirva de confusión a quienes critiquen vuestra buena conducta en Cristo. ¹⁷ Pues más vale padecer por obrar el bien, si esa es la voluntad de Dios, que por obrar el mal.

Los autores no son unánimes a la hora de explicar el papel que realiza 3,18ss respecto a 3,13-17. Unos optan por descubrir en 3,13-17 una doble realidad, la salvación

⁸⁷ Muchos investigadores han asociado este esquema parenético con las catequesis bautismales, de tal forma que han propuesto diferentes estructuras para la carta, de acuerdo con los temas que compondrían estas catequesis. Un buen resumen sobre esto lo encontramos en el libro de VOGELS (H-J., VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 24ss).

⁸⁸ „3,18-22 ist der dritte christologische Abschnitt unseres Briefes nach 1,18-21 und 2,22-25. Gleich den beiden anderen geht er von dem sühnenden Todesleiden Christi aus, im Unterschied zu ihnen entfaltet er jedoch nicht die Art dieses Leidens und der Erlösung, sondern die Reichweite seiner Heilswirkung“ (L. GOPPELT, *Der Erste Petrusbrief* ..., p. 239).

⁸⁹ "...wie in keinen anderen christologischen Abschnitt des NT. Nirgends sind so viele Stücke des 2. Artikels des Apostolikums präformiert. In V. 18 klingt an „gelitten“, an V. 19 "niedergefahren in die Unterwelt" an V. 21f. "auferstanden", „aufgefahren zum Himmel, sitzend zur Rechten Gottes" (L. GOPPELT, *Der Erste Petrusbrief* ..., p. 240).

del justo y la amenaza (castigo del injusto), siendo este el sentido de 3,18-20⁹⁰. Otros optan por ver en 1 Pe 3, 13-17 una exhortación a la conversión-salvación de los paganos (apoyados en el versículo 3,16) y esto mismo es lo que leen en 3,18ss, no una amenaza a los paganos, sino la magnanimidad de la salvación en el NT que contrasta con la „severidad“ de la salvación en el AT⁹¹.

El papel de 3,18ss, para más complicación, no se limita a dar un fundamento teológico de la sección parenética que 1 Pe 3,1-17 – cosa que es indudable -, sino que es también el fundamento teológico de la sección parenética que le sigue, es decir, 4,1-6⁹².

¹ Ya que Cristo padeció en la carne, armaos también vosotros de este mismo pensamiento: quien padece en la carne, ha roto con el pecado,² para vivir ya el tiempo que le quede en la carne, no según las pasiones humanas, sino según la voluntad de Dios. ³ Ya es bastante el tiempo que habéis pasado obrando conforme al querer de los gentiles, viviendo en desenfrenos, liviandades, crápulas, orgías, embriagueces y en cultos ilícitos a los ídolos. ⁴ A este propósito, se extrañan de que no corráis con ellos hacia ese libertinaje desbordado, y prorrumpen en injurias. ⁵ Darán cuenta a quien está pronto para juzgar a vivos y muertos. ⁶ Por eso hasta a los muertos se ha anunciado la Buena Nueva, para que, condenados en carne según los hombres, vivan en espíritu según Dios.

Estos versos son una exhortación a romper con el pecado y un aviso del juicio que espera a todo hombre, que parece ser desfavorable para los paganos; para los creyentes, salvación.

Con lo expuesto hasta ahora creemos que hemos ofrecido el marco necesario para poder situar la perícopa en la carta, con sus dificultades. Ahora pasamos a presentar las dificultades internas de los versos 3,18-20.

⁹⁰ C. K. GSCHWIND, *Die Niederfahrt Christ...*, p. 101-111. cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 660; también IBID, p. 601 y 638.

⁹¹ Cf. C. CLEMEN, *Niedergefahren zu den Toten. Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums*, Giessen, 1900, 106s.; también cf. H-J., VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich*, p. 30ss.

⁹² „Tout d'abord, il est certain que l'auteur de l'épître développe la section parénétiq ue en 4, 1-6 à partir des éléments qu'il a utilisés en 3,18. C'est visible déjà en 4, 1 : « Le Christ ayant donc souffert par la chair... » ; après la digression concernant le déluge comme type du baptême chrétien, l'auteur reprend son développement parénétiq ue en rappelant les expressions de 3, 18 : « Car le Christ a souffert une fois pour les péchés... mis à mort "par la chair". » Mais c'est visible surtout au v. 6 ; pour s'en convaincre, il suffit de mettre les divers membres de phrase en parallèle:...” (M.E. BOISMARD, *Quatre Hymnes Baptismales dans la première épître de Pierre*, Paris 1961, p. 64). Además este autor sostiene que 4,6 es una transposición a los hombres de lo afirmado en 3,18 sobre Cristo (cf. IBID., p. 65).

6. Enumeración de las dificultades exegéticas de la perícopa⁹³

Como dijimos al principio de este capítulo introductorio nadie duda de que 3,18-22 es el texto más oscuro de la carta. El grado de dificultad de interpretación es tan elevado que el valor y el sentido de casi cada palabra que lo compone ha sido discutido, lo que ha dado lugar a gran multitud de estudios, algo que hace muy difícil exponer todas las diferentes interpretaciones que existen de estos versos.

Gran parte de la dificultad que supone la interpretación de esta perícopa proviene de la singularidad de las fórmulas que aparecen en ella, y de la generalidad de los términos que aquí encontramos.

6.1. Fórmula cristológica (v.18)

El primer elemento con alto grado de dificultad de interpretación que encontramos en la perícopa es la fórmula cristológica: “muerto en la carne, vivificado en el espíritu”. Se constata que esta fórmula nunca vuelve a aparecer en el NT. Sin embargo, en dos ocasiones más aparece el par carne-espíritu aplicado a Cristo⁹⁴, en los pasaje 1 Tim 3,16⁹⁵ y Rom 1,3-4⁹⁶.

Las dificultades de interpretación de la fórmula son múltiples. En primer lugar hay que determinar el sentido de cada uno de los términos que aquí aparecen “carne”, “muerto”, “espíritu” y “vivificado”, pero considerando que están usados en un paralelismo “dos a dos”: “muerto- vivificado”, “carne- espíritu”. En segundo lugar hay que determinar el valor de los dativos sin preposición “σάρκι” “πνεύματι”.

Desgraciadamente en la teología actual esta fórmula ha sido sobreseída, pues se ha hecho una lectura anodina de la cristología en ella encerrada. Según creemos, esto ha hecho que las interpretaciones actuales de la 3,18-19 pierdan profundidad.

⁹³ Puede encontrarse una enumeración de las dificultades de esta perícopa en: CH. PERROT, *La descente aux enfers et la prédication aux morts*, en: *Études sur la première lettre de Pierre*, ed. CH. PERROT, Paris 1980, p. 232-233.

⁹⁴ Nunca como en 1 Pe 3,18, es decir, en dativo y sin preposición.

⁹⁵ “Y sin duda alguna, grande es el Misterio de la piedad: El ha sido **manifestado en la carne, justificado en el Espíritu**, visto de los Ángeles, proclamado a los gentiles, creído en el mundo, levantado a la gloria.”

⁹⁶ ...³ acerca de su Hijo, **nacido del linaje de David según la carne**, ⁴ **constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad**, por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro,...

6.2. Nexa entre los versos 18 y 19: ἐν ᾧ

La siguiente dificultad filológica que aparece en la perícopa es la de determinar la función del nexa “ἐν ᾧ” que marca el tránsito de las ideas de 3,18 a 3,19. A simple vista parece tratarse de un relativo cuyo antecedente es la palabra “espíritu”, que le precede inmediatamente. Sin embargo, los autores contemporáneos han rechazado esta lectura. Como veremos más adelante, esta huida de lo “evidente” está motivada por razones teológicas. “ἐν ᾧ” es una muestra de la estrecha conexión que existe entre la filología y la teológica, y como una y otra son inseparables.

6.3. El verso 19: conceptos no unívocos

Las dificultades de la perícopa no acaban aquí, sino que empiezan. Las expresiones genéricas que el autor utiliza para explicar la acción llevada a cabo por Cristo dejan al lector perplejo⁹⁷:

“yendo, también, predicó a los espíritus en prisión” (1 Pe 3,19)⁹⁸

a. los verbos

Los dos verbos que aparecen en la frase son problemáticos. En primer lugar, la expresión “πορευθεὶς ἐκήρυξεν” podría ser un hebraísmo que remite a una fórmula de “envío-misión”⁹⁹.

⁹⁷ Es casi imposible presentar todas las variantes de las interpretaciones dadas a 3,19. Más que imposible, enrevesado y creemos que hasta inútil. GRUDEM recoge sucintamente los problemas a resolver: “1. Who are the spirits in prison? -unbelievers who have died?-Old Testament believers who have died?-fallen angels?. 2. What did Christ preach?-second chance for repentance?-completion of redemptive work?-final condemnation? 3. When did he preach?-in the days of Noah?-between his death and resurrection?-after his resurrection?” (W. GRUDEM, *The First Epistle of Peter*, Leicester 1988, p. 157-158). Se puede afirmar que en la historia de la exégesis de 1 Pe se han dado todas las combinaciones posibles de las disyuntivas que presentan estos interrogantes. En nuestro trabajo no nos proponemos hacer una enumeración de variantes, sino una clasificación y presentación pedagógica de las mismas que pueda iluminar el problema de 1 Pe.

⁹⁸ „Fast jedes Wort im Vers 19 ist exegetisch umstritten...“ (M. LOCHBRUNNER, „*Descensus ad inferos. Aspekte und Aporien eines vergessenen Glaubensartikels*, Forum katholische Theologie (FKTh) 9 (1993) 163).

⁹⁹ Cf. Art. Πορεύομαι, en DTNT, Hauck/Schulz, apartado B. Septuaginta, Judaísmo tardío, punto 5 (recurso informático: CD-DTNT) y H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich ...*, p. 117.

En segundo lugar, los verbos considerados por separados son sumamente polivalentes. El verbo “πορευθείς” puede hacer referencia a una ascensión o a un descenso, pues sólo indica movimiento o desplazamiento. El verbo “ἐκήρυξεν” tiene un sentido neutro, sin embargo en el NT es utilizado en algunas ocasiones como sinónimo de “evangelizar”, es decir, de anuncio de la salvación. La combinación de los posibles significados de cada uno de estos verbos ha dado como resultado infinidad de interpretaciones que difieren en pequeños matices o que las contraponen radicalmente.

b. los destinatarios

Los destinatarios de la predicación son un misterio. El pasaje trata de unos “espíritus en prisión”, que en el verso siguiente son descritos como los “desobedientes en otro tiempo”¹⁰⁰ y que son puestos en relación con la generación de Noé. La expresión “espíritus encarcelados” no tiene paralelos en el NT, ni en la literatura extratestamentaria.

Dos son las lecturas que se han hecho de estos espíritus. Unos autores han identificado a estos espíritus con los hombres (vivos o muertos); otros con los ángeles (malvados) responsables del diluvio.

c. la prisión

Se ha discutido sobre lugar a qué se refiere el término “φυλακῆ” (prisión), si se trata de una prisión en los cielos o en los infiernos; y si este lugar podía ser un lugar de espera que preludiese una condena o salvación, o que no tuviese relación alguna con la retribución tras la muerte.

Las implicaciones de cada opción tomada sobre el sentido de cada término suponen teologías muy distintas. El estudio de estas variantes será el objeto de nuestro trabajo. Pero antes de proseguir nuestro estudio, presentaremos brevemente el resto de las dificultades de la perícopa 3,18-3,22, que no estudiaremos con profundidad por no estar relacionadas directamente con el dogma objeto de nuestro trabajo.

¹⁰⁰ Somos conscientes de que más arriba tradujimos el participio que aquí aparece por “incrédulos”. En el estudio usaremos con frecuencia la traducción que ahora ofrecemos “desobedientes”, pues esta traducción es la que hace posible muchas de las interpretaciones modernas de nuestro pasaje, especialmente aquellas que interpretan los espíritus de 3,19 como ángeles. Los ángeles pueden ser desobedientes, pero incrédulos.

6.4. Tipología bautismal (v.20-21)

La dificultad filológica del pasaje se prolonga hasta el verso 3,21.

“²⁰ en otro tiempo incrédulos, cuando les esperaba la paciencia de Dios, en los días en que Noé construía el Arca, en la que unos pocos, es decir ocho personas, fueron salvados a través del agua; ²¹a ésta corresponde ahora el bautismo que os salva y que no consiste en quitar la suciedad del cuerpo, sino en pedir a Dios una buena conciencia por medio de la Resurrección de Jesucristo,” (1 Pe 3, 20-21).

En estos versos la sintaxis no es clara. Después de las palabras “desobedientes en otro tiempo”, el texto griego parece exigir un punto y coma. La frase que sigue es una concatenación de elementos en cascada. El nexa entre el verso 20 y 21, “ὅ”, aparentemente sencillo, no encuentra un puesto en la frase, pues ésta ya tiene objeto *directo* y sujeto.

La descripción de los efectos del bautismo en 3,21 es igualmente oscura, pues se usa un participio cuyo sentido en este contexto no es claro: ἐπερώτημα.

La mención final de la resurrección tampoco es sencilla de interpretar, pues la preposición que la introduce (διὰ) puede hacer referencia a un origen temporal o causal. Esta mención de la resurrección da pie al verso final de la perícopa, que sin duda hay que asociarlo con la ascensión.

6.5. Teología de la Ascensión (v. 22)

El verso 22 ocupará un puesto relevante en nuestro estudio, pues hay quienes lo han usado para aclarar el sentido del verso 19, ya que consideraron que 3,19 y 3,22 eran versículos paralelos. Dos son los motivos que se alegan para defender tal paralelismo. En primer lugar la aparición del verbo “πορευθείς” en ambos versículos. En segundo lugar, la mención de unos “espíritus en prisión” en 3,19 y de unos seres celestes en 3,22: “ángeles, dominaciones y potestades”. Muchos han considerado que se trataba de los mismos sujetos.

El versículo en sí, tampoco es fácil de interpretar. La expresión “πορευθείς εἰς οὐρανόν” sin duda alguna se refiere a la ascensión. Pero la referencia que se hace al sometimiento de estos seres celestes no se sabe bien qué significa, si se trata del sometimiento de ángeles malvados, o del sometimiento de toda la creación al poder del que está sentado a la derecha del Padre.

La perícopa no deja respiro alguno.

7. Primera aproximación a la comprensión de 1 Pe 3,18-22. Teorías de su origen

Para aclarar el sentido de los versos que nos interesan (1 Pe 3,18-20) es importante recordar que casi la totalidad de los exegetas opinan que el autor de la *Prima Petri* se sirvió de material tradicional para componerlos¹⁰¹. Entre los elementos de tradición que el autor de *Prima Petri* usó para componer la perícopa pudo haber fórmulas bautismales. Otros, sin embargo, creen que pudo usar diversos himnos de la primitiva Iglesia.

La mayoría de los autores actuales sostienen que nuestra perícopa (3,18-22) fue compuesta interpolando una catequesis bautismal (resp. 3,19-21¹⁰²) en un himno cristológico (resp. 3,18.22)¹⁰³.

¹⁰¹ „Für die Gesamtbeurteilung des Briefes ist der traditionelle Charakter der in ihm weiterlebenden Theologie sehr aufschlußreich. Er wird vor allem darin bemerkbar, dass man fortgesetzt auf den Gebrauch von formuliertem Überlieferungsgut trifft und auch eine Reihe von Berührungen mit älteren Schriften des NT nachweisen kann“ (N. BROX, *Der erste Petrusbrief*..., p. 18).

¹⁰² „Die christologischen Aussagen in V. 18 und 22 weisen sich durch ihren formelhaften Charakter als geprägtes Überlieferungsgut aus, sehr viel stärker als die Taufaussagen in V. 21. Auf V. 19 und 20 dagegen treffen die Kriterien für Formelgut nicht zu. Diese beiden Verse klammern wir daher zunächst aus“ (H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich* ..., p.19).

¹⁰³ “A simple reading of the text, in the light of what we have seen above about established hymnic style, strongly supports the idea that 3: 18,22 is hymnic in form, while 3: 19-21 is a prose insertion. What is more, v 22 seems to follow on from v 18. Hence we may say that 3: 18, 22 is part or whole of a christological hymn, while 3: 19-21 is a catechetical piece on Baptism.” (J.W. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits*..., Roma ²1989, p.97). También Cf. M. BOISMARD, *Quatre Hymnes Baptismales* ..., p.57-58. Así mismo GOPPELT: „Die Annahme, daß es sich um Einzelelemente handelt, dürfte dem traditionsgeschichtlichen Sachverhalt am nächsten kommen. Bei der Exegese wird sich immer wieder zeigen, daß der Verf. an verschiedene Traditionen angeknüpft und diese im Kontext seiner Paränese zu einer sinnvollen Gesamtaussage verklammert hat: V. 18a nimmt wie 2,21 das Urkerygma auf. Die ihm gleichlaufende Umschreibung in V. 18b: „Der Gerechte für die Ungerechten“, erscheint wie eine Anpassung an den paränetischen Kontext und klingt doch wie eine Formel. Desgleichen gehört der Finalsatz in V. 18c in die Nachfolgeparänese des Briefes, könnte jedoch schon vorher das Ziel von V. 18a an gegeben haben. V. 18d ist, in manchem an 1,20 erinnernd, eine Formel in antithetischem Parallelismus membrorum, die an die christologische Formeltradition Rom 1,3f.; 1 Tim 3,16 anknüpft. Die in Prosa übergelieferten Aussagen in V. 19. 20 a und auch in Hb 11,5-7, und 2 Petr 2,4f verwendet wird. Die drei Wendungen in 20b.21 nehmen wohl katechetische Tradition auf; sie verarbeiten einen um die Sintfluttypologie (Luk 17,26 ff. par) gruppierten Überlieferungsstoff, der in der Apokalyptik des äthHenoch Vorlagen hat und in V. 22 werden durch den Formulierung, als geprägte Aussagen erwiesen, deren erste in Rom 8,34 eine wörtliche Parallele hat. Das "πορευθεῖς" in V. 22 b entspricht demselben Partizip.in V. 19 und zeigt ebenso wie das schon erwähnte "καὶ" am Anfang von V. 18.19 und 21 an, wie der Verf. die verarbeiteten Traditionen redigierend verklammert hat.“ (L. GOPPELT, *Der Erste Petrusbrief* ..., p.241-242).

Himno¹⁰⁴:

(18) ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ
 περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν,
 δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων,
 ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ
 θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ
 ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι.
 (22) ὃς ἐστὶν ἐν δεξιᾷ [τοῦ] θεοῦ
 πορευθεὶς εἰς οὐρανόν
 ὑποταγέντων αὐτῷ
 ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.

Catequesis bautismal :

(19) ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς
 ἐκήρυξεν ,
 (20) ἀπειθήσασιν ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ
 θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε
 κατασκευαζομένης κιβωτοῦ εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ'
 ἔστιν ὀκτῶ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος.
 (21) ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα,
 οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ρύπου ἀλλὰ συνειδήσεως
 ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν, δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ
 Χριστοῦ,

El carácter hímnico de la primera parte de nuestra perícopa (3,18-22) fue puesto de manifiesto por primera vez por KROLL que formuló la teoría de que 3,18 había sido originariamente parte de los versos de un himno cristológico¹⁰⁵. Sin embargo, fue BULTMANN el primer autor que hizo un estudio detallado de este pasaje¹⁰⁶. Este llegó a la conclusión de que tras este pasaje se escondía un antiguo credo de la primera Iglesia y ofreció una posible reconstrucción del mismo:

ὃ ἔπαθεν ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν
 ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ
 θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ
 ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι
 ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν ἐκήρυξεν
 πορευθεὶς δὲ εἰς οὐρανόν ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ θεοῦ
 ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων¹⁰⁷.

BOISMARD, en su libro: *Quatre Hymnes Baptismales dans la première épître de Pierre*¹⁰⁸, quiso encontrar la razón de la interpolación bautismal (3-19-21) desde esta teoría del himno de 1 Pe 3,18.22. Según este autor, 1 Pe 3,18.22 se compondría de dos himnos ya existentes en la primitiva Iglesia, uno cristológico y otro bautismal, siendo

¹⁰⁴ “Christ suffered once for sins, the just for the unjust, in order to bring us to God, put to death in the flesh, made alive in the spirit, who is at the right hand of God, having gone to heaven, being made subject to him: angels, authorities and powers.” (J.W. DALTON, *Christ’s Proclamation to the Spirits. ...*, Roma 2^a 1989, p. 97).

¹⁰⁵ J. KROLL, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, Darmstadt 1963 (Unveränd. fotomechan. Nachdr. der Ausg. Leipzig und Berlin 1932), p.25.

¹⁰⁶ “Regarding the section 3. 18-22 form-critical analysis, pioneered by Bultmann, has led to a bewildering array of theories.” (A. CHESTER – R.P. MARTIN, *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*, Cambridge 1994, p. 111).

¹⁰⁷ Cf. R. BULTMANN, *Exegetica*, Tübingen 1967, p. 285ss. En W. J. DALTON, *Christ Proclamation...*, ¹p. 94, se presenta la discusión y se recuerda que J.JEREMIAS critica la reconstrucción de BULTMANN, como muy improbable.

¹⁰⁸ M. BOISMARD, *Quatre Hymnes Baptismales dans la première épître de Pierre*, Paris 1961.

este último el que da razón de la tipología sobre el bautismo que aparece en los versos 3,20-21¹⁰⁹. Interpretó que los pasajes 1 Pe 1,3-5, 2, 22-25, 3,18-22 y 5,5-9 eran fórmulas heredadas de la tradición que formaban parte de las liturgias bautismales¹¹⁰. Esta teoría ha sido fuertemente rebatida, pues hasta ahora no hay ningún testimonio de que, en la primitiva Iglesia, existiesen liturgias bautismales fijas y difundidas. Esta crítica, sin embargo, no niega el carácter himnico de algunos de los pasajes de Primera de Pedro, que remiten a fórmulas arraigadas en la tradición¹¹¹.

Estas teorías sobre el origen del 3,18-22 han sido fuertemente discutidas¹¹², pero no cabe duda que han puesto de relieve que nuestra perícopa constituye en sí una unidad inseparable, pues es un hecho que los versículos 3,18 y 3,22 tienen un carácter himnico¹¹³, y que sirven para delimitar el contenido de la perícopa 3,18-22.

¹⁰⁹ Himno cristológico:

Mis à mort par la chair

Vivifié par l'esprit

Parti au ciel.

Himno bautismal :

Le Christ est mort une fois pour les péchés

... par la résurrection de Jésus-Christ

qui est à la droite de Dieu..

(Cf. M. BOISMARD, *Quatre Hymnes Baptismales* ..., p. 60).

¹¹⁰ Cf. L. GOPPELT, *Der Erste Petrusbrief* ..., p. 121.

¹¹¹ „Daß der Verfasser sich wieder einer Tradition anschließt, ist sicher, doch läßt sich bei ihrer genaueren Herausschälung keine Eindeutigkeit erzielen (die hier nicht umfassend zu begründende mögliche Rekonstruktion der übernommenen Sätze in V. 18 d und 22b-c ist in der Übersetzung wieder eingertückt). Der formelhafte Charakter von V. 18 d (Partizipialstil!) mit seinem an das Traditionsstück von 1. Tim. 3,16 erinnernden Gegensatz: der Sphären des Fleisches und des Geistes liegt auf der Hand. Ähnliches gilt für V. 22 b-c (vgl. außer 1. Tim. 3,16 auch das Christuslied Phil. 2, besonders V. 9f.). Möglicherweise gehörte als erste Doppelzeile ursprünglich 1, 20 zu dem hier wieder aufgegriffenen Lied, wofür vor allem die formale Analogie (im Griechischen das "men-de") spricht. Auch hier ist die Überlieferung vom Verfasser des Briefes wieder kommentiert worden, vor allem in dem großen Mittelstück, das in Prosa gehalten und ohne lied- oder bekenntnishaften Klang ist (auch inhaltlich wäre die Vorstellung von der Höllenfahrt Christi im Umkreis der neutestamentlichen Bekenntnis- und Hymnenaussagen singular) : also Hadesfahrt und Hadespredigt Christi (V. 19), als deren Adressat das als besonders verworfen geltende Sintflutgeschlecht genannt wird (V. 20 a) und dann die Errettung Noahs und der Seinen (V. 20b), die als Typus der Taufe interpretiert wird (V. 21).“ (H. BALZ – W. SCHRAGE, *Die katholischen Briefe: Die Briefe d. Jakobus, Petrus, Johannes u. Judas*, Göttingen, 1973, p. 102-103).

¹¹² “Für einige kürzere Teile kann man dabei der Meinung sein, daß er die gebundene, rhythmische Sprache einer Lied- oder Bekenntnisformel nachspricht und glossiert. Dafür kämen m. E. wegen ihres rhythmischen Stils primär folgende Textteile in Frage: (V 18 : "Christus hat das eine Mal für die Sünden gelitten, / der Gerechte für die Ungerechten . . . / im Leib getötet, / lebendig gemacht im Geist"); ferner: (V 22b: "in den Himmel gelangt, / Engel, Mächte und Kräfte ihm unterworfen"). Über die ursprüngliche Reihenfolge von Zeilen und über Umfang und Struktur der Vorlage soll damit nichts nachdrücklich behauptet sein. Ich sehe keine Handhabe, sie aus dem Text eindeutig zu isolieren. Die Rekonstruktionen beispielsweise von R. Bultmann oder K. Wengst scheinen mir (zumal im Vergleich) jedenfalls keinen Optimismus zu rechtfertigen“ (N. BROX, *Der erste Petrusbrief*..., p. 165).

¹¹³ „Die Kriterien, welche A. Seeberg, E. Norden, E. Stauffer, G. Schille und andere für das Erkennen von Formelgut aufgestellt haben, treffen zum großen Teil auf unseren Abschnitt zu. Es findet sich am Anfang in 3, 18 eine Einleitung durch die Zitatpartikel "ὅτι", am Schluß in 4, 1 eine "Zusammenfassung des Vergleichspunktes" durch "οὐν". Der V. 3, 18 selbst weist mehrere Kennzeichen von Formelgut auf: den

Nosotros no entramos, de momento, a valorarlas. Sea cual fuere el posible origen de estos versículos nos encontramos ante el hecho de que el autor los ha compuesto de tal forma que piden ser leídos como una unidad con pleno sentido.

8. Tres interpretaciones de 1 Pe 3,19 en la historia de la Iglesia

Nuestro estudio, como ya anunciamos, se centrará en el verso 19 (*en el que, también, yendo evangelizó a los espíritus en prisión*), que encierra la afirmación teológica que se ha puesto en relación con el tema que nos interesa: *La predicación de Cristo en el hades*¹¹⁴.

Las tres primeras Partes de nuestro estudio (cf. I, II, III) estarán dedicadas a exponer los tres grandes grupos en los que pueden clasificarse las interpretaciones de este verso¹¹⁵. Cada uno de éstos corresponde, en cierta forma, a las etapas en las que se puede dividir la historia de la exégesis de este pasaje:

Partizipialstil und den antithetischen Parallelismus membrorum in der Wendung "θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι" sowie den "teilweise systematischen Ausfall der Artikel: außer "τῷ θεῷ" begegnet in 3, 18 kein Substantiv mit Artikel. Im V. 22 finden wir wiederum eine ganze Reihe von Hinweisen auf Formelgut, so den Relativstil in "ὅς ἐστιν", den Partizipialstil in "πορευθεὶς", den exkursartigen Charakter in den vom Zusammenhang der Leidensparänese eigentlich nicht geforderten Aussagen über Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes und Unterwerfung der Engelmächte, von Schille mit Dibelius "Zitatüberhang", von Seeberg „unveranlaßte Bemerkungen" genannt, ferner treffen wir auch hier den systematischen Ausfall der Artikel an sowie die ebenfalls typischen Genetivverbindungen in "ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων". Die Verwendung des ganzen Abschnittes als "Basis der Ermahnung" stellt ein weiteres Formelkriterium dar" (H.-J., VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 17).

¹¹⁴ Cf. A. GRILLMEIER, *Mit Ihm...*, p. 101ss.

¹¹⁵ Esta sencilla clasificación es la que sigue SELWYN y que creemos que es más esclarecedora que otras propuestas, pues estas tres corrientes son presupuesto para todas las demás variantes de la interpretación de 3,19 que se han dado en la historia. Una presentación más o menos completa de todas estas variantes la podemos encontrar en REICKE que hace un recorrido histórico de la aparición de las mismas: „Fundamental Principles determining the Historical Development of the Problem (p. 11-13). Scarcity of Records in the First Two Centuries (p. 14-22). An Interesting Passage from Hippolytus' Writings (p. 23-26). The Alexandrian School's Theory of Universal Salvation (p. 27-31). The Greek Church of the Middle Ages (p. 32-33). The Assyrian Church (p. 34-35). Different Impulses in the Early Roman Church (p. 36). The Evasive Interpretation of Augustine (p. 37-38). The Augustinian Line in the Roman Church of the Middle Ages (p. 39). The Augustinian Line and Certain Special Forms of its Development in Protestantism (p. 40-41). The Later Roman Catholic Interpretation characterized by the Vulgate and by Cardinal Bellarmine (p. 42-43). The Orthodox Lutheran Theory of a Triumphant and Judicial Sermon, and a New Form of it (p. 44-46). The Theory of a Hopeful Gospel to Unbelievers generally accepted by Later Protestant Writers (p. 47-48). The Interpolation Theory (p. 49).“ (B. REICKE, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism. A Study of 1 Pet .III:19 and its Context*, København 1946). DALTON hace una exposición de todas estas variantes desde clasificación teológica en tres grupos: „1. The first reply says that the spirits are the souls of Noah's contemporaries dwelling in the nether world, to whom Christ's soul made proclamation during the triduum mortis. 2. The second reply maintains also that they are Noah's contemporaries, but regarded as alive and on earth at the time of the flood. To these Christ, pre-existing in His divinity, made proclamation through the person of Noah. 3. The third reply holds that the spirits are the fallen angels associated closely in Jewish tradition with the wickedness preceding the

- la tradición del *Descensus* (s.II- IV; retomada a partir del s.XVI),
- la tradición agustiniana (s.IV-s. XV),
- y la tradición que relaciona 3,19 con Henoch (s.XIX-XXI)¹¹⁶.

En nuestro trabajo, estudiaremos en primer lugar la interpretación más defendida en la actualidad (que no coincide con la más antigua), aquella que relaciona nuestro pasaje con el libro apócrifo de Henoch (*Parte I*). Los exegetas pertenecientes a esta corriente de interpretación sostienen que nuestro pasaje trata de una predicación a los ángeles malvados responsables del diluvio.

En segundo lugar, estudiaremos el gran grupo de interpretaciones que relaciona nuestro pasaje con el *Descensus* y la predicación de Cristo a los muertos (*Parte II*). Esta es la interpretación más antigua de nuestro pasaje, aquella que encontramos en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. La asociación de 1 Pe 3,19-*Descensus* ha sido muy controvertida y durante más de mil años la Iglesia de occidente la negó. Con la aparición de la Reforma, fue retomada y modificada por BELLARMINO para hacerla “mas ortodoxa”¹¹⁷. En la actualidad, los dogmáticos católicos (GALOT y BALTHASAR) han retomado la interpretación de CLEMENTE que abre la puerta a una posibilidad de conversión en el más allá.

En tercer lugar, estudiaremos la tradición agustiniana que surgió como respuesta a las dificultades dogmáticas que planteaba la interpretación de CLEMENTE. AGUSTÍN negó la relación de nuestro pasaje con el *Descensus* e hizo una lectura alegórica del mismo que ha sido defendida en la Iglesia durante casi mil años (*Parte III*). Esta interpretación ha sido despreciada durante las décadas centrales del s. XX. Fue defendida por WOHLBERG en los años 20 y, sólo recientemente, ha sido retomada por autores que consideraron que ninguna de las otras explicaciones ofrecidas era altamente satisfactoria.

flood“(W. J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3,18-4,6*, (Analecta Biblica 23), Roma 1965, p. 15). Subdivide la primera corriente en tres: „A. Christ's soul preached to the spirits in order to convert them and so bring them to salvation. B. He brought good tidings to those only who were converted before death. C. He proclaimed condemnation to the souls of Noah's unbelieving contemporaries, who are presumed to have died without conversion“ (IBID. p. 15-16). En la tercera corriente señala, como nosotros haremos, dos variantes: „A. Christ made this proclamation during His *Descensus*. B. Christ made this proclamation on the occasion of His *Ascension*, the prison of the spirits being regarded as in the lower heavens or air“ (IBID. p. 36).

¹¹⁶ Tras estas tres interpretaciones se esconde la valoración que hace cada una de ellas de los versos 3,19-22. Dos de estas consideran que estos versos son sólo explicables desde tradiciones que la carta recoge (resp. tradición de Henoch y tradición del *Descensus*). La tercera tradición, la agustiniana, ha interpretado estos versos desde la propia carta, considerando el v. 19 de forma espiritual. Esto lo veremos con detalle en los apartados que dedicaremos a estas tres grandes corrientes de interpretación (Partes I-III).

¹¹⁷ Cf. R. GOUNELLE, *1 Peirre 3,18-20 et descende du Christ en Enfer*, PosLuth 53 (2005) 386ss. Sobre el motivo por el que se retomó el pasaje en las controversias protestantes cf. IBID., 391ss.

Esta clasificación pondrá de manifiesto cuales son las dificultades del texto y cuales son los pros y los contras de cada una de las interpretaciones. Con ayuda de esta clasificación expondremos nuestra opinión sobre 3,19-20a y, lo que nos parece más importante, las implicaciones que esto tiene para el dogma del *Descensus*.

Tras estos apartados dedicados a la relación de la *Prima Petri* y la doctrina de la *Descensus*, presentaremos, la primera teología asociada a la *Predicación de Cristo en Hades*, aquella que aparece en IRENEO (*Parte IV*). Este estudio servirá para contrastar la primera doctrina del *Descensus* y la que se ha deducido desde 1 Pe 3,19, algo que haremos en la última parte de nuestra obra (*Parte V*), donde descubriremos cómo 1 Pe ha marcado la dogmática del siglo XX, que se ha distanciado de la primera teología de la Iglesia.

Creemos que la tarea de clarificar la relación de 3,19-20a y la primera teología podrá abrir nuevos caminos en la teología del *Descensus*, y solucionar problemas teológicos planteados en la actualidad.

Capítulo II. Libro de Henoch y 1 Pe 3,19-20a

1. Introducción

Queremos comenzar los capítulos dedicados a las diferentes interpretaciones de la perícopa 1 Pe 3,18ss con una cita de BROX que viene a explicar el por qué de nuestro método.

“A pesar de las muchas aclaraciones exegéticas hechas del texto (3,19-22) –de que no se trata de un paréntesis, “excursus” o “digresión”- todas estas aclaraciones en el fondo sostienen que estos versos sólo se relacionan indirectamente con el contexto y “superponen” su contenido. Ni se pueden hacer valer supuestas correspondencias exegéticas-heurísticas entre este pasaje y los versos 3,13-17, ni puede interpretarse el pasaje desde la temática de los versos inmediatamente precedentes o del contexto de 1 Pe en general. Desde aquí se han hecho innumerables falsos juicios y se han corrido muchos riesgos. La razón de esto es la desesperanzadora multitud de preguntas incontestables y problemas que no se dejan resolver con seguridad plena. El redactor de 1 Pe ofrece una visión de diferentes concepciones de la fe de la primitiva Iglesia con fórmulas muy concisas; una visión pobre y esotérica que deja en el lector actual más preguntas que información. Nunca quedará claro si uno está observando partes de un único cuadro o si estas enigmáticas expresiones corresponden a diferentes ideas”¹¹⁸.

Atendiendo a lo dicho en estas líneas, dos de las tres corrientes de interpretación¹¹⁹ que vamos a analizar han considerado que nuestro pasaje es demasiado críptico como para entenderlo sin recurrir a tradiciones extratestamentarias ajenas a la carta que aclaren las doctrinas que aparecen en 1 Pe 3,18-22¹²⁰.

Según pone de manifiesto la historia de la exégesis, dos son las tradiciones extratestamentarias a las que se han recurrido para aclarar nuestro pasaje. Una primera corriente de interpretación recurrió a la tradición de la primitiva Iglesia que relacionó nuestro pasaje con la doctrina sobre el descenso a los infiernos que versaba sobre la *predicación de Cristo a los muertos en el hades*¹²¹. Últimamente otros autores, para

¹¹⁸ N. BROX, *Der erste Petrusbrief...*, p.169.

¹¹⁹ Como apuntamos, la corriente que sigue la interpretación de san Agustín no busca el sentido de este pasaje fuera de la carta, sino que considera que la propia carta da razón del mismo.

¹²⁰ cf. N. BROX, *Der erste Petrusbrief...*, p. 170s.

¹²¹ La idea de que Cristo había descendido al Hades a predicar a los justos del AT (difundida en la primitiva Iglesia) fue la razón por la que se asoció 1 Pe 3,19 con el *Descensus*. La relación entre esta tradición y nuestro pasaje fue establecida por primera vez por Clemente de Alejandría. Esta asociación fue defendida –esporádicamente- en los primeros siglos de la Iglesia. Agustín la criticó duramente y fue abandonada durante más de mil años por los teólogos de occidente. En los tiempos de la contrarreforma fue retomada y se convirtió en la interpretación de 1 Pe 3,19 dominante hasta finales del s. XIX. En el siglo XX no han sido pocos los autores que la han defendido. Entre los más relevantes están: U. HOLZMEISTER, *Epistulas ss. Petri et Iudae apostolorum, Pars I: Epistulas. Petri apostoli*, Paris 1937; C. SPICQ, *Les Épîtres de Saint Pierre*, Paris 1966 ; y H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten. Eine bibeltheologisch-dogmatische Untersuchung zum Glaubensartikel*

explicar nuestros versículos, han recurrido a la doctrina contenida en el apócrifo del AT conocido bajo el nombre de “*Libro Etiópico de Henoch o Primer Libro de Henoch*” (muy estimado por la primitiva Iglesia), que remite al relato de Gn 6 y relaciona nuestro pasaje con *una predicación dirigida a los ángeles* que provocaron la cólera de Dios y el castigo del diluvio¹²².

En esta Parte de nuestro trabajo (cap. II-V) nos ocuparemos de los autores que han intentado explicar nuestra perícopa desde este apócrifo veterotestamentario.

2. Aparición del libro de Henoch en la historia de la exégesis de 1 Pe 3,19

La interpretación que asocia 1 Pe al libro apócrifo de Henoch es la más reciente de todas las interpretaciones que se han propuesto de 1 Pe 3,19s. Su origen se remonta al siglo XVIII, cuando el libro de Henoch volvió a ser conocido en occidente¹²³.

El primer autor¹²⁴ que intentó aclarar nuestro pasaje con ayuda de este apócrifo fue SPITTA¹²⁵. Este intento no fue ni mucho menos aventurado o desmesurado, pues el

“*descendit ad inferos*”, Freiburg-Basel-Wien, 1976, siendo esta obra una monografía dedicada a la defensa de relación de 3,19 con el *Descensus*.

¹²²: “Heutige religionsgeschichtliche Erklärung versucht jedoch eine ganz andere, neue Auslegung von 1 Petr 3, 19. 20a 1. Die Geister im Gefängnis sind danach die Gottessöhne von Gn 6, 1-6, die nach dem Mythos sich den Menschentöchtern zugesellten und mit ihnen die Riesen zeugten. In der spätjüdischen Tradition gerade ntl. Zeit war dieser Mythos lebendig und wurde er weiter entwickelt. Ausführlich geschieht dies im Henäth 10-16; 19; 21. Erwähnt wird er in der Apokalypse des Baruch 56, 13; Jub 5, 6; Damask 2,16-21; dazu im Genesis-Apokryphen von Qumran (I QgnApoc 2, 1 u. 16). Unter den frevelnden Gottessöhnen sind in dieser Überlieferung Engelwesen verstanden. Zur Strafe werden sie gefesselt und in einem Gefängnis unter der Erde bis zum Endgericht bewahrt.” (K.H. SCHECKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1961, p.106).

¹²³ Este libro fue rechazado por judíos y cristianos (cf. S. UHLIG, *Das Äthiopische Henochbuch, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Band V-Lieferung 6, Gütersloh 1984, p. 470s) y cayó en el olvido. En el siglo XV existían noticias de que se había conservado en algunas biblias etíopes (por ser considerado canónico). Para Europa fue redescubierto por JAMES BRUCE a finales del siglo XVIII (cf. *I. Enoch*, introducción por M.A. KNIBB, en ed. H.F. D. SPARKS, *The Apocryphal Old Testament*, Oxford 1984, p. 170; también cf. S. UHLIG, *Das Äthiopische...*, p. 471).

¹²⁴ Ya en la segunda mitad del s. XIX hubo autores que apuntaron la posible relación entre 1 Pe 3,19 y el libro de Henoch (ed: F. C. BAUB, *Theol. Jahrb.* 1856 pp. 215f., H. EWALD, *Uebersicht, Jahrllicher der Bibl. Wissensch.* viii, 1856, p. 191; A. HILGENFELD, *Die jüd. Apokalyptik*, Zeitschr.f. Wiss. Theol iii, 1860, p. 334; G. VOLKMAR, *Einige Bemerkungen*, *ibid.*, iv. 1861, p. 115; id., *Ueber die katholischen Briefe und Henoch*, *IBID.*, pp. 427 ff.; (en B. REICKE, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism. A Study of 1 Pet .III:19 and its Context*, København 1946, p.60, nota 1), pero el primero que hizo una apuesta clara por esta asociación fue SPITTA (Cf. J. JEREMIAS, *Zwischen Karfreitag und Ostern. Descensus und Ascensus in der Karfreitagstheologie des NTs*, ZNTW 42 (1949) 196).

¹²⁵ F. SPITTA, *Christi Predigt an die Geister: 1 Petr. 3, 19 ff. Ein Beitr. zur neutestamentl. Theologie*, Göttingen 1890. En esta época se empezaban a conocer textos de la antigüedad provenientes del mundo bíblico que tenían muchos parecidos con los textos y doctrinas que encontramos en el AT. Textos Egipcios, sumerios, babilónicos, irrumpieron en la teología cristiana con fuerza y comenzó el proceso de “paganización-mitologización” del cristianismo. Todo parecía tener un paralelo en el mundo religioso circundante; todo en el AT era explicable desde la cultura circundante. Esta corriente “mitologizadora” del cristianismo se dejó sentir también en el ámbito de nuestro estudio: en el dogma del *Descensus* (p.j.

Libro de Henoch es el apócrifo del AT que más influjo ha tenido en el NT¹²⁶. Precisamente es en las epístolas católicas donde más se nota este influjo¹²⁷. En la carta de Judas encontramos una cita textual de este apócrifo (cf. Jud 14-15)¹²⁸ y en la segunda carta de Pedro podemos encontrar, entre líneas, la doctrina de Henoch (cf. 2 Pe 2,4)¹²⁹.

MACCULLOCH presenta en su obra *The Harrowing of Hell* los mitos que podrían estar relacionados con el dogma del *Descensus* (cf. J.A. MACCULLOCH, *The Harrowing of Hell, a Comparative Study of an Early Christian Doctrine*, Edinburgh 1930). Más específico: J. KROLL, *Gott und die Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, Darmstadt 1963 (reimpresión de la obra publicada en 1932 con el mismo título). También puede consultarse el artículo de H. QUILLIET, *Descente de Jesús aux enfers*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1911, p.565-619). Los exegetas liberales protestantes sostuvieron que el origen de este dogma se encontraba en el mito pagano y que, por tanto, este dogma no era de origen cristiano. Un exponente cualificado de esta corriente es A. SCHWEIZER (A. SCHWEIZER, *Hinabgefahren zur Hölle als Mythos ohne biblische Begründung durch Auslegung der Stelle 1 Pe 3,17-22 nachgewiesen*, Zürich 1868. Esto fue rebatido entre otros por MÜLLER y KNAPP.(H. MÜLLER, *Hinabgefahren zur Hölle, kein Mythos, sondern bibl. Wahrheit*, Zeitschr. f. luth. Theologie 31 (1870) 444-498; P. KNABB, *1 Pe 3,17ss und die Höllenfahrt Jesu Christi*, Jahrbücher für deutsche Theologie 23 (1878) 177-228)). En el siglo XX W. BOUSSET consideró, de nuevo, que el *Descensus* sólo era una asunción del mito pagano: “In einem Anhang des ersten Kapitels meines Kyrios Christos hatte ich am wenigen Seiten das Problem der “Hadesfahrt” behandelt. Das Ziel meiner Ausführungen war der Nachweis, daß hier ein orientalischer Mythos frühzeitig in den christlichen Glauben eingedrungen sei. Um das deutlicher zu machen, schied ich zwischen zwei Strömen der Überlieferung. Ich charakterisierte die bei den Kirchenvätern herrschende Vorstellung von der Hadespredigt als ein bereits “von des Gedankens Blässe angekränkeltes Theologumenon”, das vorwiegend der theologischen Literatur angehöre und unterschied davon eine mehr unliterarische volkstümliche Überlieferung, in welcher der Mythos von einem Erlöserheros, der zum Kampf mit den Dämonen in die Tiefen der Unterwelt hinabstieg, noch deutlicher sich abspiegle. Ich glaubte hier — trotz entgegenstehender literarischer Überlieferung — das Ursprüngliche erblicken zu sollen, die volkstümliche Aneignung des ursprünglichen Mythos, und betonte, wie die Kraft und Originalität des christlichen »Geistes« darin bestanden habe, daß er aus dein Mythos die Idee von einer alle Menschengeschlechter umfassenden Ekklesia, dem Universalismus des Heils gestaltet habe.”(cf. W. BOUSSET, *Zur Hadesfahrt Christi*, Zeitschr. Nt. Wiss. 19 (1919/20) 50; cf. también H. HOLZTMANN, *Höllenfahrt im Neuen Testament*, Archiv für Religionswissenschaft 11 (1908) 285-297). MAAS ofrece razones por las que hay que rechazar estas tesis (W. MAAS, *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Einsiedeln 1979, p. 318-319). SPITTA, al relacionar nuestro pasaje con el libro de Henoch, no pretendió separar nuestro pasaje de la tradición y relacionarlo con el mundo del mito, simplemente buscó, desde este nuevo hallazgo, una solución al problema de 1 Pe 3,8ss.

¹²⁶ “Der Einfluß von 1 Henoch auf das Neue Testament war größer als der aller anderen Apokryphen und pseudepigraphischen Bücher zusammen” (W. MAAS, *Gott und die Hölle...*, p. 53; También cf. R. CHARLES, *The Book of Enoch*, Oxford 1893, p. 1 y. S. UHLIG, *Das Äthiopische...*, p. 471).

¹²⁷ “In connection with our study the reflections of the Book of Enoch in 2 Pet. and Jude are specially striking. But these two Epistles are not entirely without connections with 1 Pet., — on the contrary, a group by themselves — this be recognized whatever attitude one takes up as regards the question of who are their authors” (B. REICKE, *The Disobedient Spirit...*, p. 68).

¹²⁸ „Zum Thema Jud 14-15 (= Hen 1,9) siehe D. J. Rowston. The Host Neglected Book in the New Testament. NTS 21: 1975, 4, S. 557 – 559; C. D. Osburn. The Christological Use of I Enoch 1,9 in Jude 14,15. NTS 23: 1977, 3, S. 334 – 341; M. Black. The Maranatha Invocation and Jude 14.15 (1 Enoch 1,9). In: Christ and Spirit in the New Testament. C. F. D. Moule Festschrift. Hrsg. B. Lindars and S. S. Smalley. Cambridge 1973, S. 189 – 196.” (R. RUBINKIEWICZ, *Die Eschatologie von Hen 9-11 und das Neue Testament*, Lublin 1980, p. 6, nota 20). REICKE ofrece una comparación del texto griego de Jud 14s con el texto griego de 1.Henoch 1.9 para mostrar la posible dependencia textual (cf. B. REICKE, *The Disobedient Spirit...*, p. 62).

¹²⁹ Hay autores que han querido ver muchos más paralelismo entre este libro y el NT, por ejemplo SACCHI (cf. *Apocriphi dell'antico testamento*, ed. P. SACCHI, Torino 1981, p. 425ss); Este autor relaciona pasajes de casi todos los libros del NT con el apócrifo de Henoch. REICKE apunta que este libro no sólo influyó el NT, sino también la literatura judía y post-apostólica: *El Testamento de los doce patriarcas* (Test. Lev 18,1 y Test Rub 5); *Epístola de Bernabé* (5,3; 15,5) y en Justino (Apol 2,5) (cf. B. REICKE, *The Disobedient Spirit...*, p.62).

Esto hace que la asociación de 1 Pe con este apócrifo no sea aventurada¹³⁰, y que las interpretaciones que se ofrecen desde esta relación sean muy dignas de consideración.

La temática de algunos de los capítulos de este apócrifo parece coincidir con la temática de 3,19s, pues Henoch es presentado como yendo a predicar¹³¹ a los ángeles responsables de la cólera de Dios que desembocó el diluvio, y estos ángeles¹³², a su vez, son presentados como “espíritus” que estaban atados-encadenados¹³³ (cf. 1 Pe 3,19), porque habían abandonado el cielo, transgrediendo el mandato divino (cf. 1 Pe 3,20: “desobedientes”).

Los exegetas, perplejos por la dificultad 1 Pe 3,19s, vieron en este relato la solución de tan enrevesados versos. Así defendieron que nuestro pasaje era una cristianización de este midrash judío.

Hubo quien, para acentuar la relación entre este apócrifo y nuestro pasaje, llegó a aventurar, sin bases textuales, una corrupción en 1 Pe 3,19 e intentó introducir el nombre de Henoch en el mismo texto (cf. leen en “ἐν ᾧ καὶ” el nombre de “Ἐνωχ”). Pero esta presunción fue exagerada, como han demostrado los exegetas actuales, y constituye una prueba del peligro que se corre al hacer relaciones temerarias¹³⁴.

La mayoría de los exegetas se ha conformado con suponer que algunos pasajes de este libro están relacionados con 1 Pe, y que 1 Pe trata de una predicación a los “ángeles caídos” responsables del diluvio.

El trabajo de SPITTA introdujo en la historia de la interpretación de 1 Pe una nueva lectura que no había sido apuntada en todos los siglos anteriores. Nadie en la antigüedad –ni aun cuando el libro de Henoch era conocido, utilizado y tenido por canónico¹³⁵– relacionó nuestro pasaje de 1 Pe con la doctrina contenida en el Libro de Henoch, es decir, con una predicación a los ángeles caídos. Por esto mismo, puede decirse que SPITTA “abandonó” la tradición de la Iglesia al identificar los “espíritus

¹³⁰ Este personaje bíblico, arrebatado a los cielos, fue también objeto de la especulación cristiana, de hecho es un personaje en torno al cual la tradición asiática hace anotaciones teológicas muy interesantes (cf. Ireneo de Lion, AH, IV, 16,2). Según Ireneo, los ángeles a los que predica Henoch reciben la condena, mientras que los hombres son elevados (a ejemplo de Henoch). El relato de Henoch es pues testigo de un juicio de condena para los ángeles y de la salvación ofrecida a los hombres. También cf. Tertuliano *De cultu feminarum* I,3,1.

¹³¹ Cf. 1 Pe 3,19: “fue a predicar”.

¹³² Cf. 1 Pe 3,19 “espíritus”.

¹³³ Cf. 1 Pe 3,19: “encarcelados”.

¹³⁴ Sobre este particular consultar: W.J. DALTON, *Christ's Proclamation...*, Roma 1965, p. 135-136. Este autor hace un estudio de la hipótesis y su crítica.

¹³⁵ Este libro es citado en PsBer como Escritura (PsBer XVI,5) (cf. B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p.67). Tert, De Idol 15: “Haec igitur ab initio praevidens Spiritus Sanctus, etiam ostia in superstitionem Ventura praececinit per antiquissimum prophetem Enoch” (Cf. R. RUBINKIEWICZ, *Die Eschatologie von Henoch 9-11 und das Neue Testament*, Lublin 1980, p. 3).

encarcelados” con ángeles y no con hombres¹³⁶. Sin embargo, muchos exegetas acogieron con entusiasmo la nueva interpretación de SPITTA, siendo hoy en día la interpretación dominante en la exégesis¹³⁷.

Esta relación con el libro de Henoch trajo ciertamente nuevas posibilidades de interpretación, pero esta nueva vía no estaba exenta de dificultades. El texto de 1 Pe no se deja amoldar con facilidad a la doctrina contenida en el libro de Henoch, y esto ha dado lugar a que las interpretaciones que relacionaban nuestro pasaje con Henoch se diversificasen.

Para poder valorar cada una de las variantes que se dan en esta corriente de interpretación, que relaciona 1 Pe 3,19 con el libro de Henoch, creemos que es conveniente decir algo sobre el libro de Henoch y los pasajes en los que los autores se apoyan para interpretar nuestra perícopa.

3. Presentación del libro Etiópico de Henoch o 1 Henoch¹³⁸

El Apócrifo de Henoch consiste en una serie de documentos¹³⁹ que versan sobre este personaje enigmático del AT. Estos documentos fueron reunidos en uno solo, libro

¹³⁶ Cf. Clemente de Alejandría, *Strommata* VI, 45.

¹³⁷ En la actualidad, ésta es la interpretación más defendida por los estudiosos. Algunos de los autores más relevantes de esta corriente de interpretación son: K. GSCHWIND, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt*, Neutestamentliche Abhandlungen, II, 3-5, Münster 1911; E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter of Peter and of Jude*, London ⁹1974; B. REICKE, *The Disobedient Spirit and Christian Baptism. A Study of 1 Pet. III.19 and its Context*, Kobenhavn 1946; W. J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3,18-4,6*, (Analecta Biblica 23), Roma ²1989; J.N.D. KELLY, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, New York 1969; N. BROX, *Der erste Petrusbrief* (EKK XXI), Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen 1979 y J. H. ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland 2000. Para una lista más completa consultar la p. 656, nota 286, del trabajo de ELLIOTT. BROX, defensor de la relación de nuestra perícopa con el libro de Henoch, la fundamenta de la siguiente forma: “Der Ungehorsam der Engel ist verantwortlich für die Sintflut; die Bestrafung der »Geister« steht in der frühjüdischen Überlieferung des Hen in direktem Zusammenhang mit der Flutgeschichte (10,2.22; 67,4-13; 106,15, auch Weish 14,6; vgl. 2Petr 2,4f), was sicherlich durch die Textfolge in Gen 6-8 bedingt ist. Dieselbe zeitliche Verbindung des Mythos von den bestraften Engeln mit der Flut, aus der »allein Noach« (mit den Seinen) gerettet wird, findet man in Jub 5 und im Test N 3,5. Sie ist in frühjüdischem Denken also wahrscheinlich nicht selten gewesen. Damit ist in einer frühjüdischen Tradition, die nachweislich auf die christliche Literatur eingewirkt hat, ein Kontext von Vorstellungen gegeben, der im Hinblick auf 1 Petr 3,19f überraschend und aufschlußreich ist: Es »geht« jemand zu »Geistern«, die mit »Gefängnis« bestraft werden, und »verkündet« ihnen; und diesem Vorgang wird die Überlieferung von der vernichtenden Flut sachlich-thematisch angeschlossen“ (N. BROX, *Der erste Petrusbrief...*, p. 172).

¹³⁸ Una buena introducción a este libro puede leerse en M. A. KNIBB, *The Ethiopic Book of Enoch*, Oxford 1978. Para el problema textual puede consultarse la obra que acabamos de citar y el trabajo de UHLIG (S. UHLIG, *Das Äthiopische Henochbuch*, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit Band V-Lieferung 6, Gütersloh 1984).

¹³⁹ Cf. S. UHLIG, *Das Äthiopische...*, p. 468. Una presentación breve de este libro: <http://www.qumran.org/js/qumran/henoch>

que hoy se conoce como Libro etiópico de Henoch¹⁴⁰, en razón de la lengua en la que se ha conservado¹⁴¹. También es conocido como *Primer Libro de Henoch*, pues existen otros libros sobre esta figura enigmática del AT. Existe un llamado *Segundo Libro de Henoch*, conservado en eslavo¹⁴² y un *Tercer Libro de Henoch*¹⁴³, de origen judío, que es muy tardío.

¹⁴⁰ La primera edición crítica de este libro apareció unos años antes de que SPITTA usara este apócrifo para explicar nuestro pasaje, en 1851 (cf. A. DILLMANN, *Liber Henoch Aethiopice*, Leipzig 1851). A principio de este siglo ya existía una traducción inglesa basada en un solo manuscrito: R. LAURENCE, *The Book of Enoch the Prophet*, Oxford 1821. Algunos nombres importantes en la historia de la publicación de este libro son: R. CHARLES, *The Book of Enoch*, Oxford 1893; J. FLEMMING, *Das Buch Henoch*, Leipzig 1906; J. T. MILIK, *The Book of Enoch, Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford 1976; M. A. KNIBB, *The Ethiopic Book of Enoch*, Oxford 1978 (para más información sobre las ediciones cf. P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino 1981, p. 416).

¹⁴¹ A parte de fragmentos arameos y griegos, se han encontrado también fragmentos siríacos de este libro (cf. P. SACCHI, *Apocrifi dell'antico testamento*, Torino 1981, p. 415). Se duda sobre la lengua original, que pudo ser el hebreo y no el dialecto tardío conocido por arameo.

¹⁴² Según WEY, este libro representa una nueva interpretación del relato de la caída de los ángeles respecto a la ofrecida en el denominado 1 Henoch (o Etiópico). “Bezüglich des Engelfalles existierten zwei apokryphe Haupttraditionen, die hier kurz skizziert seien. Die frühere, die im 2. Jhdt. v. Chr. Auftritt, ist jene, die wir hier bei Justin und dann bei Athenagoras (Suppl 24) und später bei vielen Vätern finden (z.B. Irenaeus, Adv. Haer. IV 36, 4; Klemens v. Al., Paidag. III14,2; Strom. III 59, 2; V 10, 2; VII 46, 6; Tertullian, De idolol. 9; De cultu fern. 12. 4; De orat. 22 u.a. Stellen [Zusammenstellung nach Job. Michl, RNT 8 (1953) 184, zu Judas 6]). Sie heftet sich an den bekannten Bericht von Genesis 6,1-4 über die „Söhne Gottes“ (...), welche sich Töchter der Menschen (...) zu Frauen nahmen. (...). Der gleiche Bericht legt, ohne dies ausdrücklich zu sagen, nahe, daß der Verbindung die im gleichen Zusammenhang genannten „Riesen“ (...), entsprangen. Die Hauptpunkte (über die zahlreichen Divergenzen vgl. Langton S. 109—111) dieser ersten Version- nach den jüdischen Apokryphen— sind: 1. Abstieg von Engeln in größerer oder geringerer Zahl auf die Erde; Verbindung mit Weibern, anschließende Bosheiten auf der Erde, Bestrafung (Einkerkerung meist in oder auf der Erde, Aufbewahrung für das ewige Feuer nach dem letzten Gericht), vielfach durch gute Engel, im Auftrag Gottes. — 2. Der Verbindung entstammen die Giganten, die gegen die Menschen Gewalttaten verüben. Aus ihnen gehen auf irgendeine Weise die bösen Geister hervor, wohl eher so, daß die Giganten nach ihrem Tode selbst zu bösen Geistern werden, als daß böse Geister aus ihnen hervorgehen, wenn sie sterben (vgl. Langton S. 108-109). Diese Geister sind nicht eingesperrt; Gott verhindert es vorläufig nicht, daß sie gegen die Menschen alle Art von physisch und moralisch Bösem begehen. Die Hauptvertreter dieser Tradition wohl hebräisch — von mehreren jüdischen Verfassern — zusammengestellt, griechisch und äthiopisch erhalten (...). Die zweite, spätere Tradition, die wir hier bei Iustin seinem apologetischen Zwecke nach eher erwarten würden, spricht (nach den Fachgelehrten) von einer „Revolte“ der Engel gegen Gott, sei es, daß sie sich unter der Führung eines übergeordneten Engels empörten, sei es, daß sie von sich aus handelten. Hauptzeugen dieser Anschauung sind das zweite (slavische) Henochbuch, das, in Abhängigkeit vom äthiopischen, in der resten Hälfte des 1. chfstl. Jhdts. Von einem Juden griechisch verfaßt wurde und in slavischer Sprache erhalten ist; (...)” (H. WEY, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus*, Winterthur 1957, p.15-16, nota 40). Este autor hace un pequeño resumen del libro, que también ofrecemos. “a) Kp. 7, 1-5: Auf seiner Himmelsreise wird Henoch in den zweiten Himmel geführt; dort sieht er gefangene, abgefallene Engel hängen; sie weinen (1) unablässig in ihrer Qual. Auf Seine Frage erhält Henoch von seiner Begleitung die Antwort (ich zitiere nach Charles, da dieses Buch in die Ausgabe von Kautzsch nicht aufgenommen ist): „These are God’s apostates, who obeyed not God’s commands, but took counsel with their own will (vgl. Isaias 46,10), and turned away with their prince (= Satanail 18,3), who also is fastened on the fifth heaven” (7,3). Der fromme Henoch fühlt großes Mitleid (j) mit ihnen; sie grüßen ihn und bitten ihn: „Man of God, pray for us to the Lord (j) (7, 4) Er antwortet, er sei nicht würdig, für Engel (j) zu beten (7, 5). B) Kp. 18,1-9: Im 5. Himmel sieht er zahllose gefallene Wesen, traurig, schweigend, den Dienst Gottes verweigernd. „Theses are the Grigori („Wachter“ werden gewisse Engel auch in I Henoch häufig genannt: ἐρηγόροι, vgl. I Hen. Kp. 6-16; 19; 86), who with their prince Satanail rejected the Lord of Light (18,1-4. – Das ist nun wirklich ein scharfer Ausdruck; man wird ihn aber dem

Los estudiosos distinguen cinco documentos diferentes en el denominado *Libro Etiópico o Primero de Henoch* que ahora nos ocupa¹⁴⁴. Estos cinco textos no son homogéneos, ni siquiera contemporáneos. El primer documento de esta colección se denomina *Libro de los guardianes* y comprende los capítulos del 1 al 36. Se encontraron fragmentos del mismo en las cuevas de Qumram y es datado entre los siglos III y II a.C. Este libro fue traducido al griego y es el que más influencia ha tenido en el NT y en la literatura cristiana. El segundo documento de la colección comprende los capítulos 37-71 y es llamado *Libro de las parábolas*. De él no se han encontrado fragmentos en las cuevas de Qumram. Este libro tampoco es citado por los Padres de la

Zusammenhang entsprechend beurteilen musen). Dann wird erzählt, wie drei von diesen Engeln auf die Erde gestiegen seien, wo sie sich Menschentöchter nahmen „and befouled the earth with their deeds, who (= die Engel) in all times of their age made lawlessness and mixing, and giants are born and marvellous big men and great enemy” (18,4—6; hier also die Vermengung mit der Tradition von I Henoch; wohl auch ein Zeichen, daß die zweite Version nicht allzu stark von der ersten distanziert werden darf!). — Henoch muntert dann die Wächter, die er Brüder (brethren) nennt, auf, doch nicht ihren Dienst am Herrn zurückzuhalten und ihn dadurch aufs äußerste zu erzürnen. Auf diese Aufforderung hin rühmen die Wächter ihre Verehrung wieder auf, 4 Trompeten erschallen mächtig, „and the Grigori broke into song with one voice, and their voice went up before the Lord pitifully and affectingly” (sic!) (18,9); dazu Charles: die Wächter hätten vor Gott geschwiegen aus Sympathie zu ihren gefallenen Brüdern im zweiten Himmel, und auf Henochs Vorwurf hätten sie ihre Anbetung wieder aufgenommen, aber mit Traurigkeit (Anm. Zu 18,8-9. Parallele Züge in I Hen. Vgl. bei Langton S. 115). C) In 29,4 sagt Gott bezüglich der aufständischen Engel: „And one from out the order of angels, having turned away (also eigentlich nicht Angriff, sondern Abwendung) with the order that was under him, conceived an impossible thought, to place his throne higher than the clouds above the earth, that he might become equal in rank to my power (nicht einmal diese scharfe Wendung erlaubt es, hier etwa von einem Titanismus zu sprechen wie bei Kronos, der seinen göttlichen Vater angreift und der Herrschaft beraubt). And I threw him out from the height with this angel, and he was flying in the air continuously above the bottomless” (29,4; man beachte nebenbei den mit den vorherigen Stellen des gleichen Buches nicht übereinstimmenden Strafort der Engel. Das ist eine von den vielen Unstimmigkeiten der Apokryphen. Vgl. 31,3-6 und Langton S. 116).” (H. WEY, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus*, Winterthur 1957, p.16-17, nota 40)

¹⁴³ El denominado libro 3 de Henoch no puede considerarse literatura apócrifa del AT, pues la fecha de su composición es muy tardía. Este libro ha de considerarse como literatura judía. (Cf. *3. Enoch or The Hebrew Book of Enoch*. Ed. y trad. Por H. ODEBERG, New York 1973, p. 41). Existen más libros relacionados con la figura de Henoch, pero -como el anterior- no tienen relevancia para nuestro estudio, pues son libros redactados en la edad media y con escasa difusión (cf. S. UHLIG, *Das Äthiopische...*, p. 467) “The text deals with the visit of Rabbi Ishamel to heaven. Metatron is his guide in this vision of the Merkabah. At the beginning of the narrative we are told of Enoch’s ascension to heaven, the protest of the angels, and how Enoch became Metatron. Metatron informs Ishamel of all the secrets revealed to him and the visions that he has seen. It is through Metatron’s narrative that Ishamel sees, as it were, his heavenly vision. There are detailed descriptions of various types of angelic beings and their surroundings, of the Merkabah, and an account of the celestial Qedussa. Metatron also shows R. Ishmael all sorts of secret things and reveals the divine names to him. The text ends with an excursus on the names of Metatron. A great deal of other information of similar nature is included in the text, but there are no indications of liturgic or magical practices” (J. C. GREENFIELD, en: H. ODEBERG, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, New York 1973, *Prologomenon* XI). Este libro se puede encuadrar en la literatura “Himmelfahrt”. Hay quienes han incluido también 1 Henoch en esta literatura debido a los capítulos 14ss.

¹⁴⁴ No es unánime el nombre asignado a cada libro. Nosotros hemos optado por la nomenclatura UHLIG: “1- Das Buch der Wächter I-XXXVI .2- Die Bilderreden XXXVII-LXXI 3- Das Astronomische Buch LXXII-LXXXII, 4-. Das Buch der Traumvisionen LXXXIII-XCI, 5- Henochs Epistel (Mahnreden) XCII (XCI 11-17)-CVI 6-. Anhänge: Wunder bei der Geburt Noahs CVI f und Henochs Mahnschrift für Methusala CVIII ” (S. UHLIG, *Das Äthiopische...*, p. 468).

Iglesia. Su datación es muy polémica y se sitúa entre los siglos I a.C y III d.C. Hay quienes han querido asociarlo al judeo-cristianismo, pues en él aparecen títulos cristológicos como “Hijo del hombre”, pero nada es seguro¹⁴⁵. El tercer documento, llamado *Libro de la astronomía*, comprende los capítulos 72 a 82. Se han encontrado fragmentos del mismo en la cuevas de Qumram y se data, igual que el primero, entre los s. III y II a.C. Es citado por Orígenes y se cree que debió existir alguna versión griega, pero no tenemos testimonios físicos de la misma. El cuarto documento, conocido como *Libro de los sueños*, comprende los capítulos 83 a 90. Es tan antiguo como el primero. Se cree que fue escrito en tiempos de la revolución macabea. De este libro existen fragmentos griegos, y algunos creen que es citado en la epístola del Ps-Bernabé. Esta colección se cierra con el libro denominado *Carta de Henoch* que comprende los capítulos 91-107. Se encontraron fragmentos del mismo en las cuevas de Qumram y se data a mediados del s. I a.C. De éste se conserva una traducción casi completa en griego. De algunos de estos libros se han conservado también fragmentos en siríaco y copto¹⁴⁶.

Se desconoce cuando se juntaron los cinco documentos que componen el *Libro Primero o Etiópico de Henoch*. Se cree que los Padres no conocieron esta colección, sino los documentos que lo componen por separado¹⁴⁷.

El primer libro de esta colección, el *Libro de los Guardianes*, es el más interesante para nuestro trabajo¹⁴⁸, pues en él se hace una lectura midráshica del relato

¹⁴⁵ E. SJÖBERG niega esta relación en su trabajo *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, Lund 1946 (cf. p.10). En su opinión estos títulos e ideas podían encontrarse ya en el judaísmo precristiano. (Cf. J. C. GREENFIELD, en: H. ODEBERG, *3 Henoch or the Hebrew Book of Enoch*, New York 1973, *Prolegomenon XVII*).

¹⁴⁶ Cf. S. UHLIG, *Das Äthiopische...*, p. 470.y también cf. S.P. BROCK, *A Fragment of Enoch in Syriac*, *JThS N.S.*, 19 (1968) 626-631.

¹⁴⁷ El *Libro de las parábolas* parece ser desconocido por éstos. Es posible, pues, que algunos de los documentos que componen el Libro primero de Henoch sean de origen tardío, e incluso judeo-cristiano. Este libro es un midrash de Gn 6, como el *Libro de los Guardianes*.

¹⁴⁸ Creemos que es importante para nuestro estudio un dato arqueológico sobre los manuscritos de este libro, en concreto sobre el manuscrito del primer libro de la colección, el que más paralelismos parece tener con 1 Pe y las epístolas católicas. Un papiro en griego encontrado en una tumba del s. III d.C. contenía gran parte de este primer libro de Henoch. Este papiro contenía también el evangelio de Pedro (uno de los testigos que relaciona la doctrina del *Descensus* con la predicación de Cristo en el Hades) y apocalipsis de Pedro (Cf. CAMPBELL BONNER, *The Last Chapters of Enoch in Greek*, London, Cape Town, Melbourne, Sydney, Toronto 1937, p. 3; también cf. *Das Petrusangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutschen und englischen Übersetzung* (ed. T. J. KRAUS- T. NIKLAS, GCS (NF) 11, Berlin- New York 2004, p. 8), además de la famosa homilía sobre la pasión de Meliton de Sardes (otro de los primeros testigos sobre el *Descensus ad inferos*). No hay que olvidar que en la Iglesia Etfope, como en la ortodoxa, el *Descensus* ha estado siempre muy presente en la imaginaria de la resurrección, llegando a ser la presentación clásica de la misma. Todos estos datos que relacionan el *Libro de los Guardianes* con el *Descensus* no pueden ser despreciados. En la Iglesia donde se conservó el libro de Henoch y se le consideraba como ortodoxo nunca fue asociado con 1 Pe.

de Gn 6, pasaje al que hace referencia 1 Pe 3,19s¹⁴⁹. Es en este primer libro donde se presenta a Henoch como portador de un mensaje a los espíritus (cf. Cap. 12), y donde los exegetas contemporáneos han querido leer el origen de las ideas de nuestra perícopa¹⁵⁰, siendo 1 Pe 3,19¹⁵¹, según éstos autores, una cristianización de la doctrina encerrada en el *Libro de los Guardianes*.

Creemos, por tanto, que es conveniente hacer una breve presentación del contenido de este primer libro de la colección para poder valorar las interpretaciones que han asociado 1 Pe 3,19s con 1 de Henoch.

4. Descripción del *Libro de los Guardianes*

Los primeros capítulos del Libro de los Guardianes (1-5) son una introducción en la que se explica el sentido de lo que se va a narrar. El libro es un anuncio de lo que está por suceder: el juicio y el destino de justos e injustos¹⁵².

Los capítulos que siguen (6-15) son una “interpretación” del enigmático texto de Gn 6,1-7, donde se presenta la razón del diluvio. Unos ángeles abandonando el cielo se mezclaron con las mujeres de los hombres engendrando gigantes y multiplicando el mal en el mundo. El texto de la Escritura al que remite este midrash es bastante sobrio:

“¹ Cuando la humanidad comenzó a multiplicarse sobre la faz de la tierra y les nacieron hijas, ² vieron **los hijos de Dios**¹⁵³ que las hijas de los hombres les venían bien, y tomaron por mujeres a las que preferían de entre todas ellas. ³ Entonces dijo Yahveh: «No permanecerá para siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne; que sus días sean 120 años.» ⁴ Los nefilim (gigantes) existían en la tierra por aquel entonces (y también después), cuando **los hijos de Dios** se unían a las hijas de los hombres y ellas les daban hijos: estos fueron los héroes de la antigüedad, hombres famosos. ⁵ Viendo Yahveh que la maldad del hombre cundía en la tierra, y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de continuo, ⁶ le pesó a Yahveh de haber hecho al hombre en la tierra, y se indignó en su corazón. ⁷ Y dijo Yahveh: «Voy a exterminar de sobre la haz del suelo al hombre que he creado, - desde el hombre hasta los ganados, las sierpes, y hasta las aves del cielo - porque me pesa haberlos hecho.»” (Gn 6,1-7).

¹⁴⁹ La perícopa 3,18-22 hace referencia segura a Gn 6 y al diluvio, pero está por ver si los espíritus en ella mencionados se refieren, como dicen los exegetas modernos, a los Hijos de Dios (resp. ángeles) de este capítulo del Gn.

¹⁵⁰ cf. B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 60.

¹⁵¹ cf. B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 235.

¹⁵² Los injustos participan del destino de los ángeles que propagaron el mal por el mundo.

¹⁵³ En el relato del Génesis no se denomina a estos seres, ni ángeles, ni espíritus, sino hijos de Dios. El sentido de este término ha sido discutido en la exégesis contemporánea, y algunos autores defienden que el relato del Gn no trata de seres celestes (ángeles), sino hombres (cf. G. E. CLOSEN, *Die Sünde der Söhne Gottes, Gn 6,14, zur Theologie der Genesis*, Rom 1937). El Libro de los Guradianes (midrash judío) habría corrompido el sentido original del texto, llenándolo de fantasías populares.

En contraste con tan escueta noticia, el autor del *Libro de los Guardianes* explica con detalle, en treinta y seis capítulos, los hechos que desencadenaron el castigo del diluvio y sus consecuencias.

En los capítulos 6 y 7, se explica como los ángeles desearon a las mujeres, y pactaron abandonar el cielo y mezclarse con ellas (6,2-8)¹⁵⁴. Al mezclarse con las mujeres¹⁵⁵, engendraron gigantes que se rebelaron contra los hombres llenando la tierra de sangre. Además les enseñaron artes hasta entonces desconocidas y sólo dominadas por ellos mismos¹⁵⁶. Estas artes corrompieron a la humanidad¹⁵⁷ (7,1-6).

En el capítulo 8 se describe con detalle cuales fueron las artes enseñadas a las mujeres, y se citan los nombres de los ángeles que las enseñaron. Este capítulo acaba con el lamento de los hombres que perecieron a manos de los gigantes (los hijos de las mujeres y los ángeles)¹⁵⁸, lamento que se eleva a Dios en busca de justicia.

Los ángeles del cielo, al escuchar los lamentos de los muertos, llevaron su queja ante Dios (Cáp. 9), el cual decidió exterminar la vida sobre la faz de la tierra enviando el diluvio. Como relata el pasaje bíblico, Dios, sin embargo, decidió salvar al hijo de Lachmech, Noé (10,1-3)¹⁵⁹.

El libro continúa con una enumeración de las órdenes que Dios impartió a cada uno de los ángeles celestes que le habían transmitido los sufrimientos de los hombres. Estos debían castigar a cada uno de los jefes de los “guardianes” (ángeles que habían abandonado el cielo y se habían mezclado con las mujeres) (10,4-15). Rafael debía atar a Assasel de pies y manos, arrojarlo a las tinieblas, abriendo la tierra en el desierto de

¹⁵⁴ Cf. *Libro 1 de Henoc (et y gr)*, trad. F. CORRIENTE- A. PIÑERO, en: *Apócrifos del Antiguo Testamento Tom. IV, Ciclo de Henoc*, ed. A. DIEZ MACHO, Madrid 1984, p. 42-43; *Das Buch Henoch*, ed. J. FLEMMING Y L. RANDERMACHER, Leipzig 1901, p. 24.

¹⁵⁵ Este pasaje fue comentado por Ireneo (cf. A. ORBE, *Estudios sobre la teología Cristiana primitiva*, Madrid 1994, p. 211ss). Para el obispo de Lión, éste fue el momento en el que los ángeles se sumaron a la rebelión iniciada por Satanás en el Paraíso.

¹⁵⁶ Cf. Henoch 9,6: “Du hast gesehen, was Asassel getan hat, wie er alle Ungerechtigkeit auf Erden gelehrt und die ewigen Geheimnisse preisgegeben hat, die im Himmel bereitet werde“ (Traducción tomada de: S. UHLIG, *Das äthiopische Henochbuch*, en *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Band V (Apokalypsen)- Lieferung 6*, Gütersloh 1984, p.525; cf. Trad. F. CORRIENTE- A. PIÑERO, p. 46; cf. *Das Buch Henoch*, ed. J. FLEMMING Y L. RANDERMACHER, Leipzig 1901, p. 28).

¹⁵⁷ Cf. Henoch 10,8 (trad. F. CORRIENTE- A. PIÑERO, p. 46); cf. *Das Buch Henoch*, ed. J. FLEMMING Y L. RANDERMACHER, Leipzig 1901, p. 32).

¹⁵⁸ En el capítulo 9,3 se dice “las almas de los hombres” (trad. F. CORRIENTE- A. PIÑERO, p. 45). En 9,10 se repite esta idea, pero esta vez especifica que se trata de las almas de los muertos: “... las almas de los que han muerto aclaman, se quejan hasta las mismas puertas del cielo...” (IBID., p. 46).

¹⁵⁹ “Entonces el Altísimo, Grande y Santo, dio una orden y envió a Arsyalalyur al hijo de Lamech con estas palabras: Dile en mi nombre: «Ocultate». Y revélale el final que va a llegar, pues va a perecer toda la tierra, y el agua del diluvio ha de venir sobre toda ella, y perecerá cuanto en ella haya. Instruyele, pues, que escape y quede su semilla para toda la tierra”.(10,1-3) (trad. F. CORRIENTE- A. PIÑERO, p. 46; cf. *Das Buch Henoch*, ed. J. FLEMMING Y L. RANDERMACHER, Leipzig 1901, p. 30).

Dudahel, cubriendo la grieta con rocas para que los allí encerrados no vieran más la luz¹⁶⁰. Este lugar (ya de castigo) era pasajero, pues se dice que el día del juicio los allí encerrados serán arrojados al fuego eterno (10,4-6). Gabriel recibió el encargo de acabar con los hijos de los ángeles, los gigantes (10,9-11). Miguel fue enviado, como Rafael, a atar a Semjase y al resto de sus contemporáneos por setenta generaciones y, encerrarlos bajo los montes de la tierra hasta el día del juicio, entonces serán arrojados al abismo de fuego¹⁶¹.

El interés por el sino de estos “guardianes” parece derivar hacia el interés por el destino de justos e injustos¹⁶² -en sintonía con el fin de este libro aclarado en los capítulos introductorios (conocer el fin de justos e injustos)-. El texto dice:

“Y el Señor dijo a Miguel: “Ve, anuncia (πορεύου καὶ δῆσον) a Semyaza y a los otros que están con él, los que se unieron a las mujeres para corromperse con ellas en todas sus torpezas. Y cuando todos sus hijos hayan sido aniquilados y hayan visto la perdición de sus predilectos, átalos (δεθήσονται) por setenta generaciones bajo los collados de la tierra hasta el día de su juicio definitivo, hasta que se cumpla el juicio eterno. En ese día serán enviados al abismo del fuego, al tormento, y serán encadenados en prisión eternamente. 14 Entonces, desde ese momento, arderá él y se deshará juntamente con ellos, y quedarán atados hasta la consumación de las generaciones. 15 Aniquila a todas las almas (πάντα τὰ πνεύματα) lascivas y a los hijos de los Guardianes (τοὺς υἱοὺς τῶν ἐγρηγόρων) por haber oprimido a los hombres. 16 Elimina toda opresión de la faz de la tierra, desaparezca todo acto de maldad, surja el vastago de justicia y verdad, transfórmense sus obras en bendición y planten con júbilo obras de justicia y verdad eternamente. 17 Entonces serán humildes todos los justos, vivirán hasta engendrar a mil hijos y cumplirán en paz todos los días de su mocedad y vejez“ (10,11-17)¹⁶³.

Los exegetas modernos se basan en los capítulos que siguen (11ss) para afirmar que 1 Pe 3,19 es una cristianización de la doctrina del Libro de Henoch. Estos están

¹⁶⁰ Según este pasaje, el lugar donde los ángeles rebeldes son confinados está en el interior de la tierra.

¹⁶¹ El relato aclara que estos “guardianes-ángeles” permanecerán hasta el final atados, prisioneros, castigados (cf. 10,11-14). (Cf. *Das Buch Henoch*, ed. J. FLEMMING Y L. RANDERMACHER, Leipzig 1901, p. 32; De esta edición griega del libro de Henoch hemos sacado los términos griegos que adjuntamos entre paréntesis; creemos que pueden ser útiles para la comparación de este libro con 1 Pe 3,19).

¹⁶² Se utiliza a los ángeles y su castigo como exhortación y advertencia para justos e injustos. GSCHWIND y ELLIOTT defienden que con este mismo sentido es introducida la idea de los ángeles desobedientes en 1 Pe 3,19 (cf. J. H. ELLIOTT, *First Peter...*, p. 660; cf. K. GSCHWIND, *Die Niederfahrt Christ...*, p. 101-111).

¹⁶³ Trad. F. CORRIENTE- A. PIÑERO, p. 47-48 (cf. *Das Buch Henoch*, ed. J. FLEMMING Y L. RANDERMACHER, p. 32). La descripción del destino de los justos tiene muchos paralelos con la descripción de la tierra prometida narrada en el libro del Éxodo y también recuerda a la descripción de Apoc 22,2 que trata igualmente del destino escatológico de los fieles. El texto dice: “19 Plantarán en ella toda clase de árboles ámenos y vides, y la parra que se plante en ella dará fruto en abundancia. De cuanta semilla sea plantada en ella, una medida producirá mil, y cada medida de aceitunas producirá diez tinajas de aceite” (10,19). Durante el milenio, el diablo y sus ángeles seguirán atados (cf. Apoc 21).

dedicados a la figura de Henoch y a la misión que recibe de Dios. Comienzan con una presentación de la persona de Henoch, que está envuelta en misterio¹⁶⁴.

“Ante de estos sucesos, Henoc estaba oculto, y ninguno de los hijos de los hombres sabía dónde se escondía, dónde estaba ni qué era de él. Su trato era con los ángeles y los Guardianes en sus días.”¹⁶⁵ (12,1-2).

En el capítulo 12 del *Libro de los Guardianes* se narra como Henoch es llamado a la presencia de Dios para realizar un encargo, esto es, anunciar la condena a los ángeles que habían propagado el mal por la tierra. Este es el pasaje que sería el paralelo de 1 Pe 3,19:

“... y he aquí que los Guardianes me llamaron a mí, Henoc el escriba, y me dijeron: «. –Henoc, escribe justo, ve y dile (πορεύου καὶ εἶπε)¹⁶⁶ a los Guardianes del cielo (τοῖς ἐργηγόροις τοῦ οὐρανοῦ)¹⁶⁷ —que han dejado el las alturas del cielo (οἴτινες ἀπολιπόντες τὸν οὐρανὸν τὸν ὑψηλόν)¹⁶⁸ y se han corrompido con mujeres, actuando como los hijos de los hombres, tomando ‘mujeres y corrompiéndose sobremanera en la tierra— que no tendrán paz ni remisión de sus pecados, pues no se regocijarán en sus hijos, verán el asesinato de sus predilectos, se lamentarán por la perdición de sus hijos y suplicarán continuamente, pero no alcanzarán misericordia ni paz. Fue Henoc, y dijo (εἶπεν πορεύου) a Azazel: -No tendrás paz: contra ti se ha pronunciado la grave sentencia de atarte. No alcanzarás reposo ni misericordia ni intercesión por la iniquidad que has enseñado y por los actos de blasfemia, violencia y pecado que has mostrado a los hombres. Yendo yo entonces, les hablé (πορευθεὶς εἶρεκα)¹⁶⁹ a todos juntos, y todos temieron, apoderándose de ellos el temor y el temblor”¹⁷⁰ (12, 3-13,3).

Los *guardianes* asustados al oír las palabras de Henoch, le pidieron que intercediese por ellos ante Dios:

“Me rogaron que les escribiese un memorial de súplica para que obtuviesen perdón y que yo lo llevase ante el Señor del cielo, pues ellos ya no podían hablar (con él) ni alzar sus ojos al cielo, avergonzados a causa de la culpa por la que habían sido condenados.”¹⁷¹ (13,4-5).

¹⁶⁴ Según la Biblia, este personaje fue arrebatado a los cielos y no conoció la muerte. “²¹ Henoch tenía 65 años cuando engendró a Matusalén. ²² Henoch anduvo con Dios; vivió, después de engendrar a Matusalén, trescientos años, y engendró hijos e hijas. ²³ El total de los días de Henoch fue de 365 años. ²⁴ Henoch anduvo con Dios, y desapareció porque Dios se lo llevó.” (Gn 5, 21-24).

¹⁶⁵ Trad. F. CORRIENTE- A. PIÑERO, p. 49 (cf. *Das Buch Henoch*, ed. J. FLEMMING Y L. RANDERMACHER, Leipzig 1901, p. 24).

¹⁶⁶ Esta acción de Henoch es la que, según los exegetas, se cristianiza en el pasaje de 1 Pe 3,19 (resp. predicación).

¹⁶⁷ No se usa la palabra “espíritus”.

¹⁶⁸ No se dice que estos ángeles fuesen desobedientes.

¹⁶⁹ En este texto aparece la construcción “ve y di” en tres ocasiones. Ni una sola vez se usa el verbo κηρύσσω (Cf. 1 Pe 3,19: “πορευθεὶς ἐκήρυξεν”).

¹⁷⁰ Trad. F. CORRIENTE- A. PIÑERO, p. 49 (cf. *Das Buch Henoch*, ed. J. FLEMMING Y L. RANDERMACHER, p. 34.36).

¹⁷¹ Trad. F. CORRIENTE- A. PIÑERO, p. 49 (cf. *Das Buch Henoch*, ed. J. FLEMMING Y L. RANDERMACHER, Leipzig 1901, p. 36).

Henoch lee la suplica ante Dios y se queda dormido. En sueños recibe la respuesta en forma de visiones:

“7 Me marché y permanecí en las aguas de Dan, en (el país de) Dan, que está a la derecha del occidente del Hermón, recitando su memorial de ruego hasta dormirme. 8 Y he aquí que tuve un sueño y experimenté visiones, viendo imágenes de castigos y (ordenándoseme) que hablase a los hijos del cielo y los increpara”¹⁷² (13, 7-8).

Henoch se despierta y va a comunicar a los ángeles la respuesta recibida en sueños, un mensaje tan duro como el primero.

“Me desperté y fui hacia ellos, que se encontraban reunidos haciendo duelo en Ubelseyael, entre el Líbano y Seneser, con los rostros cubiertos. Les conté entonces cuantas visiones había tenido en mi sueño y comencé a decir estas palabras justas y a reprender a los Guardianes celestes. (ἐγγρηγόρους τοῦ οὐρανοῦ)” (13,9-10)...”Yo he escrito vuestro ruego, pero en mi visión se me ha mostrado que no os valdrá vuestra súplica en todos los días de la eternidad, pues firme es la sentencia contra vosotros: no tendréis paz. Ya no subiréis al cielo por toda la eternidad, pues se ha decretado ataros a la tierra (δεσμοῖς τῆς γῆς) por todos los días de la eternidad”¹⁷³ (14,4-5)....

En los capítulos 15-16 es el mismo Dios el que confirma a Henoch lo comunicado mediante visiones¹⁷⁴.

El libro prosigue (Cap. 17ss) con una descripción de un viaje de Henoch por el cosmos, donde le son revelados los secretos del mismo. En estos capítulos se describen

¹⁷² Trad. F. CORRIENTE- A. PIÑERO, p. 50 (cf. *Das Buch Henoch*, ed. J. FLEMMING Y L. RANDERMACHER, Leipzig 1901, p. 36).

¹⁷³ Trad. F. CORRIENTE- A. PIÑERO, p. 50 (cf. *Das Buch Henoch*, ed. J. FLEMMING Y L. RANDERMACHER, p. 38).

¹⁷⁴ “... no temas, Henoc, varón y escriba justo, acércate aquí y escucha mi voz. Ve y di (πορεύθητι καὶ εἶπὲ) a los Guardianes (τοῖς πέμφασίν) celestiales que te han enviado a rogar por ellos: Vosotros debierais haber rogado por los hombres; no los hombres por vosotros. ¿Por qué habéis dejado el cielo alto, santo y eterno, habéis yacido con mujeres, cometido torpezas con las hijas de los hombres y tomado esposas, actuando como los hijos de la tierra, y engendrado hijos gigantes? Vosotros, santos espirituales, vivos con vida eterna, os habéis hecho impuros con la sangre de las mujeres, en sangre mortal habéis engendrado, sangre humana habéis deseado, produciendo carne y sangre como hacen los que son mortales y pereceros. Por eso les di mujeres, para que en ellas planten (sus semillas) y les nazcan hijos de ellas, para que así no falte criatura sobre la tierra. Vosotros, por el contrario, erais al principio espirituales, vivos con vida eterna, inmortales por todas las generaciones del universo. Por eso no os di mujeres, pues los (seres) espirituales del cielo (τὰ πνεύματα τοῦ οὐρανοῦ) tienen en él su morada. Ahora, los gigantes nacidos de los espíritus (ἀπὸ τῶν πνευμάτων) y de la carne serán llamados malos espíritus (πνεύματα ἰσχυρὰ) en la tierra y sobre ella tendrán su morada. Malos espíritus (πνεύματα πονερὰ) han salido de su carne, porque de arriba fueron creados y de santos Guardianes (ἀγίων ἐγγρηγόνων) fue su principio y su primer fundamento. Mal espíritu serán sobre la tierra, y malos espíritus (πνεύματα πονερὰ) serán llamados. Los espíritus del cielo (τὰ πνεύματα τοῦ οὐρανοῦ) en el cielo tendrán su morada, y los espíritus de la tierra, que han nacido sobre la tierra, en ella tendrán su morada” (15,1-10) Trad. F. CORRIENTE- A. PIÑERO, p. 52-53 (cf. *Das Buch Henoch*, ed. J. FLEMMING Y L. RANDERMACHER, p. 40.42).

El relato sobre el pecado y castigo de los guardianes acaba con una contundente condena dirigida por Dios a los ángeles: “Ahora, pues, di a los Guardianes (ἐγγρηγόρους) que te enviaron a interceder por ellos, que antes estaban en el cielo: En el cielo, pues, estabais y, aunque no se os habían revelado todos sus arcanos, conocíais un misterio fútil, que habéis comunicado a las mujeres por la dureza de vuestro corazón, y con este misterio han multiplicado mujeres y hombres la maldad sobre la tierra. Diles también: Así, pues, no tendréis paz” (16,2-4) (Trad. F. CORRIENTE- A. PIÑERO, p. 53 (cf. *Das Buch Henoch*, ed. J. FLEMMING Y L. RANDERMACHER, p. 44)).

los confines de la tierra, las cavernas que guardan los vientos, las que guardan las aguas, el lugar donde el sol se oculta al caer la tarde, las columnas que sostienen los cielos... (cf. Cáp. 17-18)¹⁷⁵. En esta descripción se integra la concepción escatológica que marca el judaísmo primitivo¹⁷⁶. En el cosmos también hay un lugar para los ángeles transgresores y para los muertos (Cap. 18ss¹⁷⁷).

Aquí se habla (en forma críptica) de un lugar entre el cielo y la tierra donde son retenidos los ángeles responsables del diluvio¹⁷⁸. Esta presentación críptica¹⁷⁹ contrasta

¹⁷⁵ Estos capítulos han sido utilizados por algunos investigadores modernos para introducir el libro de Henoch en la categoría de los relatos "Himmelfahrt". Esto parece dar la razón a aquellos que quieren asociar 1 Pe 3,19 al libro de Henoch y a la Ascensión. Sin embargo, creemos que el *Libro de los Guardianes*, en su conjunto, difícilmente puede encuadrarse en este tipo de literatura. El *Libro de los Guardianes* está dominado por la idea de que los ángeles abandonaron el cielo, y que Henoch, que se encontraba en los cielos, desciende para llevarles un mensaje de condena.

¹⁷⁶ Una descripción parecida, se encuentra en el Libro segundo de la colección Cap 60,7ss. En este libro aparece la idea de que los ángeles son los Señores de este mundo (cf. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris 1958, p.142s; breve alusión a este tema en M. SIMONETTI, *La morte di Gesù in Origene*, Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 8 (1972) 35: cita pasajes donde Orígenes recoge esta creencia).

¹⁷⁷ El capítulo 20 es una descripción de la misión de los ángeles buenos (Uriel, (encargado del mundo y del tártaro), Rafael, Raguel,...). Tras este capítulo se vuelve a la descripción de los lugares donde se encuentran los ángeles y los muertos.

¹⁷⁸ Cap 18-19: Hay un lugar al otro lado de la tierra grande, donde se juntan las aguas. Vi una profunda sima de la tierra con columnas descendentes de fuego celeste de infinita altura y profundidad. Sobre aquella sima vi un lugar sobre el que no había firmamento, ni bajo él fundamento de tierra, ni agua, ni aves, sino que era un lugar desértico y terrible. Allí vi siete estrellas como grandes montes envueltos en llamas. Pregunté acerca de ellas, y respondió el ángel: —Este es el lugar donde acaban los cielos y la tierra, el cual sirve de cárcel (δεσμωτήριον) a los astros y potencias del cielo. Los astros que se retuercen en el fuego son los que han transgredido lo ordenado por Dios (οἱ παραβάντες πρόσταγμα κυρίου) antes de su orto, no saliendo a su tiempo: se ha enojado con ellos y los ha encarcelado (ἔδησεν) hasta que expíen su culpa (ἁμαρτίας) en el año del misterio. Continuó Uriel: Aquí permanecerán los ángeles (ἄγγελοι) que se han unido a las mujeres. Tomando muchas formas han corrompido a los hombres y los seducen a, hacer ofrendas a los demonios como a dioses, hasta el día del gran juicio, en que serán juzgados hasta que se acabe con ellos. Y sus mujeres, las que han seducido a los ángeles (ἄγγέλων) celestes, se convertirán en sirenas. Yo sólo, Henoc, he visto la visión de los confines de todo, y ningún hombre la ha visto como yo. (Trad. F. F. CORRIENTE- A. PIÑERO, p. 55-56 (cf. *Das Buch Henoch*, ed. J. FLEMMING Y L. RANDERMACHER, p.46.48). En esta descripción se dejan sentir las influencias asirias y caldeas con fuerte carga astrológica (cf. J. DANIELOU, *Le mauvais gouvernement du monde...*, p. 541). En estas religiones, las estrellas en su ocaso, como el sol mismo, eran encerradas en cámaras en lo subterráneo de la tierra, al oeste. Este pasaje del Libro de los Guardianes podría estar reflejando estas ideas. Si así fuese, no habría que situar el lugar de los ángeles malvados en los cielos. Este pasaje, de este modo leído, no entraría en contradicción con lo dicho en el capítulo 12, donde se lee claramente que los ángeles malvados están encerrados en el interior de la tierra.

En el judaísmo, además, el lugar de fuego y castigo de los ángeles era situado en los infiernos (Cf. IQH 17,13: "El fuego en lo profundo del mundo subterráneo"). (A. ORBE, *Supergrediens angelos*, p.13s:). Estos capítulos, pues, no serían apoyo para los que asocian 1 Pe 3,19 con la Ascensión. En el Libro de los Guardianes no aparece clara de idea de que los ángeles estén encerrados en el segundo cielo. Esta idea aparecerá claramente en documentos judíos posteriores, como el Segundo Libro de Henoch o en el Testamento de Levi.

¹⁷⁹ En el Cap 21 encontramos otra descripción de la prisión los ángeles: "Continué mi recorrido hasta el caos, y vi algo terrible: vi que ni había cielo arriba ni la tierra estaba asentada, sino (que era) un lugar desierto, informe y terrible. 3 Allí vi siete estrellas del cielo atadas (δεδεμένους) juntas en aquel lugar, como grandes montes, ardiendo en fuego. Entonces pregunté: ¿Por qué pecado han sido atadas (ἐπεδήθησαν) y por qué han sido echadas ahí? Respondió Uriel, uno de los santos ángeles, que iba

con la claridad con la que en los cap. 10,ss se describe y sitúa este lugar de castigo, en la tierra, y más concretamente¹⁸⁰, un su interior¹⁸¹.

En esta sección cosmológica-escatológica, también, se describe el lugar de reposo de las almas de los hombres que son denominadas espíritus¹⁸². El *Libro de los*

conmigo guiándome: Henoc, ¿por quién preguntas y por quién averiguas e inquieres fatigándote? Estos son aquellas estrellas que transgredieron la orden de Dios Altísimo (παραβάντες τὴν ἐπιταγὴν τοῦ κυρίου) y fueron atadas (ἐδέθησαν) aquí hasta que se cumpla la miriada eterna, el número de los días de su culpa (ἀμαρτημάτων). Y de allí fui a otro lugar, aún más terrible que aquél, y vi algo horrendo: un gran fuego que ardía y llameaba, pues en aquel lugar había una hendidura (que llegaba) hasta el abismo, lleno de grandes columnas ígneas, descendentes, cuya magnitud y grosor no pude ver ni conjeturar. Entonces exclamé: —¡Qué horrible es este lugar y qué angustioso de mirar! Entonces me contestó Uriel, uno de los santos ángeles, que estaba conmigo. Me dijo así: -Henoc, ¿por qué ese temor tuyo y turbación tan grandes? (Respondí): —A causa de este terrible lugar y a la vista de este horror. , 10 Añadió: —Este lugar es la cárcel de los ángeles (δεσμωτήριον ἀγγέλων), y aquí serán retenidos (συνσχεθήσονται) hasta la eternidad.” (Trad. F. CORRIENTE- A. PIÑERO, p. 57 (cf. *Das Buch Henoch*, ed. J. FLEMMING Y L. RANDERMACHER, p. 50). Este pasaje no tiene grandes coincidencias con 1 Pe 3,19, pese a lo que digan los exegetas modernos, pues aquí Henoch no aparece como mensajero enviado a los ángeles. Aquí es un simple espectador.

¹⁸⁰ En el libro segundo de esta colección, en el Cap. 67,4ss, se dice que los ángeles malvados serán atados en la tierra.

¹⁸¹ Creemos que la descripción críptica de estos capítulos no permite situar el lugar del castigo ni en la tierra, ni en los cielos (como pretenden muchos exegetas actuales). ACHTEMEIER es de nuestra misma opinión: “That such a prison exists for evil “spirits,” however, is assumed both in the NT and in Jewish tradition, particularly the ‘of traditions concerning Enoch, although the location of the prison is unclear, that is, whether it is in the earth or at the end of both heaven and earth. Such ambiguity prevents us at this point from coming to any firm conclusion about the prison’s location.” (P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary on First Peter*, Minneapolis 1996, p.256). Cf. IBID., p. 256, en nota 198 donde se identifica con el Hades: “Apparently assumed by Rev 20:3 (ἄβυσσος); 2 Pet 2:4 (τάρταρος); so also-in 1 Enoch 10.4, 14.5; 15.8, 10; 18.12-14; 67.7; 103.3-7; Jub. 5.6; 1QH S.17-18; on this point, see Schwank et al., 76; Reicke, *Spirits*. 116; Best, 143), in the heavens. IBID., p. 256 en nota 199: Eph 6:12; 2 Enoch 7.1-3; 18.3; T. Levi 3.1-3; on this point, see Dalton, *Christ’s Proclamation* (2d. ed.). 169-170; Brox, 175-76”,... . También cf. IBID., p. 256 en nota 200 donde se podría asociar con el cielo.

¹⁸² Cap22: 1 De allí fui a otro lugar, y se me mostró en occidente un monte grande y alto y una fuerte roca: 2 en medio de él había cuatro cavidades, cuyo interior era muy profundo, ancho y liso (tres oscuras y una luminosa, que tenía en medio una fuente de agua. Dije: ¡Qué lisas son estas cavidades, profundas y oscuras a la vista! 3 Entonces respondió Rafael, uno de los santos ángeles, que estaba conmigo y me dijo: —Estas cavidades son para que se reúnan en ellas los espíritus, las almas de los muertos (τὰ πνεύματα τῶν ψυχῶν τῶν νεκρῶν): para ello han sido creadas, para que agrupen a todas las almas de los hijos de los hombres (ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων). 4 Estos lugares han sido hechos para que permanezcan aquí hasta el día de su juicio, hasta llegar su plazo, que es grande hasta que llegue su gran juicio.5 Y vi los espíritus de los hijos de los hombres (πνεῦμα ἀνθρώπου) que habían muerto, cuyas voces llegaban hasta el cielo, quejándose. 6 Entonces pregunté a Rafael, el ángel que estaba conmigo: ¿De quién es este espíritu (πνεῦμα), que se lamenta y cuya voz alcanza así (el cielo). 7 Me respondió: .Este es el espíritu (πνεῦμα) salido de Abel, al que mató Caín, su hermano, al que denuncia hasta que perezca su simiente sobre la faz de la tierra y desaparezca su estirpe de la raza humana. 8 Entonces pregunté sobre él y sobre el juicio de todo. Añadí: -¿Por qué están separadas (esas cavidades) una de otra? 9 Me respondió: Esas tres fueron hechas para separar los espíritus de los muertos (τὰ πνεύματα τῶν νεκρῶν). Así se separan las almas de los justos (τὰ πνεύματα τῶν δικαίων), (y permanecen) allí (donde) hay una fuente de agua viva y, sobre ella, una luz.10 Del mismo modo se ha hecho (un lugar) para los pecadores, cuando mueren y son sepultados en la tierra sin que hubiera juicio contra ellos en su vida. 11 Aquí son apartadas sus almas (πνεύματα), en este gran tormento, hasta el gran día del juicio, (para) venganza, tormento y castigo de esas almas (πνευματῶν); de los que eternamente maldicen. Aquí los atará (δήσει) (Dios) por la eternidad. 12 Igualmente se ha apartado un lugar para las almas (πνεύμασιν) de los que se quejan refiriendo su pérdida, al haber sido asesinados en los días de los pecadores. 13 Y ésta ha sido creada para los espíritus de los hombres (τοῖς πνεύμασιν τῶν ἀνθρώπων) que no serán santos, sino pecadores y que serán copartícipes de

Guardianes es un testigo cualificado de la escatología judía. En éste se presenta a los hombres encerrados en cámaras subterráneas, existiendo cámaras para buenos y malos, donde unos reposan y otros sufren el castigo a la espera del Juicio definitivo¹⁸³ (que no cambiará su estado de condena o salvación, sino que lo confirmará para la eternidad).

La existencia de diversas cámaras para justos e injustos será un dato importante a la hora de considerar el alcance de la doctrina de la salvación otorgada por Cristo en el Hades a la que se hace referencia en la primitiva Iglesia.

El Libro de los Guardianes describe en los capítulos que siguen lo que podría identificarse con el paraíso (Cáp.24ss), donde se dice que morarán los justos que tuvieron misericordia y alabaron a Dios (Cáp. 27)¹⁸⁴.

Hasta aquí llega nuestra presentación y descripción del *Libro de los Guardianes*.

Los paralelismos entre este libro y 1 Pe 3,18ss están ahí¹⁸⁵. Pero hay que considerar que estos paralelismos no son tan claros como algunos pretenden, de ahí que no haya una interpretación unánime en esta corriente que intenta aclarar nuestro pasaje desde el libro de Henoch. Veamos a continuación las divergencias que se dan en ella, y cómo se ha intentado interpretar y superar la dificultad de interpretación de 3,18ss con ayuda del libro de Henoch redescubierto en nuestros tiempos.

los impíos. Pero sus espíritus (πνεύματα)—puesto que los que aquí son afligidos serán menos castigados— no serán juzgados en el día del juicio ni resucitarán de aquí.¹⁴ Entonces bendije al Señor de la gloria con estas palabras: —Bendito eres, mi Señor, Señor de la gloria y la justicia, que reinas eternamente” (Trad. F. CORRIENTE- A. PIÑERO, p. 58-60 (cf. *Das Buch Henoch*, ed. J. FLEMMING Y L. RANDERMACHER, p. 50.52). En este pasaje, las almas de los muertos son denominadas “espíritus”. Esta palabra es utilizada en repetidas ocasiones en este texto para referirse a los hombres, incluso en estado absoluto, esto es, sin calificativo alguno. Este es un dato que han ignorado todos los exegetas actuales que han defendido la relación de 1 Pe 3,19 y Henoch. Han afirmado que en el *Libro de los Guardianes* no se denomina nunca a los hombres “espíritus”, y mucho menos se usa esta palabra en sentido absoluto para hacer referencia a los hombres. El texto que acabamos de ofrecer muestra cómo los exegetas actuales, desde posturas y afirmaciones preconcebidas, defienden sus teorías, y han caído en el error de repetir tópicos, como el del uso del término “pneuma” en Henoch. Inadmisible. Esto muestra lo interesado de sus interpretaciones. Esta forma interesada de leer los textos devalúa sus interpretaciones.

¹⁸³ Esta idea se repite en el segundo libro de esta colección en el capítulo 51.

¹⁸⁴ Según esto, el libro de Henoch distingue en la escatología un lugar de condena para los ángeles, otro para los hombres malvados. Ambos lugares son pasajeros y durarán hasta el día del juicio. Por su parte, los justos están guardados en un lugar con luz y agua (al parecer también subterráneo), y su destino final será el paraíso.

¹⁸⁵ “On the whole we are justified in placing the Book of Enoch as an important background to the passage we studying” (B. REICKE, *The Disobedient...*, p. 67). Hay otros pasajes de la colección de libros que componen el libro 1 de Henoch que han sido utilizados para apoyar la teoría de la dependencia de 1 Pe con esta tradición. Estos pasajes corresponden a los libros 2 (cap 64ss) y 5 (p.j. Henoch 107,13ss). En estos se trata también el tema de los ángeles, su estado y su destino. Además se hacen valer como garantes de esta tradición otros textos judíos: 3 Baruc; Test Lev, libr II, libr III,2.3.7.8; libr IV,8; Test Rub 5,2; Test Jud XVIII,1. Esta tradición se dejó sentir igualmente en escritores cristianos ortodoxos y heterodoxos: Evg Ped 39-42; Psclémentinas 8,10-20; Orígenes, De Princi IV, 35; Justino, Apol 2,5; PsBer 5,3; 15; Ireneo, AH I,15,6; IV,16,2; IV,36,4;V,28,2; Clem Alej. Ed. Proph iii, 456,474; Strom III,9.

5. El libro de Henoch y 1 Pe 3,18ss. Dos vías diferentes de interpretación

Como dijimos, el texto de 1 Pe no se deja amoldar con facilidad a la doctrina contenida en el libro de Henoch, lo que ha dado lugar a que las interpretaciones que relacionaban nuestro pasaje con Henoch se diversifiquen.

Los autores que han interpretado los “espíritus encarcelados y desobedientes” de 3,19 como los ángeles responsables del diluvio han seguido dos vías para aclarar nuestro pasaje. Unos han asociado lo narrado con el *descensus ad inferos*, y otros con la *Ascensión*¹⁸⁶.

Esta diversificación es provocada por dos factores. Por una parte, por la consideración detallada de las expresiones de 1 Pe 3,19 (p.j. verbo “ir”); y por otra, por el intento de encontrar apoyos o testigos de las doctrinas que resultaban de esta nueva interpretación en las primitivas tradiciones de la Iglesia (p.j. en las interpretaciones de algunos salmos leídos como figura de la ascensión o en los relatos del triunfo de Cristo sobre los poderes del infierno).

La explicación más antigua de 1 Pe 3,19 apoyada en el Libro de Henoch versa sobre la *Ascensión*¹⁸⁷, y fue propuesta por GSCHWIND a principios del siglo XX. Sin embargo, la teoría de GSCHWIND no fue aceptada en un primer momento¹⁸⁸ por dos motivos. Primero, porque el libro de Henoch (y la tradición a él asociada¹⁸⁹) parece situar la “prisión” de los ángeles responsables del diluvio en el interior de la tierra. Y segundo, porque la tradición asoció desde muy antiguo 1 Pe 3,19 al *Descensus*¹⁹⁰.

¹⁸⁶ Sobre la discusión del sentido de nuestro verso en el siglo XIX se puede consultar la obra: C. CLEMEN, *Niedergefahren zu den Toten*., p.103-133. Sobre la asociación al libro de Henoch, cf. IBID., p. 131.

¹⁸⁷ Recordemos que la primera interpretación que relacionó 1 Pe 3,19 con Henoch fue hecha por SPITTA a finales del siglo pasado. Éste no asoció lo relatado en 3,19 ni con el *Descensus*, ni con la *Ascensión*, sino con una ida “espiritual” a los hombres de los tiempos de Noé. La interpretación de SPITTA se encuentra a medio camino entre la interpretación de Agustín (Cristo predica a los pecadores de tiempo de Noé) y la interpretación moderna (resp. a destinatarios: los ángeles del diluvio) (cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter*..., p. 316; afirma que ésta es la misma postura que mantiene LOOF). Esta asociación tuvo poca aceptación entre los estudiosos (cf. W.J. DALTON, *Christ’s proclamation*...¹p. 36).

¹⁸⁸ “H. Schlier is one of the very few scholars who has arrived at conclusions similar to those of Gschwind. Already in 1929 he proposed the idea of an Ascension of Christ through the region of the air or the planets as a more primitive expression of His work of redemption than that of His Descent into hell. In a following work he applied this idea to 1 Pet 3: 19. Bultmann and Schweizer admit that 1 Pet 3: 19 could have originally referred to the Ascension. Bieder at least leaves the question open as to whether 1 Pet 3: 19 is thinking of a Descent or of an Ascension” (W.J. DALTON, *Christ’s proclamation*...¹p. 39).

¹⁸⁹ Cf. 2 Pe 2,4.

¹⁹⁰ La afinidad de los temas que aparecen en 3,19 con la doctrina sobre el *Descensus* en la primitiva Iglesia que versaba sobre una predicación de Cristo en el Hades hizo que este pasaje se asociase desde muy antiguo al dogma del *Descensus* (cf. Clem Alej). Pero esta afinidad de temas no es el motivo por el que SELWYN asocia nuestro pasaje con el *Descensus*; de hecho niega que nuestro pasaje tuviera algo que ver con la tradición del descenso a los infiernos que versaba sobre una predicación en el Hades, pues en

Ambas cosas hicieron pensar que era más adecuado asociar lo narrado en 3,19 con el misterio del descenso a los infiernos y no con la *Ascensión*. Así la primera mitad del siglo XX estuvo dominada por la relación de 3,19 con el descenso a los infiernos¹⁹¹. Esto cambió en la segunda mitad de siglo cuando DALTON¹⁹² y KELLY¹⁹³ retomaron la asociación de 3,18ss y la *Ascensión* (al considerar que la prisión de los ángeles debe situarse en los cielos de acuerdo con antiguas tradiciones judías y cristianas). Esta línea de interpretación es la que predomina en nuestros días¹⁹⁴.

Creemos que es conveniente presentar por separado las dos variantes de esta corriente de interpretación que une 1 Pe y Henoch. Esto lo haremos de una forma sencilla. Escogeremos un autor de cada una de las variantes y expondremos su estudio. Creemos que esto bastará para poder valorar la plausibilidad de cada una de las variantes. No consideramos necesario exponer con detalle cada una de las innumerables y dispares interpretaciones de cada elemento de 3,19, que se dan en cada una de estas dos variantes, pues, por ser tantas y tan opuestas, su presentación haría tortuoso e incluso confuso el análisis de 3,18ss¹⁹⁵. Creemos que bastará hacer referencia a las mismas al hilo de la exposición de cada uno de los autores elegidos.

está tradición los destinatarios de la predicación son los hombres y no los ángeles. SELWYN considera que la relación entre 1 Pe y el *Descensus* proviene del libro de Henoch directamente. Otros autores, sin embargo, han querido encontrar también en la primitiva Iglesia una tradición sobre el *Descensus*, que trataba de un predicación a los poderes del mal. Esto lo veremos más detalladamente en nuestro estudio.

¹⁹¹ H. GUNKEL, *Der erste Brief des Petrus*, Göttingen, ³1917; R. KNOPF, *Die Briefe Petri und Juda*, Göttingen, 1912. H. WINDISCH, *Die Katholischen Briefe*, Tübingen, ²1930. W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, Göttingen, ²1921, 'Die Hadesfahrt', 32-40; ID., 'Zur Hadesfahrt Christi', ZNW 19 (1919-20) 50-66. M. GOGUEL, *La Foi à la Résurrection de Jésus dans le christianisme primitif*, Paris, 1933, Ch 19 : *La descente aux enfers* (357-390). Treatment of 1 Pet 3: 18-22, 366-372; F. HAUCK, *Die Kirchenbriefe*, Göttingen, 1936; P. ALTHAUS, *Niedergefahren zur Hölle*, ZSgstTh 19 (1942) 366-384; E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London 1947; E. SCHWEIZER, *Der erste Petrusbrief*, Zürich, ²1949. J. JEREMIAS, *Zwischen Karfreitag und Ostern*, ZNW 42 (1949) 194-201. H. WINDISCH, *Die katholischen Briefe*, Tübingen ²1930; B. REICKE, *The Disobedient Spirit and Christian Baptism. A Study of 1 Pet. III.19 and its Context*, Kobenhavn 1946; W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*; ID., Art. "Höllenfahrt Christi", *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. II, Göttingen 1958, 195-196. A. M. STIBBS, *The First Epistle General of Peter*, London 1959; J-C. MARGOT, *Les Epîtres de Pierre*, Genève 1960.

¹⁹² W. J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3,18-4,6*, Roma 1965.

¹⁹³ J.N.D. KELLY, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, New York 1969.

¹⁹⁴ Una prueba de esta afirmación es el trabajo de ELLIOTT. Este reconocido experto en 1 Pe, defiende esta corriente (J.H. ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland 2000).

¹⁹⁵ Tenemos que tener en cuenta que en esta corriente lo único seguro es la asociación de los "espíritus" de 3,19 con los ángeles del diluvio. En la fórmula cristológica "muerto en la carne-vivificado en el espíritu", el nexa "ἐν ᾧ", el lugar de la "prisión", el contenido del "anuncio" y la dirección del movimiento que implica el verbo "ir" reciben diferentes interpretaciones por los autores pertenecientes a esta corriente, de tal modo que podemos encontrar todo tipo de combinaciones de las posibles lecturas de estos elementos. Frente a una gran mayoría que afirma que el "espíritu" de la fórmula cristológica de 3,18 hace referencia a la existencia del resucitado, ACHTERMEIER considera que este "espíritu" podría identificarse con el Espíritu de Dios que resucita a Cristo (cf. P. J. ACHTERMEIER, *1 Peter...* p. 250s);

Escoger un autor de la corriente que asocia nuestro pasaje con el *descensus* no resulta difícil, pues no hay muchos trabajos detallados que hayan defendido esta posición. Dos son los trabajos más relevantes, el de SELWYN y el de REICKE. Este último escribió una monografía sobre 3,19. Sin embargo, consideramos que el trabajo de SELWYN es más adecuado para presentar ésta variante, pues expone esta corriente de forma sencilla y breve; además intenta fundamentar esta lectura de 1 Pe 3,19 no sólo en el libro de Henoch, sino en el propio el NT.

No resulta tan sencillo escoger un autor de la variante de interpretación que asocia 3,19 con la *Ascensión*, pues a esta variante pertenecen bastantes trabajos relevantes. Creemos que el trabajo de ELLIOTT es el más adecuado para nuestro propósito, pues es el estudio exhaustivo más recientemente publicado de 1 Pe. Igualmente, se podrían haber usado los trabajos de GSCHWIND¹⁹⁶, pionero de esta corriente o de DALTON¹⁹⁷ (autor de la monografía más famosa sobre 1 Pe 3,19). También, podrían haberse usado los trabajos de KELLY¹⁹⁸ (un gran conocedor de las tradiciones cristianas primitivas, siendo el autor del famoso libro “*Primeros credos cristianos*”), o de BROX¹⁹⁹ (autor del comentario de 1 Pe en la prestigiosa colección EKK) o de ACHTEMEIER²⁰⁰ (con un extenso comentario reciente de nuestro verso). No olvidaremos estos trabajos. Al hilo de la presentación del estudio de ELLIOTT, expondremos las discrepancias que se dan entre los autores de esta segunda variante,

Contra la mayoría de los autores que niegan que “ἐν ᾧ” es un relativo con antecedente en “espíritu” de 3,18, KELLY y DALTON sostienen tal antecedente concreto. ELLIOTT afirma que “anunciar” implica condena como en el libro de Henoch, REICKE habla de salvación o anuncio de victoria; SELWYN y REICKE sostienen que la prisión de los ángeles está en los infiernos, mientras que DALTON, KELLY, ACHTERMEIER y ELLIOTT la sitúan en los cielos; desde esta opción, unos deducen que el verbo “ir” trata del *Descensus*, otros, de la *Ascensión*. Nada es seguro en esta corriente de interpretación. Incluso lo más seguro, la asociación de los “espíritus” de 3,19 a los ángeles del diluvio encuentra su crítica, pues el propio REICKE, y con él WINDISCH, consideran que estos espíritus pueden estar haciendo referencia a hombres y ángeles. SELWYN deja la cuestión abierta. Dado la diversidad de variantes, hemos optado por asociarlas en dos grupos que sirvan para iluminar el estudio de esta corriente de interpretación. Para hacer estos grupos nos hemos fijado, como puede comprobarse, en la asociación que hacen estos autores del pasaje con un *Descensus* o un *Ascensus* de Cristo. Esta opción viene motivada desde el criterio con el que juzgaremos esta escuela, esto es, desde la tradición. Veremos qué posibles apoyos encuentran estas dos variantes en la tradición de la Iglesia. Creemos que esto es decisivo para valorar la plausibilidad de esta interpretación y cuál de las dos variantes sería más acertada.

Este sencillo método de presentación bastará para poder valorar esta corriente de interpretación. El trabajo puede parecer demasiado simple, pero tras la opción tomada para presentar la problemática de 3,18ss hay una larga reflexión que ha desembocado en este sencillo método que clarifica lo enrevesado de uno de los temas más escabrosos de la exégesis del NT. Creemos que esto es lo más valioso de esta forma de estudiar el problema de 1 Pe 3,18ss.

¹⁹⁶ K. GSCHWIND, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt*, Neutestamentliche Abhandlungen, II, 3-5, Münster 1911.

¹⁹⁷ W. J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3,18-4,6*, Roma 1965.

¹⁹⁸ J.N.D. KELLY, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, New York 1969.

¹⁹⁹ N. BROX, *Der erste Petrusbrief (=EKK XXI)*, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen 1979.

²⁰⁰ P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter: a commentary on First Peter*, Minneapolis 1996

que no son pocas, siendo a veces muy relevantes, algo que viene a poner de manifiesto que la asociación con el libro de Henoch no es la solución definitiva para acabar con el misterio de un pasaje tan enrevesado como 1 Pe 3,18-22.

Antes de comenzar la presentación de estos trabajos haremos una observación sobre el método de estudio que seguiremos en estos capítulos. Primeramente presentaremos como cada uno de los autores elegidos interpreta las dificultades que aparecen en 3,18d-20a. Seguidamente presentaremos las consecuencias teológicas que sacan de las opciones tomadas. Al final del capítulo haremos una valoración la corriente que identifica los espíritus de 3,19 con los ángeles del diluvio.

El esquema de la primera parte de la presentación de cada autor, como acabamos de decir, estará determinado por las dificultades exegéticas de los versículos 18d, 19 y 20a, que ya presentamos en capítulo anterior, y que ahora resumimos:

- la fórmula cristológica: muerto en la carne, vivificado en el espíritu en el verso 3,18.
- El nexo de unión entre los versos 3,18 – 3,19: “ἐν ᾧ καί”.
- El sentido de las palabras “espíritus encarcelados”
- Y el sentido de los verbos “ir” y “predicar”.
- El sentido de las palabras “desobedientes en otro tiempo” en 3,20a.

De las opciones tomadas en la interpretación de cada uno de estos elementos depende el sentido que cada autor da a la perícopa.

Capítulo III. Predicación de Cristo a los ángeles responsables del diluvio en los Infiernos. SELWYN

1. Introducción

La elección del estudio de SELWYN para presentar la variante que asocia 3,19 con los ángeles del diluvio y con el *Descensus* viene motivada por la relevancia que esta obra ha tenido en la exégesis de 1 Pe²⁰¹, como lo atestiguan las muchas reediciones que se han hecho de la misma²⁰².

2. Contexto de la perícopa 1 Pe 3,18-22: *Imitatio Christi*

Antes de presentar la interpretación de 3,18ss ofrecida por SELWYN, es preciso detenernos en mostrar cómo el autor sitúa estos versos en la carta. En su opinión, los versos 18ss no son una interpolación²⁰³, sino que están de tal forma inmersos en el contexto que son esenciales para entender el argumento de la epístola²⁰⁴.

Como muchos exegetas, SELWYN lee en nuestros versos la fundamentación cristológica de la exhortación a no abandonar el buen obrar que aparece en el verso 17²⁰⁵:

²⁰¹ DALTON califica el libro de SELWYN como “gran comentario” (W.J. DALTON, *Christ’s proclamation...*, p. 37).

²⁰² La primera edición apareció en el año 1946. Hubo una segunda edición en 1947 y ésta última ha sido reimpressa en nueve ocasiones (que tengamos constancia), en 1949, 1952, 1955, 1958, 1961, 1964, 1969, 1972, y 1974, reedición que nosotros usamos.

²⁰³ “A convenient way to avoid the difficulties in 1 Pet. iii. 19 and the following verses is to explain that they are “not genuine” and assume an interpolation or a “marginal note by a reader”. This theory was specially noticeable in Protestant circles at the end of the nineteenth and beginning of the twentieth centuries. The first who is usually mentioned in this connection is J. CRAMER (*Exegetica et critica*, II, *Het glossematisch karakter van I. Petr. 3, 19—21* en 4, 6, *Nieuwe Bijdragen*, vii. 4, 1891); further, A. MEYER (*Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums*, 1898), W. SOLTAU (*Die Einheitlichkeit des 1. Petrusbriefes*, *Theol. Stud. u. Krit.* lxxviii, 1905), D. Völter (*Der erste Petrusbrief*, 1906), P. SCHMIDT (*Zwei Fragen zum ersten Petrusbrief*, *Zeitschr. f. Wiss. Theol.*, 1, 1908), can be noted. It is perfectly clear that this “attempt at solution”, psychologically regarded, has its root in a desire to avoid a troublesome association of ideas and liberate the Epistle from a passage considered as primitively “mythological””. (B. REICKE, *The Disobedient...*, p. 50). La hipótesis de una interpolación fue ya rebatida por CLEMEN (cf. C. CLEMEN, *Die Einheitlichkeit des 1. Petrusbriefes verteidigt*, *Theol. Stud. u. Krit.* lxxviii, 1905, pp. 619ff. También puede consultarse: J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 647).

²⁰⁴ Cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London 1974, 195b. (También cf. E. DES PLACES, *La première épître de saint Pierre*, Roma 1971, p. 41 y P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter...*, p.243).

²⁰⁵ SELWYN no descarta que esta persecución tuviese incluso un carácter legal (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter*, London 1974, p. 318).

Pues más vale padecer por obrar el bien, si esa es la voluntad de Dios, que por obrar el mal. (1 Pe 3,17).

Califica nuestra perícopa como “una nueva llamada a la imitación de Cristo”; nueva en relación a 1 Pe 2,21ss, donde encontramos una exhortación parecida²⁰⁶:

“²⁰ ¿Pues qué gloria hay en soportar los golpes cuando habéis faltado? Pero si obrando el bien soportáis el sufrimiento, esto es cosa bella ante Dios. ²¹ Pues para esto habéis sido llamados, ya que también Cristo sufrió por vosotros, dejándoos ejemplo para que sigáis sus huellas”²⁰⁷.

Según SELWYN, 1 Pe 3,18ss se diferencia de los versos 2,21ss, en que en 1 Pe 3,18ss no se resalta la humillación de Cristo para exhortar a soportar los sufrimientos, sino la victoria de Cristo, su triunfo en la resurrección y la dimensión cósmica de esta victoria-salvación²⁰⁸ de la cual participarán los perseverantes²⁰⁹.

El carácter universal de la pasión salvadora es desarrollado en los versos que siguen a nuestra perícopa en dos direcciones.

Por una parte, la pasión de Cristo debe ser la base de la conducta cristiana²¹⁰ y de ello da fe el versículo 4,1, que según SELWYN es la llave de todo el pasaje (dimensión moral)²¹¹:

“Ya que Cristo padeció en la carne, armaos también vosotros de este mismo pensamiento: quien padece en la carne, ha roto con el pecado...” (1 Pe 4,1)²¹².

²⁰⁶ En nuestro pasaje la exhortación está dirigida a toda la comunidad; en 2,22 es una exhortación dirigida a los esclavos.

²⁰⁷ “²² El que no cometió pecado, y en cuya boca no se halló engaño; ²³ el que, al ser insultado, no respondía con insultos; al padecer, no amenazaba, sino que se ponía en manos de Aquel que juzga con justicia; ²⁴ el mismo que, sobre el madero, llevó nuestros pecados en su cuerpo, a fin de que, muertos a nuestros pecados, viviéramos para la justicia; con cuyas heridas habéis sido curados. ²⁵ Eráis como ovejas descarriadas, pero ahora habéis vuelto al pastor y guardián de vuestras almas.” (1 Pe 2,22-25).

²⁰⁸ “There (cf. ii.22) he was concerned with the Cross alone, as the focus of Christ’s sacrifice and the fulfilment of the sacrificial ideas of the Old Testament, notably of Is. Liii. Here he underlines once again, and very plainly, the atoning efficacy of the passion; but instead of drawing out the ethical aspects of Christ’s actions and sufferings, he passes quickly to their redress in His resurrection and ascension. Whereas in ii. 22 ff. the subject is Christus Pattens, here it is Christus Victor” (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter ...*, London ⁹1974, p. 318).

²⁰⁹ Este enmarque de 3,18ss contrasta fuertemente con el comienzo de estos versos (cf. “porque también Cristo sufrió...” (3,18)), donde parece que lo que viene a ser motivo de exhortación es el sufrimiento de Cristo, no una victoria. Ciertamente las ideas del texto se desarrollan en esa dirección, pues se menciona la resurrección y la ascensión, pero el centro del pasaje sigue siendo la pasión, y así lo manifiesta el verso 4,1, que viene inmediatamente después de nuestro pasaje (“Ya que Cristo padeció en la carne, armaos también vosotros de este mismo pensamiento (1 Pe 4,1)”).

²¹⁰ “...being the ground of Christian conduct” (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 195b).

²¹¹ “The keystone of the whole doctrinal arch is in iv. 1a” (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p.195b).

²¹² Esta exhortación moral también aparece en 2,24.

Por otra parte, la pasión tiene repercusiones en la escatología, de lo que dan testimonio 4,5-6, y los versos que siguen²¹³.

“⁵ Darán cuenta a quien está pronto para juzgar a vivos y muertos. ⁶ Por eso, hasta a los muertos se ha anunciado la Buena Nueva, para que, condenados en carne según los hombres, vivan en espíritu según Dios. ⁷El fin de todas las cosas está cercano...” (1 Pe 4,5-7).

Una vez presentado cómo SELWYN sitúa el pasaje en el contexto, es útil saber además cómo estructura el estudio de la perícopa, pues esta estructura tiene que ver con el método que nosotros utilizaremos para analizar la interpretación de SELWYN.

En primer lugar, SELWYN estudia -con no siempre el mismo rigor²¹⁴- a pie de página en anotaciones a la traducción de la Epístola²¹⁵ cada uno de los elementos que aparecen en nuestros versos (3,18-20), poniendo de relieve la multitud de posibles significados que puede poseer cada uno de ellos. Entre todos los posibles significados opta por uno concreto, lo que, como ya hemos dicho, determina la interpretación del pasaje²¹⁶.

En segundo lugar, en un amplio excursus de 50 páginas, presenta y fundamenta la teología que se deduce de sus opciones. Este excursus (en el libro es denominado *Essay I*) lo divide en cuatro partes: I. Presentación (breve) de las dificultades gramático-lingüísticas²¹⁷; II. Contexto y exégesis de 3,18-22 y 4,1-6²¹⁸; III. La doctrina del *Descensus* en los Padres y su relación con el NT; IV. Sumario de las conclusiones.

Comenzamos presentado el estudio de las dificultades que hace SELWYN.

²¹³ E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 318

²¹⁴ El estudio de los términos de 3,18ss es mucho más exhaustivo en la obra de REICKE (cf. B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p.93-136).

²¹⁵ SELWYN ofrece su traducción de 1Pe, junto con comentarios de cada palabra a pie de página. Al final de esta traducción-comentario; añade dos estudios (*Essay*), uno dedicado a la relación de 3,19 con la doctrina del *Descensus*, y otro dedicado a las dependencias de 1 Pe y los otros libros del NT.

²¹⁶ El estudio de las palabras de la perícopa 3,18-4,6 ocupa 20 páginas (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p.195-215).

²¹⁷ Siete son las dificultades de los versos 3,18-3,22 que SELWYN enumera en su excursus. Cinco de ellas están relacionadas con las que nosotros enumeramos en el capítulo anterior. Las dificultades que SELWYN resalta, y que nos interesan son: a) el valor de los dativos adverbiales “carne”- “espíritu”; b) el valor del nexa “ἐν ᾧ”; c) el significado de la expresión “espíritus encarcelados”; d) valor del verbo “anunciar”; e) el valor del “ir” en 3,19 y 3,22 (cf. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 315)

²¹⁸ Veremos cómo SELWYN separa el contenido del verso 4,6 del contenido de los versos 3,18-22. 1 Pe 4,6 no forma parte de su estudio: el *Descensus*. Esta separación de 3,18ss y 4,6 es común en casi todos los autores de esta corriente.

3. Cristología de 1 Pe 3,18: “θανατωθείς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθείς δὲ πνεύματι”

La primera gran dificultad que aparece en nuestra perícopa, según dijimos, es la enigmática fórmula cristológica, que cierra el versículo 3,18 e introduce la nueva temática que aparece en versículo 3,19. La fórmula dice así:

“muerto en la carne, vivificado en el espíritu”.

En esta fórmula, el significado del binomio “carne-espíritu” viene indicado, según SELWYN, por el caso en el que aparecen estos sustantivos: dativo sin preposición (σαρκί/πνεύματι)²¹⁹. SELWYN explica esta forma como dativos de referencia (= “en cuanto a”)²²⁰ e interpreta que el dativo “σαρκί” hace referencia a que Cristo sufrió una muerte física y real (en cuanto a carne).

El participio pasivo θανατωθείς que aparece en la fórmula debe traducirse por “puesto en la muerte” y, según SELWYN, hace referencia a la muerte violenta de Cristo, víctima de un juicio con condena a muerte²²¹.

El dativo πνεύματι (“espíritu”) significaría para SELWYN lo que pertenece al orden sobrenatural y espiritual; y el participio “vivificado”²²² haría referencia al

²¹⁹ SELWYN dedica apenas una página en el cuerpo principal de la obra al análisis de este elemento de la perícopa, mientras que dedica más de dos páginas a la expresión “espíritus encarcelados” (cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, p. 196-200). REICKE, en su estudio sobre 3,19, sólo hace una corta alusión a este problema, afirmando que el “espíritu” hace referencia a la existencia del Cristo resucitado (cf. B. REICKE, *The Disobedient...*, p.54). Sólo vuelve a la fórmula cuando intenta definir el valor de “ἐν ᾧ”, mostrando un interés secundario por el tema (cf. IBID. p. 103ss). Esto es una muestra de la escasa importancia que tiene en esta corriente la fórmula cristológica de 3,18, que por otra parte es el antecedente que da pie al verso 19 y a los versículos que le siguen.

²²⁰ Cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 196b. Los exegetas del siglo XIX ya leyeron de esta forma los dativos de 3,18. “Σαρκί und πνεύματι sind Dative der Beziehung, zur Bezeichnung der Sphäre dienend, worauf das generelle Prädicat eingeschränkt zu denken ist (Winer), oder deutlicher ausgedrückt: welche das θανατοῦσθαι und ζωοποιεῖσθαι in der Art näher bestimmen, daß die Beschaffenheit des Lebens, welches mit der Tödtung ein Ende nahm, und die Beschaffenheit des Lebens, welches mit der Lebendigmachung anhub, damit benant ist’ (Hofm.). Deutsch wörtlich ausgedrückt: getödtet in Beziehung auf Fleisch, lebendig gemacht in Beziehung auf Geist” (C. F. KEIL, *Commentar über die Briefe Petrus und Judas*, Leipzig 1883, p. 126).

²²¹ “He was the victim of a judicial murder” (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 196).

²²² SELWYN crítica a BENGEL, WAND y WINDISCH, que separan los elementos de esta última parte de la fórmula y leen “vivificado” como referencia a un estado en el que Cristo se encuentra entre la muerte y la resurrección (Cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 197). Aunque reconoce que en algún caso en el NT “vivificar” podría no significar lo mismo que la resurrección al tercer día, esta distinción, dice, no se da en el autor de 1 Pe.

conocido contraste entre el Cristo muerto y viviente (resucitado)²²³ que aparece en otros pasajes del NT.

SELWYN concluye haciendo suya la paráfrasis que ALFORD hace de 3,18:

“Su carne fue el sujeto, recipiente y vehículo de la muerte infligida: Su espíritu fue el sujeto, recipiente, vehículo de la vida restaurada... Él, el Dios-hombre Jesucristo, cuerpo y alma, cesó de vivir en la carne, comenzó a vivir en el espíritu; cesó de vivir carnalmente, vida mortal, comenzó a vivir una vida resucitada espiritual”²²⁴.

4. Dificultad de los términos de 3,19²²⁵

4.1. Nexo entre 3,18 y 3,19 (ἐν ᾧ)²²⁶

La interpretación del nexos que une los versículos 3,18 y 3,19 es de gran relevancia para comprender el sentido de 3,19. En la obra de SELWYN, el sentido del mismo viene determinado por la teología que este autor quiere leer en 3,19.

SELWYN considera 3,19 como un testigo del “descenso a los infiernos”, pero la interpretación que ofrece de la expresión del v. 18 “vivificado en el espíritu” le supone un obstáculo ya que ésta remite a la vida del resucitado²²⁷. Si el nexos ἐν ᾧ hiciera referencia a πνεύματι de la fórmula cristológica del v.18, que no puede separarse de la idea de la vivificación (resurrección), lo narrado en 3,19 tendría que situarse después de la resurrección²²⁸. Así nuestro autor afirma que el polémico nexos ἐν ᾧ, no es un relativo

²²³ SELWYN remite a Rom 14,9; 2 Cor 13,4; 1 Tim 3,16. (cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p.197a). Esta lectura, según apunta, es seguida por AGUSTÍN, EPIFANIO, OECUMENO, ESTIUS, BIGG, BENNET.

²²⁴ “His flesh was the subject, recipient, vehicle, of inflicted death: His spirit was the subject, recipient, vehicle, of restored life... He, the God-man Christ Jesus, body and soul, ceased to live in the flesh, began to live in the spirit; ceased to live a fleshly, mortal life, began to live a spiritual resurrection life” (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 197ab).

²²⁵ Quizá alguien pueda encontrar algo pobre este apartado de nuestro trabajo dedicado al análisis de los términos que ofrece SELWYN. Ciertamente lo es. Pero esto se verá superado por la exposición del análisis de estos términos en los otros autores que estudiaremos. Un análisis detallado y completo de estos términos puede encontrarse en cada una de las monografías dedicadas a 3,19, por ejemplo en REICKE, DALTON o VOGELS.

²²⁶ Para ver los posibles valores que han sido atribuidos a este nexos pueden consultarse las obras de: (B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p.103-115; H-J VOGELS, *Christi Abstieg...* p. 88-97, J. R. MICHAELS, *I Peter...*, p. 205s).

²²⁷ REICKE acusa a los que leen “espíritu” como antecedente de complicar el texto, pues conlleva relacionar el sentido de “espíritu” en el v.18 con el de los “espíritus encarcelados” en el v.19 (cf. B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 61).

²²⁸ Este es un problema que aparece en todos los autores que asocian 3,19 al *Descensus* y que leen en “vivificado en el espíritu” una referencia a la resurrección (cf. B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p.104ss y H-J, VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich ...*, p. 90). Este dato, cambiando con la

con antecedente en πνεύματι, tal y como había leído casi toda la tradición anterior (CIm Alej, Peshita²²⁹, Agustín,...)²³⁰, sino una relativo que remite a el verso 3,18 en su conjunto²³¹.

Aunque la razón para negar el relativo con antecedente concreto, esto es, πνεύματι, según nuestro parecer, tenga su origen en la teología²³², existen dos razones de carácter filológico-exegético que SELWYN aporta para separar ἐν ᾧ de πνεύματι²³³.

La primera razón que alega se convertirá en un argumento clásico²³⁴. Según este autor, en el NT no aparece ni una sola vez un dativo de referencia²³⁵ (resp. πνεύματι) haciendo de antecedente de un relativo²³⁶.

La segunda razón, apuntada por SELWYN²³⁷, esta basada en el uso que el autor de *Prima Petri* hace del nexa ἐν ᾧ²³⁸. El autor de la carta usa esta construcción en cuatro ocasiones. En ninguna de ellas parece ser un relativo con antecedente concreto, antes bien parece ser un relativo que remite de forma genérica a lo que precede. Según

interpretación de 3,19 como un descenso, puede llevar a errores dogmáticos. SELWYN lo hace patente, cuando cita el estudio de HUTHER, que interpreta “ἐν ᾧ” con antecedente en “espíritu”. Éste considera que “espíritu” hace referencia a la condición espiritual de la vida del Cristo resucitado y postula que el *Descensus* sucede después de la resurrección (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, p. 315, cf. J.E. HUTHER, *1. Brief des Petrus, den Brief des Judas und den 2. Brief des Petrus*, Göttingen⁴1877).

²²⁹ Cf. B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 34.

²³⁰ Fue la lectura más defendida entre los exegetas del siglo XIX y principios del XX, por ejemplo SCHELKLE, BULTMANN, ZERWICK, HOLTZMANN, SPITTA, KUSS, FRINGS, KNOPE, LECONTE, HAUCK (cf. W. MAAS, *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Einsiedeln 1979, p. 49).

²³¹ Oecumenos representa una excepción en la historia de la exégesis, pues interpreta este nexa como conjunción causal (cf. B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 112).

²³² CRANFIELD afirma claramente que la razón de buscar un sentido genérico a “ἐν ᾧ” es, situar lo relatado en 3,19 antes de la resurrección. Si este nexa hace referencia en conjunto a la pasión-muerte del Señor, “ἐν ᾧ” no fija el tiempo en el que sucede lo narrado en 3,19 (Cf. C.E.B. CRANFIELD, *The Interpretation of I Peter iii. 19 and iv. 6*, ExpTim 69 (1957-58) 370-371).

²³³ El mismo SELWYN reconoce que éste es el mayor obstáculo que tiene que superar. “Most serious of all is the grammatical difficulty involved in making ἐν ᾧ depend on the adverbial dative πνεύματι as its antecedent—a difficulty which is fully reflected in the laboured attempts to expound the phrase ἐν ᾧ on this basis” (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, p. 317).

²³⁴ Cf. Repetido por REICKE y también por BEST (B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 108; E. BEST, *First Peter: based on the revised standard version*, Grand Rapids, Mich. 1982, p. 140).

²³⁵ “In iii. 18 the datives σαρκί and πνεύματι are adverbial datives, and there is no example in N.T. of such a dative being the antecedent to a relative sentence” (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London⁹1974, p. 315). SELWYN llama también al dativo de referencia *dativo adverbial* (cf. IBID., 197).

²³⁶ Este argumento será criticado y rebatido por KELLY, DALTON y VOGELS y ELLIOTT. Este último incluso muestra su falsedad al citar algunos textos del NT donde esta afirmación no se cumple (p.j. Hch 2,8; Ef 2,2.3; 2 1 Pe 1,4; 3,1) (cf. J.H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 651-652). Por supuesto, este argumento no tiene ningún valor si los dativos de 3,18 (resp. σαρκί/ πνεύματι) no son dativos de relación, sino otro tipo de dativo, tal y como apunta ACHTEMEIER, que los identifica con dativos instrumentales (cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter...*, p. 252, especialmente nota 154).

²³⁷ Constituirá el argumento más fuerte en la posición de VOGELS, un defensor de esta lectura de ἐν ᾧ (H. J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich ...*, p. 92).

²³⁸ Cf. B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p.110ss.

SELWYN, en 3,19, ἐν ᾧ también remite al verso anterior considerado en su conjunto²³⁹, es decir, englobando la pasión, muerte y resurrección de Cristo²⁴⁰. Estos acontecimientos son el resumen de la obra salvífica de Cristo²⁴¹.

El nexos ἐν ᾧ remitiría, pues, a la obra genérica de la salvación, sin una referencia directa a la resurrección (resp. ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι), por lo que el verso 3,19 podría leerse en clave de *Descensus*, sin ningún problema.

La interpretación de las primeras dificultades de nuestros versos (resp.: fórmula cristológica y nexos) ha marcado el contexto en que SELWYN leerá las polémicas expresiones que aparecen en 3,19 y han hecho de este verso uno de los pasajes más oscuros de toda la Biblia.

“yendo predicó²⁴² a los espíritus en prisión”²⁴³.

4.2. Quiénes son los espíritus encarcelados (τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν)²⁴⁴

Como corresponde a los autores de la corriente que estamos estudiando, SELWYN interpreta que los “espíritus encarcelados” no hacen referencia a los hombres, ni vivos, ni muertos, sino a los ángeles perversos que fueron responsables del diluvio. Esta asociación, como ya hemos dicho en más de una ocasión, se funda en la similitud de ideas que estos autores encuentran entre nuestro pasaje y la tradición judía asociada a

²³⁹ Esta interpretación del nexos ἐν ᾧ será la que domine en toda la exégesis actual, habiendo contadas y relevantes excepciones que lean este nexos como un relativo con antecedente en “espíritu” (cf. J.N.D.KELLY, *A Commentary on The First Epistle of Saint Peter ...*, p. 152 y J.W. DALTON, *Christ's Proclamation...*, Roma 1965, p. 138-139).

²⁴⁰ A pie de página en el cuerpo principal de la obra resume: “...in which state or circumstance, i.e. of spirit quickened after physical death, or better and more broadly, “in which process”, in the course of which, referring to Christ's passion and resurrection generally” (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London 1974, p. 197). También ver lo dicho en el *Essay I* (cf. IBID., p. 315).

²⁴¹ “Whereas in ii. 22 ff. the subject is Christus Patiens, here it is Christus Victor. What Christ exemplified was not only the dying life, in which Christians must strive to follow Him, but the dying life triumphant on a cosmic scale ...” (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London 1974, p. 318).

²⁴² En el análisis de SELWYN, el verbo “ir” será un apoyo para la defensa de la asociación de 3,19 con el *Descensus*, mientras que el verbo “predicar” quedará en segundo plano.

²⁴³ Cf. J.N.D. KELLY, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, New York 1969, p. 153.

²⁴⁴ Antes de proceder al análisis de cada elemento de esta frase queremos llamar la atención sobre la gran diferencia que existe entre la atención que SELWYN dedica al análisis filológico de las palabras “espíritus encarcelados” y la que dedica a los verbos que determinan la acción de la frase: “ir” y “predicar”. A las primeras palabras les dedica un “amplio” comentario a pie de página en el cuerpo principal de la obra, a los dos verbos juntos no les dedica más de una columna. Sin embargo, como veremos más adelante, la teología de los verbos es la que marcará el *Excursus* que este autor dedica al problema de 3,19 y su relación con la teología del *Descensus*.

Gn 6 (resp. ángeles y misión de Henoch)²⁴⁵. Sin embargo, desde la filología, la identificación de estos espíritus no está carente de dificultad.

a. πνεύμασιν

La palabra πνεῦμα, ciertamente, es usada en algunos capítulos del libro de Henoch para referirse a los ángeles (p.ej. en los capítulos 15 y 69)²⁴⁶. Igualmente πνεῦμα es usado en el Nuevo Testamento para hacer referencia a seres sobrenaturales; como por ejemplo en Heb 1,14 y Apoc 1,4;3,1 o Lc 10,20. Pero, en el NT y en la tradición (cf. Henoch 22,3-4 y Heb 12,23)²⁴⁷, πνεῦμα también es utilizado como sinónimo de alma²⁴⁸.

Para superar la objeción que supone este doble uso del término πνεῦμα en la tradición judía y cristiana, los autores que identifican los πνεύματα de 1 Pe 3,19 con ángeles argumentan que πνεῦμα nunca fue usado en la tradición en sentido absoluto para referirse a las almas. SELWYN asume este dato²⁴⁹, pero pone de relieve que este argumento no sirve para negar que los “espíritus” en 3,19 sean las almas de los hombres²⁵⁰, dado que este sustantivo no aparece en 3,19 en “estricto” “estado absoluto”, pues está modificado por la expresión “en prisión”²⁵¹.

²⁴⁵ “... The belief may be an original thought of himself; but before we conclude that it is so, it is worth enquiring whether it had precursors in Jewish or Christian tradition, from which it might be derived either by inference or by interpretation. We have given reasons in the Notes for the belief that by “the spirits in prison“ St. Peter means primarily, if not solely, the fallen angels and their progeny whose doings and destiny loomed so largely in Jewish apocalyptic literature; and we will proceed at the outset on that assumption.” (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 322-323). En las páginas 198- 200, en el cuerpo principal de la obra, SELWYN hace una exposición detallada de las posibles interpretaciones de estas palabras. A favor de la lectura de los ángeles, aporta los siguientes testimonios: Henoch 14, 4-16, 1, 18, 69; el Libro de los Jubileos 10; Apoc Bar 61,12.13; Test Rub 5; Test Naph 3; del NT Heb 1,14, Apoc 1,4; 3,1.

²⁴⁶ BEST ofrece como testigos de este uso otros textos de la tradición judía donde los ángeles son llamados espíritus: Tb 6,6; 2 Mac 3,24; Jub 15,31; Test Dan 1,7; IQS 2,17 (E. BEST, *First Peter...*, p.142-143). Refiriéndose a ángeles perversos tenemos los siguientes textos: 1 Henoch 15,8ss; Jubil 10 y en el NT, en Mc 1,23; 26,27;3,11;5,2.8 (E. BEST, *First Peter...*, p. 143).

²⁴⁷ También en Lc 23,46.

²⁴⁸ Cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, p. 198.

²⁴⁹ Cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, p. 199. REICKE, sin embargo, apunta dos textos en 1 Henoch en los que “pneuma” es usado en sentido absoluto referido a los hombres. 98,3; 103,4 (cf. B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 243).

²⁵⁰ Tanto REICKE, como WINDISCH, ante la gran dificultad que existe para determinar si el término “pneuma” ha de asociarse con los ángeles o con los hombres, optan por simplificar y asumir que este término encierra ambas realidades. Testigo de este uso común (resp. ángeles y hombres) son Apoc Bar 61,13-15; Henoch 23,3.4.11ss. Es de resaltar el análisis de REICKE, en donde se exponen no sólo las dificultades que provienen del uso de este término en la tradición y en concreto en el libro de Henoch, sino también de la dificultad que plantea el contexto donde aparece esta palabra en nuestra carta, pues según este contexto parece más conveniente identificar los “espíritus encarcelados” de 3,19 con hombres que con ángeles (cf. B. REICKE, *The Disobedient Spirits...* p. 52ss). A favor de espíritus = almas, además, está el posible paralelismo entre 4,6, y 3,19, pues según algunos autores, los “muertos evangelizados” en

Esto exige no sólo analizar el término πνεύματα aisladamente, sino en el conjunto de la expresión en que aparece, es decir, analizar también el complemento que le acompaña: ἐν φυλακῇ²⁵².

b. ἐν φυλακῇ

SELWYN apunta que la idea de que los ángeles rebeldes (en general, y en particular los del diluvio) estaban encarcelados podía encontrarse en la tradición (1 Henoch X; XVIII,13-15; XXI; LXVII,4; Jubil X)²⁵³, a la que sin duda se alude en Jud 6.7 y 2 Pe 2,4²⁵⁴.

Sin embargo, la idea de un “encarcelamiento” puede asociarse también con los hombres muertos²⁵⁵, pues la tradición judía presenta el Sheol -donde están los hombres muertos- como una prisión (Bar LXI, 13-15; Flav. Jos. Ant XVIII,1,3)²⁵⁶. Igualmente podrían encontrarse testimonios de esta creencia en el NT. En 2 Pe 2,9²⁵⁷, por ejemplo, se dice que los falsos doctores del cristianismo se encuentran guardados en un lugar a la

4,6 se corresponden con los “espíritus predicados” de 3,19 (sobre el tema cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, p. 199).

²⁵¹ “Linguistically, however, when these illustrations are examined, they do not quite prove their case: in most of them “πνεύματα” is followed by a qualifying genitive, and wherever such a genitive is absent, “πνεύματα” connotes either persons now living on earth or the supernatural beings, or possibly (as in Heb. xii. 9) both. There is no trace of “pneumata” being used absolutely to connote “departed spirits”; and it is noteworthy that de Witt Burton (Galatians, I.C.C. p. 491) gives no other N.T. example besides I Pet.iii. 19 of “πνεύματα” connoting the spirits or men in Sheol, though “πνεῦμα” means a ‘ghost’ in Lk. xxiv. 37, 39, and possibly in Acts xxiii. 9. On the other hand, it is to be observed that “πνεύματα” is not used quite absolute here, but is qualified by “ἐν φυλακῇ”; and that point is of great importance for those who identify the “spirits in prison” of I Pet. iii. 19, in whole part, with the “dead” of iv,6” (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, p. 199).

²⁵² SELWYN incluye una parte del análisis de la palabra φυλακῇ en el apartado dedicado al estudio de la palabra πνεύματα. Esto muestra que es muy difícil desconectar la cuestión de quiénes son los espíritus y de la cuestión sobre el sentido de la “prisión”.

²⁵³ Cf. E. BEST, *First Peter...* p. 143; B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 67.

²⁵⁴ En este punto SELWYN no es demasiado concienzudo. REICKE, sin embargo, atiende más a la cuestión filológica y pone de manifiesto que en el libro de Henoch y en la tradición aparece la idea de una prisión de los ángeles, aunque la palabra que se usa para definirla no es la que aparece en 3,19 (B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 68ss); de hecho los dos textos del NT que tratan de la prisión de los ángeles del diluvio no usan “φυλακῇ”, sino “σειραῖς” (encadenados; cf. 2 Pe 2,4) o “δεσμοῖς”, términos que aparecen en el libro de Henoch. REICKE apunta que en el libro de Henoch la idea de la prisión abarca también a los hombres (B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 69).

²⁵⁵ WINDISCH, considera la expresión “espíritus encarcelados” como un todo, y considera que estos “espíritus encarcelados” pueden ser hombres o ángeles (cf. H. WINDISCH, *Die Katholischen Briefe*, Tübingen 1930, p. 71; también cf. B. REICKE, *The Disobedient...*, p. 69).

²⁵⁶ E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, p. 199b. VOGELS defenderá que la idea de una prisión de las almas se encuentra en las parábolas del NT (H-J VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich ...*, p. 115).

²⁵⁷ “es porque el Señor sabe librar de las pruebas a los piadosos y guardar (τηρεῖν) a los impíos para castigarles en el día del Juicio”. El verbo τηρεῖν puede ser en este contexto interpretado como “φυλακῇ” en cuanto que esta palabra significa también custodiar.

espera del castigo en el día del juicio²⁵⁸ (también cf. Apoc 1,18²⁵⁹). Luego los hombres (resp. muertos) pueden ser designados como “encarcelados”²⁶⁰.

SELWYN, sin embargo, niega que esta expresión en 1 Pe 3,19 sea un testigo del mundo de la “imagería” judía sobre el mundo de los muertos²⁶¹ y afirma que la expresión remite a los ángeles:

“Considerando el significado de τὰ πνεύματα en Lc. 10,20, Apoc. 1, 4; 3,1, y la alusión al destino de los ángeles caídos en Jud 5.6; 2 Pe 2.,4, yo no puedo dudar que la referencia primera sea a tal tipo de seres sobre naturales;...”²⁶²

Pero no zanja completamente la cuestión, pues vuelve a afirmar:

“pero la descripción de Enoch de la vivificación de los muertos como los ángeles caídos encadenados o en prisión hace posible que los primeros (los hombres) sean incluidos en el pensamiento de Pedro, si no en la frase misma”²⁶³

Hombres y ángeles pueden ser concernidos bajo esta expresión “genérica”²⁶⁴.

SELWYN se sitúa así, en cierta forma, en la línea de REICKE y WINDISCH que consideran

²⁵⁸ E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, p. 200.

²⁵⁹ “el que vive; estuve muerto, pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la Muerte y del Hades” (Apoc 1,18). Este pasaje describe el Hades, lugar de los muertos, como un lugar cerrado con llave del que Cristo libera.

²⁶⁰ REICKE, después de analizar los paralelismos con el libro de Enoch y su influencia en la literatura cristiana, acaba diciendo: “After all this we can say that there are several, some very strong, arguments for the hypothesis that the idea τὰ ἐν φυλακῇ πνεύμασιν in 1 Pet. iii. 19 is to a considerable extent dependent upon the idea of the fallen Angels especially such as they appear in the Book of Enoch, chs. vi—xxxvi.” (B. REICKE, *The Disobedient...*, p. 68). Pero igualmente añade que esto no descarta que también pueda referirse a las almas de los hombres (IBID, p.69: “The result we have thus come to regarding the Book of Enoch as a source of inspiration to τὰ ἐν φυλακῇ πνεύμασιν in iii. 19 does not exclude the possibility that it can at the same time refer to the souls of dead people pie. These are also mentioned in that part of the Book which we have been considering. They are similarly called πνεύματα and these dead are also said to be shut up in some kind of prison, ch xxii”). Los datos del libro de Enoch, pues, no son definitivos. De esta forma REICKE, junto con WINDISCH, resuelven el dilema de los “espíritus encarcelados” englobando a ángeles y hombres bajo este concepto. (B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 69: “Now we can preliminarily formulate as follows the answer to the question: »Who are the spirits in prison?» They are the transgressors from the time of the Flood, with no very great difference between Angels and people, but with greater stress on the motif complex connected with the Angels’ fall”).

²⁶¹ “The whole phrase, in fact, is unlike our author in its periphrastic style (resp. imagería judía), unless he drew it from familiar literary source” (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, p. 199b).

²⁶² E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, p. 199.

²⁶³ ... but Enoch’s descriptions of the wicked dead as well as the fallen angels being bound or in prison make it possible that the former also were included in St. Peter’s mind, if not in the phrase itself. (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, p. 199).

²⁶⁴ Cf. Conclusiones de B. REICKE, *The Disobedient...*, p. 69 y p. 90. Ambos autores reconocen que el término y el contexto no son definitivos, pero se decantan por identificar estos espíritus con los ángeles del diluvio, en razón de la similitud con el libro de Enoch y las tradiciones paralelas que se dejan notar en escritos neotestamentarios (Jud y 2 Pe). MICHAELS defiende también este doble sentido de la palabra espíritus (cf. J.R. MICHAELS, *1 Peter...*, p. 207).

que 3,19 trata de hombres y ángeles. Esto es una muestra más de que la asociación de 3,19 con los ángeles no está carente de problemas.

- Hades.

Asociado a la palabra “φυλακή” hay un problema decisivo en relación con nuestro estudio, que no puede resolverse directamente desde el término griego. Nos referimos a la localización de esta prisión; de ello dependerá que algunos estudiosos relacionen 3,19 con un *ascensus* y otros con un *descensus*. Concretar el lugar donde se halla la prisión resulta problemático porque el término “φυλακή” no hace referencia a ello.

SELWYN se plantea esta cuestión en la nota que dedica exclusivamente a la expresión “ἐν φυλακῇ”²⁶⁵.

En sintonía con la tradición de Henoch, pero en contraste con los autores más recientes, SELWYN mantiene que la situación de la prisión de los ángeles malvados es el mundo subterráneo²⁶⁶.

En esta nota, SELWYN no se plantea lo polémico de tal asociación y simplemente aporta testimonios de la tradición en los que claramente se identifica el lugar de la prisión con el Sheol. De esta tradición da cuenta 2 Pe 2,4, que sitúa estos ángeles en el Tártaro²⁶⁷.

Esta opción determina la interpretación que SELWYN hace de 3,19, y dedica su *Essay I* a defender la relación de nuestra perícopa con el *Descensus* y a sacar las consecuencias teológicas de esta asociación²⁶⁸. En este excursus, SELWYN presenta los problemas que brotan de la identificación del lugar de la prisión con los *inferos*.

4.3. Sentido de los verbos “ir” y “predicar”.

Los últimos elementos polémicos que SELWYN analiza en relación con el problema de la asociación de 3,18ss con el *Descensus* son los dos verbos que aparecen

²⁶⁵ E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ^o1974, p. 200.

²⁶⁶ SELWYN ofrece, como testimonios de que el Hades es considerado como una prisión, Apoc 18,2, 20,1-7 y 2 Pe 2,4. Éste parece ser el sitio donde están los ángeles encadenados a la espera del juicio según se presenta en: Apoc Bar 23, 4; Henoch 5 y 2 Henoch 42,2; y, en NT, en Mt 16,18 y Apoc 1,18 (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ^o1974, p.200).

²⁶⁷ E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ^o1974, p. 200. Es llamativa la cita de 2 Henoch 60,1, donde los ángeles son presentados como los guardianes de las puertas del Hades.

²⁶⁸ Esto justifica la elección de la obra de SELWYN para representar esta corriente.

en 3,19 y que describen la acción de Cristo asociada con su *Descensus*²⁶⁹: πορευθεῖς ἐκήρυξεν. Estos verbos son analizados de forma muy sucinta en las notas a pie de página que comentan la traducción del texto de *Prima Petri*.

a. πορευθεῖς

En el breve análisis que SELWYN hace del verbo πορευθεῖς rechaza la interpretación mística que Agustín hizo de éste. Agustín sostuvo que este verbo hacía referencia a un “ir místico” de Cristo a los pecadores del tiempo del diluvio a los que predicó a través de Noé²⁷⁰.

Dejando de lado esta interpretación, se constata que el verbo πορεύομαι en sí no indica ninguna dirección. Desde la filología sólo puede afirmarse que este verbo indica un movimiento.

Este verbo aparece en nuestra perícopa en dos ocasiones, en 3,19 y 3,22, y en ambas aparece en la misma forma: πορευθεῖς. El sentido de este verbo en 3,22 es claro, pues está acompañado de un complemento de dirección: εἰς οὐρανόν. Aquí significa sin duda “ascender”.

SELWYN, que identifica “φυλακή” con el Hades, considera que este verbo en 3,19 se refiere a un descenso²⁷¹. Será en su excursus donde dé razones de su elección y saque consecuencias de la misma.

b. ἐκήρυξεν

Respecto al verbo “κηρύσσειν”, SELWYN, como la mayoría de los exegetas, reconoce que por sí mismo no tiene sentido positivo, ni negativo. El verbo significa simplemente: anunciar, predicar, proclamar.

En el NT viene acompañado normalmente por un complemento que explicita el contenido del anuncio (Mc 1,4;14; Lc 10,2; Hch 8,5). Todos estos complementos hacen

²⁶⁹ SELWYN no presta demasiada atención a la expresión “desobedientes en otro tiempo” que aparece al comienzo del versículo 20 y se refiere a los “espíritus encarcelados”. ELLIOTT se servirá de la misma para defender la relación de 3,19 y Henoch.

²⁷⁰ E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, p. 200.

²⁷¹ REICKE, que también defiende la identificación de la prisión con el Hades, propone una nueva razón que brota del uso del verbo “ir”. En contraste con el uso de este verbo en el verso 3,22, en 3,19 aparece sin una especificación de dirección. Esto lleva a REICKE a afirmar que el verbo “ir” en 3,19 y 3,22 están haciendo referencias a dos movimientos o hechos distintos. Niega que 3,19 trate de una predicación durante la ascensión, pues el tiempo en aoristo de este participio lo prohíbe. Este tiempo no puede hacer referencia a una acción en proceso, es decir, a una predicación durante la ascensión. El aoristo obliga a traducir los verbos “ir” y “predicar” sincrónicamente, es decir, que Cristo fue a los espíritus y los predicó (cf. B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 65ss; cf. también E. BEST, *First Peter...*, p. 143).

referencia a la salvación. Así, en el NT, este verbo parece ser sinónimo de “evangelizar”²⁷². Sin embargo, según SELWYN, cuando este verbo va seguido de un dativo que hace la función de objeto indirecto²⁷³ rara vez adquiere este sentido²⁷⁴. En la nota a pie de página que dedica a explicar el sentido de este verbo no especifica qué significado tiene en nuestra perícopa; de ello da cuenta en el *Essay I*.

El escueto análisis semántico que SELWYN hace de estos dos verbos se justifica porque, para nuestro autor, el sentido de los mismos, tal y como veremos a continuación, viene marcado por la teología del pasaje²⁷⁵ y no por la filología²⁷⁶.

5. Teología de 3,19: Interpretación de SELWYN

La interpretación de nuestra perícopa hecha por SELWYN, y explicada en el “*Essay I*” de su libro, está condicionada por dos opciones que, como hemos visto, no se justifican sin más desde la filología. En primer lugar, por la opción de identificar los “espíritus” con los ángeles del diluvio que define la escuela que ahora estudiamos. En segundo lugar, por identificar la “prisión” de los ángeles con el Hades, opción que le lleva a asociar nuestro pasaje con la doctrina del *Descensus*. El *Essay I* del trabajo de SELWYN consiste, como venimos diciendo, en dar razones de esta última asociación y explicar la teología que, a su juicio, encierra 3,19 en relación con este acontecimiento cristológico del *Descensus*. Veamos cómo desarrolla SELWYN su explicación de 3,19s.

Comienza su defensa de la asociación 3,19 con el *Descensus*, aportando pruebas para una posible identificación de la “prisión” de los ángeles con el Hades. Como apoyo

²⁷² Cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 315.

²⁷³ Cf. ELLIOTT asocia este objeto indirecto, no al verbo “predicar”, sino al verbo “ir” (cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter...*, p. 651).

²⁷⁴ Cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 315.

²⁷⁵ Ambos verbos tienen un sentido tan genérico que pueden significar incluso cosas contrapuestas, tal y como muestran las interpretaciones que se han dado de ellos. ἐκήρυξεν se ha interpretado como salvación y también como condena. Προεθείς se ha interpretado, como descenso, pero también como ascenso.

²⁷⁶ Omitimos el estudio de la expresión “desobedientes en otro tiempo”, pues SELWYN no le presta mayor atención. En las notas del cuerpo principal de la obra, reconoce que ἀπειθήσασιν en la carta se refiere siempre a los hombres, pero alega que en el trasfondo está la idea de los ángeles “desobedientes” de Gn 6 (cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p.201). A este tema le dedica escasas 20 líneas. REICKE asocia esta palabra con la tipología de 3,20, y así parece separarla del problema de la identificación de los espíritus del v.19 (B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 137ss). Esta palabra, sin embargo, será fundamental para ELLIOTT, pues será una prueba más de la relación entre los ángeles del diluvio (según la tradición de Henoch) y los espíritus de 3,19 (J. H. ELLIOTT, *I Peter...*, p. 701-702). La idea de la desobediencia causará infinidad de problemas en aquellos que consideran los “espíritus” de 3,19 como las almas de los hombres, pues nunca en la tradición se dijo que Cristo descendiese a evangelizar a injustos, sino a justos. Sólo Agustín, en un alarde de confusión, considera que la salvación llega los condenados, pero desliga esta teoría de la predicación. Esto lo analizaremos más adelante en nuestro trabajo.

presenta los pasajes del NT en que puede leerse una cosmología en tres niveles -Flp 2,10²⁷⁷; Col 1,23²⁷⁸ y Apoc 5,13²⁷⁹ (cielo, tierra e infiernos)- que permite hablar de un lugar subterráneo en el cosmos.

SELWYN reconoce que en 1 Pe 3,19 no se usa el término Hades. Sin embargo, argumenta que debido a la doctrina sobre el *Descensus*, atribuida al apóstol Pedro en Hech 2,24, la prisión de los espíritus en 3,19 debería identificarse con el Hades²⁸⁰.

Esta asociación (ángeles-Hades) encuentra, sin embargo, una seria dificultad que motivará la segunda variante de esta corriente (resp. a asociar 3,19 con la Ascensión), esto es, que en el NT existe un texto donde los ángeles malvados son situados en los “cielos” (cf. τὰ ἐπουράνια (Ef 6,12))²⁸¹ y no en los infiernos²⁸². Contra este último texto, SELWYN argumenta que la visión de Pablo en este caso no es cosmológica, sino ontológica, y que presenta el lugar de los ángeles en claves de “origen ontológico” y no de “ubicación cosmológica”²⁸³. Esta consideración le permite seguir manteniendo que la prisión de los ángeles está en el mundo subterráneo y, por lo tanto, que nuestro pasaje está relacionado con un *Descensus ad inferos*.

Para iluminar el contenido teológico del acontecimiento narrado en 3,19 (resp. ir + Hades), SELWYN busca pasajes en el NT. Encuentra textos de marcado contenido cristológico (como 1 Pe 3,18s), que tratan de la extensión de la salvación de Cristo en claves “cosmológicas” a través de un doble movimiento “descenso-ascenso”²⁸⁴. Los

²⁷⁷ “Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos”.

²⁷⁸ “...con tal que permanezcáis sólidamente cimentados en la fe, firmes e inmovibles en la esperanza del Evangelio que oísteis, que ha sido proclamado a toda criatura bajo el cielo y del que yo, Pablo, he llegado a ser ministro”.

²⁷⁹ “Y toda criatura, del cielo, de la tierra, de debajo de la tierra y del mar, y todo lo que hay en ellos, oí que respondían: Al que está sentado en el trono y al Cordero, alabanza, honor, gloria y potencia por los siglos de los siglos”.

²⁸⁰ Cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 318-319. Hay que objetar que en este pasaje no se habla del Hades como lugar de ángeles, sino como lugar de los muertos.

²⁸¹ Esta visión paulina de los espíritus habitando los cielos y la repetición del verbo “ir” en los versos 3,19 y 3,22 (donde hace referencia a la ascensión) han hecho que muchos autores asocien nuestro pasaje, no al descenso, sino a la ascensión.

²⁸² SELWYN resuelve el conflicto apuntando que no hay que entender literalmente las fórmulas neotestamentarias: “I mention these points (resp. Ef) because the phrase “Christ’s descent into Hades” is a convenient one to use ; but the facts just mentioned shew how careful we must be not to impute to the Apostles a literalness which their flexible terminology indicates that they did not have.” (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 319). Si sólo es una forma figurativa de hablar, ¿por qué se molesta en presentar textos de la SE que dividen el cosmos en tres niveles? Aquí se pone de manifiesto la dificultad de asociar los “espíritus encarcelados” con los ángeles malignos y con el *Descensus*.

²⁸³ Considera que esta última concepción aparece sólo en el judaísmo tardío por influencia de la filosofía griega.

²⁸⁴ Recordamos que el tema de la universalidad de la salvación es el cuadro en el que SELWYN enmarca nuestra perícopa. Esta salvación universal es la que explica los versos que siguen que presentan las implicaciones morales-escatológicas de la misma.

textos aportados son: Rom 10,6-8²⁸⁵ y Ef 4,8-10²⁸⁶ en los que aparecen los verbos καταβαίνω/ ἀνάγω. Nuestro autor deduce que 3,19 y 3,22 tratan de lo mismo que estos textos²⁸⁷: de la extensión de la salvación por infiernos y cielos. Afirma que, si en 3,19-22 se quitase la mención de Noé y de la salvación por el bautismo, aparecería con claridad el paralelismo de ideas entre estos textos del NT y el de *Prima Petri*. Con las siguientes palabras resume su interpretación de 3,19.22:

“Cristo fue muerto en la carne, pero vivificado en el espíritu y así *fue* al mundo subterráneo, y resucitando, de nuevo, *fue* al cielo, donde está a la derecha de Dios. La misma fe es expresada por los dos apóstoles (Pedro²⁸⁸ y Pablo²⁸⁹), aunque con diferente lenguaje y con distinto contexto. El *Descensus* y la *Ascensión* aparecen como los dos pilares, de hecho, en los que se apoya la fe de la universalidad de la obra redentora de Cristo”²⁹⁰.

Apoyado en estos textos del NT, SELWYN afirma que el verbo πορευθεῖς no tiene el mismo sentido en los versos 3,19 y 3,22. En 3,19, el verbo πορευθεῖς, según SELWYN -en contra de lo que opina la mayoría de los autores contemporáneos²⁹¹- haría referencia al *Descensus*²⁹² mientras que en 3,22 a la ascensión.

Para SELWYN, el verbo πορευθεῖς determina el sentido del verso 3,19²⁹³. A esta prioridad concedida al verbo “ir”, sin embargo, puede objetársele que éste aparece en forma impersonal, y que el verbo principal de la frase es ἐκήρυξεν (“anunciar”) (en forma personal). Sobre este verbo recae todo el peso de lo dicho en 3,19 y, de hecho, es

²⁸⁵ “⁶ Mas la justicia que viene de la fe dice así: No digas en tu corazón ¿quién subirá al cielo?, es decir: para hacer bajar a Cristo;⁷ o bien: ¿quién bajará al abismo?, es decir: para hacer subir a Cristo de entre los muertos.⁸ Entonces, ¿qué dice? Cerca de ti está la palabra: en tu boca y en tu corazón, es decir, la palabra de la fe que nosotros proclamamos”.

²⁸⁶ “⁸ Por eso dice: Subiendo a la altura, llevó cautivos y dio dones a los hombres.⁹ ¿Qué quiere decir «subió» sino que también bajó a las regiones inferiores de la tierra? ¹⁰ Este que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos, para llenarlo todo”.

²⁸⁷ Puede objetarse que los verbos usados en los textos citados (Rom 10,6ss y Ef 4,8-10) son distintos a los citados en 1 Pe 3,19 y 3,22 (“πορεύμαι”). Estos verbos tienen un sentido bien claro (descender y ascender: καταβαίνω/ ἀνάγω).

La teoría de SELWYN, sin embargo, puede encontrar apoyo en el uso del verbo “abeo” en el texto de AH V,31,1-2 de san Ireneo que versa sobre el *Descensus* y que es interpretado en dos sentidos: ascender, descender. Además, hay que considerar, como apuntamos más arriba, que en 3,19 y 3,22 se hace distinto uso del verbo (πορεύμαι): en 3,19 es usado sin complemento, de modo absoluto, y en 3,22 con un complemento que indica dirección (cf. E. BEST, *First Peter...*, p. 142; B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 65).

²⁸⁸ Cf. 1 Pe 3,19.22.

²⁸⁹ Se refiere a los dos textos citados: Rom 10,6-8; Ef 4,8-10.

²⁹⁰ Cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 322.

²⁹¹ Cf. KELLY, DALTON, BROX, ACHEMEIER, ELLIOTT, y muchos otros interpretan 3,19 en claves de Ascensión.

²⁹² En paralelismo con 3,22, donde aparece el verbo “ir” haciendo referencia a un movimiento espacial (resp. Ascensión), el verbo “ir” en 3,19 describe, según SELWYN, también un movimiento real: el *Descensus*.

²⁹³ Haría referencia a la extensión de la salvación por el cosmos.

el que hace de éste versículo un pasaje único en todo el NT. Con su forma de argumentar, SELWYN invierte el peso gramatical de los verbos que aparecen en 3,19 y de esta forma altera su sentido profundo. De hecho, es llamativo que en su paráfrasis del pasaje, ofrecida más arriba, elimina por completo el verbo principal y más definitorio de 3,19: ἐκήρυξεν, anunciar.

Esta inversión de prioridades en la gramática (resp. verbo “ir” sobre el verbo “anunciar”) se explica, a nuestro entender, porque SELWYN quiere defender la idea de que la doctrina más primitiva asociada al *Descensus* es la que brota del verbo “ir” y no del verbo “predicar”²⁹⁴. Quiere separar nuestra perícopa de la primitiva fe de la Iglesia que trataba de una **predicación** de Cristo a los **hombres** en el Hades. Según SELWYN, ésta no sería una doctrina neotestamentaria. Argumenta que no puede encontrarse ningún texto del NT que trate de una predicación de Cristo durante el *Descensus*, mientras que aporta textos neotestamentarios que son testigos de un “ir” a los infiernos, donde se trata de la extensión de la salvación por todo el cosmos²⁹⁵, que sería el contenido más original de nuestro dogma.

Ciertamente SELWYN tiene razón en que el NT no posee una doctrina sobre una predicación de Cristo en el Hades, pero esto no exime de tener que buscar el sentido que tiene “κηρυσσείν” en 3,19, que, como hemos dicho, es el verbo principal de la frase. Por esto mismo, SELWYN intenta seguir iluminando nuestro verso con nuevos pasajes del NT. Para ello, busca textos en la tradición que relacionen la “extensión de la **salvación** del Cristo por el cosmos” (resp. “ir”) y la victoria sobre unos “ángeles malvados” (resp. “espíritus encarcelados”), pues éste es el contexto en el que sitúa la cristología de 3,18ss (resp. *Christus Victor*²⁹⁶).

²⁹⁴ Contra esto, KLUMBIES afirma: “Das Interesse richtet sich einzig auf das Faktum des verkündigenden Tuns Christ bei den πνεύματα” (P. G. KLUMBIES, *Die Verkündigung unter den Geistern*, ZNW, 92 (2001) 210).

²⁹⁵ Hay que considerar que las citas del NT que usa SELWYN para afirmar esto no contienen el verbo “ir” (cf. Rom 10,6-8 y Ef 4,8-10).

²⁹⁶ Cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 318. La victoria sobre poderes malvados no está implícita en el verbo “ir”, ni en la teología relacionada con *descensus-ascensus* en Rm y Ef; tampoco se encuentra claramente en los textos que cita para presentar la división tripartita del cosmos: cielos tierra y abismos. Algunos autores introducen esta idea en nuestro pasaje por la asociación de 1 Pe 3,19 con 1 Pe 3,22. En este último versículo leen el sometimiento de los ángeles, potestades y poderes como un sometimiento de los ángeles malvados. En los autores que relacionan nuestro pasaje con la ascensión, la asociación de 3,19 con la idea de la victoria sobre los ángeles malvados está claramente justificada, pues leen en 3,19 un texto paralelo a 3,22. Pero SELWYN, al no identificar 3,19 con una ascensión, desconecta lo dicho en 3,19 y 3,22, y la idea de la victoria sobre los poderes malignos aparece en 3,19 de forma casi inexplicable. Buscará apoyo en la tradición del *Descensus ad inferos*, en textos que traten de la victoria sobre los poderes malignos.

Por lo que se refiere a textos judíos que relacionen la misión del Mesías y la victoria sobre poderes malignos, reconoce que la idea de una victoria del Mesías sobre los ángeles malvados no fue frecuente en la teología judía; sólo aparece en la escatología, cuando se identifica al Mesías con el juez de estos ángeles (cf. Henoch 90,20-2)²⁹⁷.

En el NT, sin embargo, la idea de la victoria del Mesías sobre los poderes del mal está bien atestiguada, por ejemplo, en los exorcismos que anuncian que el Reino ya ha llegado²⁹⁸.

En el ámbito de la escatología (muerte-descenso-ascensión), que ahora nos interesa, esta idea aparece en Col 2,15, donde se cita implícitamente la derrota de los ángeles malvados.

“¹² Sepultados con él en el bautismo, con él también habéis resucitado por la fe en la acción de Dios, que resucitó de entre los muertos. ¹³ Y a vosotros, que estabais muertos en vuestros delitos y en vuestra carne incircuncisa, os vivificó juntamente con él y nos perdonó todos nuestros delitos. ¹⁴ Canceló la nota de cargo que había contra nosotros, la de las prescripciones con sus cláusulas desfavorables, y la suprimió clavándola en la cruz. ¹⁵ **Y, una vez despojados los Principados y las Potestades, los exhibió públicamente, incorporándolos a su cortejo triunfal.**” (Col 2,12-15)

SELWYN, siguiendo a LIGHTFOOT, considera que este pasaje usa una imagen tomada del mundo militar para expresar la victoria sobre los poderes del mal. En la antigüedad, tras una victoria se hacía una marcha triunfal y a ella se incorporaban los derrotados como símbolo de su derrota. Esta misma imagen aparece en Col 2,15 asociada a la victoria en la cruz.

El texto de Colosenses, según SELWYN, pudo formar parte de una catequesis bautismal, contexto en el que también es citada la derrota de los ángeles en 1 Pe 3,18ss. De Col 2,15 y de 1 Pe 3,19 deduce que la victoria sobre los poderes malignos sería un tema tradicional en las catequesis bautismales²⁹⁹.

²⁹⁷ Cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 323.

²⁹⁸ SELWYN cita Mt 22,22-28; Mat 12,29; Lc 10,17-18; Mat 8,28 (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p.323).

²⁹⁹ La forma en que relaciona SELWYN este texto con nuestro versículo (3,19) no es del todo válida, pues en 1 Pe no son citados los ángeles (sólo unos espíritus), ni en Col es citada una predicación. Este último no trata sobre una predicación, ni un descenso, sino sobre un ascenso y una victoria. Este pasaje podría ser relacionado con 1 Pe 3,22 pero no con nuestro versículo de 1 Pe 3,19. El contexto bautismal no prueba la relación entre ambos textos e ideas.

El segundo texto que SELWYN usa para aclarar el sentido de nuestro pasaje es el de Ef 6,10ss, donde se cita la confrontación, que tiene lugar entre los cristianos con los espíritus del mal³⁰⁰:

“¹⁰ Por lo demás, fortaleceos en el Señor y en la fuerza de su poder. ¹¹ Revestíos de las armas de Dios para poder resistir a las acechanzas del Diablo. ¹² Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los Principados, contra las Potestades, contra los Dominadores de este mundo tenebroso, contra los Espíritus del Mal que están en las alturas.” (Ef 6,10-12).

Hay que notar que estos dos pasajes a los que alude SELWYN son testigos de los nombres de los ángeles que aparecen en 3,22 (Col 2,15: Principados y Potestades; Ef 6,10ss: Potestades, Dominaciones). Las contactos con 3,22 no acaban aquí, pues estos pasajes, además, hacen referencia a la ascensión y no al Descensus. Ambos pasajes son pues sólo testigos de una derrota o victoria de los poderes malignos en el contexto de Ascensión, no del *Descensus*.

El texto más relevante que SELWYN ofrece es 1 Tim 3,16, uno de los dos pasajes del NT que más parecido tiene con 1 Pe 3,18s en lo que respecta a la cristología carne-espíritu³⁰¹. Por esto mismo, es el pasaje al que más atención presta SELWYN y del que se servirá para aclarar finalmente el sentido del verbo “predicar”³⁰².

SELWYN ofrece una tabla en la que muestra los paralelismos entre ambos textos:

1 Tim 3,16	1 Pe 3,18-22
ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί,	3,18 θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ (4,6 ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους)
ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι,	3,18 ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι· (4,6 σαρκὶ Ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι)
ὥσθη ἀγγέλως,	3,19 ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, 3,22 ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.
ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ,	3,21 ὃ καὶ ὑμᾶς νῦν σώζει βάπτισμα ἰ... συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν,
ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.	3,22 ὃς ἐστὶν ἐν δεξιᾷ [τοῦ] θεοῦ πορευθεὶς εἰς οὐρανόν

³⁰⁰ Los textos de Col y Ef serán utilizados por los autores que asocian nuestro pasaje a la ascensión, pues en ellos se sitúa la victoria sobre los poderes del mal durante la ascensión. Esto viene a ser una molestia para SELWYN, que sitúa la victoria sobre los ángeles en el Hades y no en los cielos.

³⁰¹ Otros autores recurren al texto de Mt 26, 41 para aclarar el par carne/espíritu (cf. K.H. SCHEKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1961, p. 103).

³⁰² Creemos que implícitamente ya ha fijado el sentido del verbo, puesto que ha buscado textos que tratan de una victoria.

Según nuestro parecer, SELWYN reorganiza 3,18-22 para forzar alguno de estos paralelismos. Esto se hace patente en el tercer enunciado de 1 Tim 3,16 ὡφθη ἀγγέλους, en el que pone en relación los “ángeles” (1 Tim 3,16) con los “espíritus” (de 3,19) y “poderes, dominaciones, ángeles” (de 3,22); “manifestado” (1 Tim 3,16) con “predicar” (en 3,19) y “someter” (en 3,22)³⁰³.

Desde esta identificación de ideas, SELWYN deduce que el verbo “predicar” vendría a expresar lo mismo que el verbo “ὡφθη” en 1 Timoteo. El contenido de la predicación en 3,19 sería la automanifestación de Cristo³⁰⁴.

SELWYN aclara cómo pudo suceder la transformación de la idea de “revelarse” (cf. 1 Tim 3,16: ὡφθη) en la idea de “predicar” (cf. 1 Pe 3,19) con ayuda de la tradición de Henoch.

El autor de *Prima Petri*, según SELWYN, habría recogido del libro de Henoch la idea de una “predicación” a unos ángeles desobedientes³⁰⁵. En la antigua fórmula “visto por los ángeles”, que aparece en 1 Timoteo, san Pedro habría sustituido “ver” por “predicar” y así adaptó, inspirado en el libro de Henoch, la doctrina del NT (resp. 1 Tim y los ángeles) al contexto bautismal de 1 Pe. Una manifestación pasiva (ὡφθη), se transformó en una manifestación activa (predicación). La idea de fondo no varía: la victoria sobre las potencias del mal. Esta idea simplemente fue adaptada a un contexto donde la aceptación de la palabra es clave para la salvación (resp. escucha y acogida de la palabra (predicación))³⁰⁶.

Con esto, SELWYN sitúa y aclara magistralmente nuestro pasaje en el contexto de la carta (Persecución/creyentes- predicación/amenaza- bautismo³⁰⁷). En 1 Pe 3,19ss, el autor de la carta no estaría enseñando algo nuevo o desconocido, sino que estaría empleando la conocida doctrina sobre la victoria de los ángeles malignos de una forma nueva. Éste habría adaptado esta doctrina a un contexto bautismal. A través del libro de Henoch se descubre que la obediencia a la “predicación” es la clave de la salvación³⁰⁸. Un enunciado cristológico sería usado para dar ánimos a los oyentes. Los bautizados

³⁰³ E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, p. 325-326.

³⁰⁴ Si se fuese coherente con la comparación entre 1 Tim y 1 Pe, tendríamos que identificar también el sentido del verbo “someter” de 1 Pe 3,22 con “manifestar” de 1 Tim 3,16.

³⁰⁵ Sobre las creencias judías relacionadas con el descenso a los infiernos cf. J. KROLL, *Gott und die Hölle...* p. 316ss. También cf. K. GSCHWIND, *Die Niederfahrt Christ...*, p. 146ss.

³⁰⁶ E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, p. 326.

³⁰⁷ La relación de este pasaje con el bautismo es lo que inspira y constituye el centro del trabajo de REICKE, que también defiende la asociación 1 Pe 3,19-*Descensus*.

³⁰⁸ Esto pone de manifiesto lo relevante que es la reaparición del libro de Henoch en la historia de la exégesis. Sin este libro, difícilmente se hubiese asociado este pasaje a una predicación a ángeles desobedientes.

(los que escuchan) participarán de la victoria de Cristo; ellos acabarán venciendo el mal que les oprime³⁰⁹.

Esta comparación tan clarificadora entre 1 Tim y 1 Pe, sin embargo, plantea serios problemas para los que asocian 3,19 a un *Descensus*. En 1 Tim lo referido por el verbo ὄφθη parece que hay que situarlo en el contexto de la ascensión, pues este verbo aparece después de los verbos que acompañan al binomio “carne-espíritu” que, según muchos autores, remiten a la muerte y resurrección (ἐφανερώθη - ἐδικαιώθη). Si se es coherente y se quiere mantener el paralelismo con 1 Pe 3,19, también habría que situar la “predicación” después de la resurrección, durante la ascensión, pues en 3,19 el verbo κηρύσσειν también aparece después de los verbos que acompañan al binomio “carne-espíritu”, que muchos autores han asociado a la muerte-resurrección (cf. 1 Pe 3,18: θανατωθείς - ζωοποιηθείς)³¹⁰.

SELWYN no se resigna a prescindir de la asociación 1 Pe 3,19 con el *Descensus*³¹¹ y recurre a lo enseñado sobre la doble aparición de “ir” en 3,19 y 3,22, para defender su posición. La doble aparición del verbo πουρηθείς, según SELWYN, remite a la *anabasis* y *katabasis* de los textos paulinos de Rom 10,6-8 o Ef 4,8-10 que

³⁰⁹ REICKE considera que lo sucedido a los ángeles y hombres desobedientes del tiempo de Noé es puesto como ejemplo de lo que sucederá en el Juicio Final. Según el libro de Henoch, en el Juicio Final los ángeles desobedientes serán arrojados al abismo de fuego (B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 72).

³¹⁰ Por ejemplo, GSCHWIND, argumenta desde la SE la relación de nuestro texto con la ascensión (cf. 1 Tim 3,16 y 1 Pe 3,22). ELLIOTT no aprovecha este texto para defender su posición, prefiere recurrir a la tradición de Henoch. BIEDER, por su parte, usa este texto para negar la relación de 1 Pe con el *Descensus* e incluso apunta que nuestro dogma tendría que ser suprimido o reinterpretado a favor de la doctrina de 1 Tim, es decir, de la ascensión: “Hier ist nun der Ort, noch kurz auf 1. Tim. 3, 16 zu sprechen zu kommen. Der Christushymnus dieses Verses besteht aus sechs Zeilen, von denen immer je zwei zusammengenommen werden müssen. Die erste und die zweite Zeile sprechen von der Fleischwerdung und von der Auferstehung Jesu Christi. Die dritte und die vierte Zeile reden von der kerygmatischen Proklamation des in der ersten und zweiten Zeile Ausgesagten im Bereich der Mächte und Gewalten (durch den Christus selber) und im irdischen Bereich (durch die Kirche des Christus). In der fünften und in der sechsten Zeile wird (in chiastischer Wortstellung!) von den Folgen des Kerygmas hier und dort gesprochen: das Kerygma findet Glauben in der Welt, und der siegreiche Prediger wird aufgenommen in die Herrlichkeit. So erscheint Christus den Engeln, die mit den πνεύμασιν von 1. Petr. 3, 19 identisch sind, um dann in die Herrlichkeit aufgenommen zu werden. Die Erscheinung vor den Engeln ist damit auch nach dieser Stelle der Introitus der Thronbesteigung des Christus. Mit der Predigt Christi an die Toten. Wenn wir also auch die Formel «herniedergefahren ins Totenreich» oder «hinuntergefahren zur Hölle» im Apostolikum nicht mehr zu halten vermögen, so wäre doch die Frage zu überlegen, ob nicht ein ὄφθη ἀγγέλοις als Bekenntnisformel aufgenommen werden könnte. Diese Formel hätte den Vorzug, dass sie biblisch direkt belegt ist. Die übermenschlichen Bereiche der Mächte und Gewalten wären dann nicht nur explizit genannt, sondern mit dem Christusereignis selber konfrontiert. Wie dem auch sei, wir glauben in der vorliegenden Untersuchung gezeigt zu haben, dass die Kirche Jesu Christi nicht dazu da ist, sich auf abwegige Spekulationen über den Descensus ad inferos einzulassen, sondern, der Sorge um die Lebenden und um die Toten ledig, vielmehr dazu gerufen ist, den Völkern den zu verkündigen, der sich selber als Herrn der Mächte in deren eigenen Bereichen ausgerufen hat und der als kommender Leidenskönig hoch vom Himmel her inmitten seiner Gemeinde thront.” (W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu...*, p. 208-209).

³¹¹ E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, p. 326.

ya relacionó con nuestro pasaje y que trataban de la extensión de la salvación por el cosmos³¹².

Aclara que los versículos 3,19 y 3,22 tratarían de dos acontecimientos distintos, de una doble victoria sobre los poderes del mal, primero en los infiernos, luego en los cielos. La primera narrada en 1 Pe 3,19, la segunda en 1 Pe 3,22³¹³.

Antes de valorar la interpretación de 3,19 propuesta por SELWYN, es necesario analizar tres temas que han influido en la interpretación de nuestro versículo. Primero, explicar cómo SELWYN interpreta el verso 22, pues este verso jugará un papel central en la interpretación que analizaremos en el capítulo siguiente, que relaciona 3,19 con la predicación a los ángeles durante la ascensión. Segundo, presentar cómo interpreta el versículo 4,6 que ha servido para que algunos estudiosos defiendan que los *espíritus encarcelados* son las almas de los muertos, y no los ángeles. Tercero, presentar qué apoyos encuentra SELWYN en la tradición para defender su interpretación de 3,19 (resp. victoria sobre los ángeles malvados en el Hades).

6. Relación de 3,19 con 3,22 (un nuevo acto de la salvación)

“habiendo ido al cielo, está a la diestra de Dios, y le están sometidos los Ángeles, las Dominaciones y las Potestades.” (1 Pe 3,22)

-Diferencia entre 3,19 y 3,22.

Dos son los temas controvertidos que surgen del análisis del versículo 1 Pe 3,22 y que afectan a la interpretación de 1 Pe 3,19. Primero, determinar a qué a clase de “realidades espirituales” se refiere el texto, si ángeles obedientes o desobedientes. Segundo, precisar qué tipo de acción describe el verbo “someter”.

Responder a la primera cuestión no es sencillo, pues, como pone de manifiesto SELWYN, la tríada “ángeles, poderes, potestades” sólo vuelve a aparecer en la literatura extrabíblica, en Asc. Isaías 1,3³¹⁴.

³¹² Cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London 1974, p. 326. Al haber negado la relación de “predicar” con la primitiva doctrina de la evangelización de los justos en el Hades, SELWYN pierde todo apoyo en la tradición cristiana para defender la relación “anunciar”- “descender”. Sólo, aunque no lo diga explícitamente, la fidelidad a lo narrado en Henoch le lleva a defender de forma tan desesperada dicha relación y lo que también le lleva a reinterpretarla.

³¹³ E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London 1974, p. 326; también IBID., p. 206 y. B. REICKE, *The Disobedient Spirit...*, p. 65.

³¹⁴ En el libro de Henoch 60,10 aparece una frase donde se citan los tres nombres: “todos los ángeles del poder y todos los ángeles de principado” (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London

¹ Llegado el año XXVI del reino de Ezequías rey de Judea: convocó a Manases su hijo, porque era su único hijo, ² y lo convocó delante de Isaías, hijo de Amós profeta, y delante de Yosab hijo de Isaías, para transmitirle la palabra de la verdad, que a él mismo había visto, ³ y los juicios de este mundo, y los tormentos de la Gehena, que es el lugar de la pena de este mundo, y de sus ángeles y de sus potestades y poderes (Asc. Is. 1,1-3).

En ningún pasaje del NT vuelven a aparecer los tres términos juntos; sin embargo aparecen de dos en dos en repetidas ocasiones³¹⁵. SELWYN hace un elenco de estos pasajes, comenzado por los textos en los que estas palabras hacen referencia a “ángeles” de una forma genérica, neutra (ni buenos, ni malos)³¹⁶, para acabar por aquellos que claramente son asociados a los ángeles perversos. Concluye:

“la referencia más natural en la frase de san Pedro apunta a los poderes sobrenaturales malvados”³¹⁷.

Una vez identificados estos ángeles analiza el sentido del verbo “someter”.

SELWYN afirma que este verbo no puede relacionarse con ángeles buenos como sostienen otros autores³¹⁸. Según SELWYN, el “sometimiento” hace referencia a los ángeles malvados y a la victoria de Cristo sobre el mal. En este sentido es usado el verbo “someter” en 1 Cor 15,24-28.

SELWYN, sin embargo, tal como dijimos, no identifica plenamente lo dicho en 3,22 con lo afirmado en 3,19. Sostiene, en contra de lo que opinan casi todos los autores modernos, que estos versos no describen un hecho único, la victoria en la Ascensión, sino que versan sobre dos hechos distintos, esto es, la victoria sobre los ángeles, primero en el Hades (en el *descensus*: 1 Pe 3,19), luego en la ascensión (en el *ascensus*: 1 Pe

⁹1974, p. 208). En Tes. Lev II no aparecen juntos en una frase, pero aparecen en versos consecutivos. Estos no hacen referencia a los espíritus malvados encerrados en el segundo cielo, sino a los ángeles que no abandonaron a Dios y que habitaban en los cielos superiores.

³¹⁵ 1 Cor 15,24; Rom 8,38; Phil 2,10; Col 1,16; Col 2,15; Col 2,10; Ef 1,21; Ef 3,10; Ef 4,12.

³¹⁶ A. R LEANEY, *I Peter and the Passover: An Interepretation*, NTSt 10 (1963-4) 249.

³¹⁷ E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 208.

³¹⁸ VOGELS es contrario a leer en estos seres ángeles malvados (cf. H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich* ..., p. 139ss; “Schon Heb 1,4 heißt es, daß Christus um so viel „besser” geworden sei als die Engel (...) als er auch einen besseren Namen ererbt habe. Das schließt das Gutsein der Engel ein. Nach 2,8, wo das Stichwort ὑποτάσσειν aus Ps 8,7 ausgelegt wird, ist Christus alles unterworfen, also auch die Engel. Von ihnen heißt es aber 2,9, daß Christus „kurze Zeit unter die Engel erniedrigt” war (wohl kaum unter die bösen!), und zwar durch das „Todesleiden”, „jetzt aber sehen wir ihm alles unterworfen... und ihn mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt”. Ist das nicht genau das Thema von 1 Petr 3,18-22: kurze Erniedrigung unter die Engel in der Passion, aber Erhöhung über alle Engelmächte durch die Himmelfahrt und das Thronen zur Rechten des Vaters?” (IBID, p. 140)). La literatura judía no identifica sin más estos ángeles con poderes malignos. De ello da muestra el Test. Lev 2,3ss. El mismo Ireneo presupone que sólo algunos de estos ángeles fueron desobedientes (Ep.85). Se ha de deducir de esto que en todas las categorías angélicas hubo rebeldes, y que, por tanto, estos nombres en sí no remiten sin más a obedientes o desobedientes.

3,22). Esto haría referencia al universalismo de la salvación (resp. cielos, tierra, infiernos).

Nosotros nos preguntamos si esta interpretación es posible. ¿Están desconectados los poderes malvados que habitan en el Hades y los que habitan en el cielo?³¹⁹

La lectura de SELWYN ha sido considerada por muchos como inaceptable y, por ello, muchos autores contemporáneos han optado por identificar el contenido de ambos versículos (3,19 y 3,22) y han asociado 3,19 con la Ascensión³²⁰.

7. Prima Petri 4,5-6

Otro verso que tiene gran relevancia para la exégesis de 1 Pe 3,19 es 1 Pe 4,6, que ha sido utilizado para identificar los espíritus de 3,19 con los muertos y no con los ángeles y, por tanto, para negar la lectura de SELWYN, de ahí la necesidad de conocer cómo lo interpreta nuestro autor.

<p>⁵ Darán cuenta a quien está pronto para juzgar a vivos y muertos. ⁶ Por eso hasta a los muertos se ha anunciado la Buena Nueva, para que, condenados en carne según los hombres, vivan en espíritu según Dios.</p>	<p>⁵ οἱ ἀποδώσουσιν λόγον τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς. ⁶ εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι.</p>
--	---

Hay que reconocer que no son pocos los paralelismos que vinculan los versículos 3,18-19 y 4,5-6. En primer lugar, se menciona una predicación (en 3,19, “ἐκήρυξεν”; en 4,6, “εὐηγγελίσθη”) y unos destinatarios (en 3,19, “πνεύμασιν”; 4,6, “νεκροῖς”). En segundo lugar, en 4,6 se describe el estado de los muertos (κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι) con la misma pareja de sustantivos que describe el estado de Cristo (¿tras su muerte?) en 3,18 (θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι).

³¹⁹ Y si es así, ¿cómo podría considerarse como un ejemplo de la derrota del mal en el bautismo (cf. 1 Pe 3,20s) la victoria sobre los poderes del Hades (cf. 1 Pe 3,19), si todavía quedan por someter los ángeles en el cielo (cf. 3,22)? El bautismo, ¿no tendría que ser citado tras la doble derrota?

Este doble triunfo podría tener pleno sentido. La victoria sobre la muerte y el mal ha comenzado, pero no se ha consumado. El *Descensus* haría referencia a esta derrota que supone una salvación en arras (bautismo). El sometimiento haría referencia a la derrota definitiva del mal, que no se consumará hasta el final de los tiempos. Esta aclaración es un tanto forzada, pues el sometimiento parece haber tenido ya lugar, dado que el verbo aparece en aoristo.

³²⁰ Recordemos, además, que los textos que ofreció para clarificar el sentido del verso 3,19 (Col 2,15, Ef 6,10 y 1 Tim 3,16) parecen situar la victoria sobre los ángeles en los cielos o en la ascensión.

SELWYN rebate el aparente paralelismo de estos versículos desde el análisis del término “muertos” (cf. 4,6: νεκροῖς). Descartando las posibles interpretaciones metafóricas de “νεκροῖς” (resp. pecadores)³²¹, presenta los cuatro posibles sentidos que esta palabra puede tener en 4,6. Los muertos pueden ser:

- Todos los muertos en general.
- Los muertos del tiempo del diluvio.
- Los mártires cristianos.
- Los cristianos en general que ya habían muerto.

La elección de una de estas posibilidades viene determinada por la teología.

Como la mayoría de los exegetas actuales, SELWYN relaciona este pasaje con 1 Tes 4,13-18³²².

“¹³ Hermanos, no queremos que estéis en la ignorancia **respecto de los muertos, para que no os entristezcáis como los demás, que no tienen esperanza.** ¹⁴ Porque si creemos que Jesús murió y que resucitó, de la misma manera Dios llevará consigo a **quienes murieron en Jesús.** ¹⁵ Os decimos eso como Palabra del Señor: Nosotros, los que vivamos, los que quedemos hasta la Venida del Señor no nos adelantaremos a los que murieron. ¹⁶ El Señor mismo, a la orden dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo, y **los que murieron en Cristo resucitarán** en primer lugar. ¹⁷ Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes, junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor. ¹⁸ **Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras.**”

De aquí SELWYN deduce que 1 Pe 4,6 trata de la preocupación por los cristianos que ya han muerto y que no han visto recompensado su sufrimiento.

En 1 Pe, esta preocupación adquiere matices especiales, pues se ve agudizada por el problema de la persecución, por el ostracismo social que sufren los cristianos, por la burla de aquellos que no creen en una retribución tras la muerte. La respuesta de 1 Pe es clara. *Los que critican* tendrán que dar cuenta ante Cristo (cf. 1 Pe 4,5). SELWYN lee en este contexto 1 Pe 4,6. Aquellos que escucharon el evangelio y murieron, “*aunque a los ojos humanos, como dicen los paganos, fueron juzgados en la carne (κριθῶσι μὲν*

³²¹ Agustín leyó este término de forma metafórica haciendo referencia a los pecadores. Hay quien ha querido leer en estos muertos a los ángeles (cf. H. WINDISCH, *Die Katholischen Briefe...*, p. 71). La mayoría de los estudiosos considera esto imposible, pues este término no puede englobar a seres inmortales. Además, según apuntan SELWYN y la mayoría de los autores, el enunciado de 4,5 (Cristo juez de vivos y muertos) no hace muy factible esta interpretación. No hay ninguna prueba en la tradición por la que se pueda pensar que “muertos” pueda englobar a los demonios (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 337).

³²² “As time passed, however, the question arose, as we know from I Thessalonians, how those Christian stood who had already predeceased Christ’s return; and persecution, such as that alluded to in that Epistle as well as in I Peter, made it more urgent ” (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 337).

κατὰ ἀνθρώπους σαρκί), a los ojos de Dios, ellos viven en el espíritu (ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι)³²³”.

Explica que “evangelizar” en 4,6 hace referencia a la predicación realizada por cristianos y no a una predicación de Cristo³²⁴. Los muertos de 4,6 son los cristianos que durante su vida escucharon la predicación en la Iglesia y murieron antes de la fecha en la que se escribe la carta³²⁵. Esto no tiene nada que ver, por tanto, con el anuncio de victoria sobre los ángeles malvados en el *Descensus* (de lo que trata 3,19)³²⁶.

Según SELWYN, ninguno de los dos textos (3,19 y 4,6) trata sobre la evangelización de los muertos en el Hades.

8. Doctrina del *Descensus* en los Padres: Victoria en el Hades

La interpretación de SELWYN parece solucionar los problemas del texto, y arrojar luz sobre el mismo. SELWYN intenta confirmar y dar mayor verosimilitud a su lectura de 3,19 a través de la tradición. Ya presentó como testigos de la teología que lee en 3,19 los pasajes del NT que tratan de la división en tres niveles del cosmos y los que tratan del descenso-ascenso, además de los versículos de Col 2,5, Ef 6,10 y 1 Tim 3,16 que tratan de la victoria sobre los poderes malignos. Como vimos, la relación entre todos estos textos y 1 Pe, en último término, sólo se dejaba establecer desde la doctrina

³²³ “First, the contrast σαρκί... πνεύματι recalls the simil contrast in iii. 18, and indicates that the experience of Christ is reproduced in those who believe in Him; and secondly, the verse takes up the allusion in iii. 19 to Christ’s preaching to “the spirits in prison“, in that the scope and triumph of the work of redemption there set forth are illustrated on this more limited, but not less important, field of the immediate expectations of the Church in persecution” (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London 1974, p. 338-339). La idea de Cristo juez de vivos y muertos, explica SELWYN, es adaptada a las necesidades de los cristianos de la carta. En 4,1-6 se manifiesta en relación con las exigencias morales de la vida cristiana y la escatología. De esta forma, la sección entera (3,18-4,6) queda enmarcada por la idea de las dos vías, la de la carne o la del espíritu, que acaban respectivamente en la condena o en la salvación. La cláusula “μὲν... δὲ” en 4,6 supone una transformación de los criterios de juicios según los hombres y según Dios (κατὰ ἀνθρώπους - κατὰ θεόν). Estas ideas, como acabamos de decir, tienen un fuerte componente escatológico, tal y como muestra el contexto. El desarrollo de ideas de nuestra perícopa no llega a su fin en 4,6 sino que se prolongan en 4,7-19. SELWYN aclara que, en relación con los temores y esperanzas de sus lectores, el autor de Prima Petri sigue considerando en estos versos las consecuencias de esta doble vía en la vida del hombre, que supone justificación o condena ante Dios.

³²⁴ Otros autores de esta corriente interpretaron que el agente evangelizador fue Cristo, y que, por tanto, 4,6 también describe una actividad de Cristo.

³²⁵ Esto se puede observar mejor en el trabajo de J.W. DALTON, *Christ’s Proclamation...* 1p. 277.

³²⁶ Hay que poner de relieve que, según la explicación que SELWYN hace de estos dos verbos, el contenido del anuncio en ambos versículos es el mismo. En 3,19 “anunciar”, según SELWYN, se refiere a una auto-manifestación-activa de Cristo que predica (en contraste con ὄφθῃ en 1 Tim 3,16). En 4,6, el objeto evangelizado o, lo que es lo mismo, el contenido de lo evangelizado, dice SELWYN, es igualmente Cristo. Según esto, nosotros consideramos que los verbos podrían ser identificados en su interpretación, pues da lo mismo decir que Cristo fue evangelizado o que Cristo se anuncia.

contenida en el Libro de Henoch, pues éste es el único documento que une las ideas características y singulares de 1 Pe 3,19: la “predicación” y la condena (¿victoria?) de los poderes malignos (resp. espíritus encarcelados); de ahí que hasta el “redescubrimiento” de este libro nadie había apuntado tal solución³²⁷.

Cabe preguntarse si esta relación es válida, o si todo es una mera construcción de la exégesis actual que, embriagada con las posibles relaciones de textos bíblicos con relatos extrabíblicos³²⁸, ha visto paralelismos donde no los hay.

Como apuntamos, sólo hay una vía para demostrar que esta relación entre 1 Pe y Henoch no es una construcción actual, (una loable elaboración de los exegetas modernos), sino que realmente es la doctrina sobre el *Descensus* que conoció la primera Iglesia. Esta demostración pasa por descubrir en los Padres de la Iglesia y en los antiguos escritos cristianos una teología semejante a la que resulta de la interpretación de 1 Pe 3,19 que ofrece SELWYN³²⁹.

SELWYN distingue dos diferentes vías de interpretación del descenso a los infiernos en la primitiva Iglesia:

- una que trata de la **victoria** sobre los poderes satánicos (como 1 Pe) y,
- y otra que trata sobre la **liberación** de los justos del Hades³³⁰.

Como testigos de la **primera vía**, SELWYN cita los libros “apócrifos”: *la Ascensión de Isaías*³³¹, *las Odas de Salomón* y *el Evangelio de Nicodemo*. Dentro de la ortodoxia, cita la obra de Melitón de Sardes “περὶ Πάσχα”. En estos libros aparecen expresiones que remiten a la doctrina que SELWYN lee en 1 Pe.

Entre estos testimonios, SELWYN resalta *las Odas de Salomón*. Estas son de especial importancia porque posiblemente sean himnos bautismales que asocian el *Descensus* con la liberación del alma del pecado³³², es decir, que fueron usadas en un contexto muy similar a 1 Pe 3,19 (cf. 3,20-21: trata del bautismo cristiano).

³²⁷ De hecho creemos que estas ideas sacadas del libro de Henoch son las que llevaron a SELWYN a relacionar estos textos del NT con 1 Pe 3,19.

³²⁸ Hay que recordar que la primera interpretación que se hizo de este texto relacionó nuestro pasaje con el *Descensus*, pero no con la predicación a los ángeles del diluvio, lo relacionó con los muertos, es decir, con los hombres: Clem Alej Strm VI,45.

³²⁹ Cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 339.

³³⁰ Toma por axioma que la doctrina de la liberación de los justos no estuvo relacionada con una predicación en el Hades.

³³¹ Por ejemplo, en la Asc. Is puede leerse: “cuando él robo al ángel de la muerte” (Asc Is 9,16; cf 10,14); “y los ángeles del firmamento le vieron y le sirvieron” (Asc Is 11,3).

³³² SCHMIDT y GSCHWIND consideran de especial importancia las Odas como testigo de la primitiva doctrina del *Descensus* (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu ...*, p. 561-569; K. GSCHWIND, *Die Niederfahrt Christ....*, p. 228-233.).

Sin embargo, hay que decir, en contra de estas asociaciones, que ninguno de los testigos aportados por SELWYN tratan de una predicación.

Sólo en el *Evangelio de Nicodemo (Hechos de Pilato 5. (11).10)* y en el Homilía de Melitón (17, 13-17; cf.11,9-10) podría intentar asociarse la victoria sobre los poderes del mal con una predicación: En el Ev. Nic, expresado en forma de coloquio con la muerte y el Hades, en la obra de Melitón, a través de una “proclamación” hecha por Cristo³³³:

“ἐγώ, Φησίν, ο Χριστός, ἐγὼ ὁ καταλύσας τὸν θάνατον καὶ θριαμβεύσας τὸν ἐζθρὸν καὶ Καταπατήσας τὸν ἄδην καὶ δῆσας τὸν ἰσζυρὸν καὶ ...³³⁴”.

En ambos casos no se trata de una predicación directa de Cristo a los ángeles malvados, y mucho menos una predicación relacionada con los ángeles del diluvio. Estos pasajes, además, tratan más bien de la victoria sobre la muerte y su Señor, el Diablo.

No nos detendremos más en la valoración de estos testimonios, pues esto será el objeto de la crítica que haremos a esta corriente de interpretación al final de este capítulo.

Respecto a la **segunda vía** de interpretación del *Descensus* en la primitiva Iglesia, aquella que presenta el *Descensus* como la liberación de los justos del AT, SELWYN la califica como la tradición estándar de los autores eclesiásticos del siglo II³³⁵. Para estos escritores, Cristo descendió a los infiernos para liberar a los patriarcas y profetas. SELWYN cita a Justino, Ireneo, Tertuliano e Ignacio de Antioquía. Esta idea (transformada) se encontraba también en herejes como Marción y era conocida por paganos como Celso. Incluso, también, se hallaba en aquellos textos que contenían la doctrina de la victoria sobre los poderes malignos, como es el caso de las *Odas de Salomón* 42, 11ss, de las que SELWYN cita el siguiente pasaje:

³³³ KROLL, apunta que ya en el judaísmo se produjo una personificación de la muerte y de su Señor. No considera la relación directa con Satán o los ángeles que provocan el mal. (cf. primer capítulo y el capítulo dedicado a los judíos).

³³⁴ περὶ Πάσχα n.102ss (*Méliton de Sardes. Sur la Pâque* (ed. y trad. O. PERLER, SC 123; Paris 1966, p. 122.124; También *Die Passa-Homilie des Bischofs Meliton von Sardes*, (ed. B. LOHSE, Leiden 1958, p. 35 y, *Melito of Sardis. On Pascha and Fragments*, (ed. Trad. S. G. HALL, Oxford 1979, p. 56.58).

³³⁵ E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 341.

“Y reuní a los vivientes entre sus muertos, y les hablé con labios vivos, para no apagar mi palabra. Y corrieron hacia mí los que estaban muertos y gritaron y dijeron: “Ten misericordia de nosotros” (42, 14-15)³³⁶.

“Esta liberación y restauración de la vida de los santos de los antiguos tiempos, dice SELWYN, hecha durante el descenso de Cristo a los infiernos, que es una marca distintiva de la literatura del siglo II, presenta paralelismos notables con los “verba Christi” en Mt 8,2 y Lc 13,28.29 (cf. Ign. Flp 9,1); según LOOFS comparables a las ideas de Heb 11,39 y 12,22,s”³³⁷. El Reino de Dios no sólo pertenece a los que escucharon a Cristo en la tierra, sino también a los que le esperaron, pero no vieron sus días³³⁸.

SELWYN distingue dos periodos en esta tradición sobre la liberación de los justos. En su opinión, la tradición más antigua versaba sobre la “resurrección” o “liberación” de los justos. Los primeros autores en abordar el tema de la salvación de los justos en el Hades no conocieron una doctrina sobre una predicación de Cristo en dicho lugar (cf. Ign y Hermas)³³⁹. Según SELWYN, esta idea debió aparecer en la Iglesia a partir de mediados del siglo segundo (150 d.C.)³⁴⁰ y fue ganando popularidad y dramatismo³⁴¹ con el correr de los años (p.j. Evang de Pedro)³⁴².

Desde esta distinción y aclaración de la antigüedad de las ideas en la doctrina sobre el *Descensus*, SELWYN niega que 1 Pe 3,19 (resp. predicación) tenga algo que ver

³³⁶ Este texto de las *Odas* podría considerarse un testimonio de la relación: *Descensus*-Predicación-salvación-justos. SELWYN no repara en este dato.

³³⁷ E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 342-343.

³³⁸ Clemente de Alejandría amplía el grupo de los salvados a los sabios y justos paganos.

³³⁹ Para restar importancia a esta tradición, la sitúa en la segunda mitad del s. II y así la separa de la primerísima doctrina del *Descensus* que se encuentra en el NT. Este autor afirma que la relación entre esta doctrina y la predicación de Cristo es de aparición tardía. Según SELWYN, y en contra de lo que creen la mayoría de los estudiosos de hoy día, el Pastor de Hermas desconocía una tal tradición, pues este autor sostiene que no fue Cristo el que liberó a los justos del Hades, sino los apóstoles (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 342).

³⁴⁰ E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 343. Contra esta opinión se puede alegar lo que dice KROLL, el gran conocedor del tema en la tradición. Este afirma que, aunque el tema de la liberación de los justos del AT estuvo relacionado con el „Kampfmotiv“, su contexto más propio no fue este, sino el del „Predigtmotiv“: “...die Eroberung des Totenreiches, die Besiegung der bösen Macht, die im Totenreich haust, sich aber hier, was in den seltensten Fällen noch erkennbar ist, von dem Herrn der Unterwelt deutlich abhebt, und schließlich die friedvolle Erlösung der alttestamentlichen Gerechten, jenes Motiv, das meist mit dem Predigtmotiv zusammengeht, frühzeitig aber auch schon mit dem Kampfmotiv zusammengewachsen ist.” (J. KROLL, *Gott und die Hölle...*, p. 95).

³⁴¹ Ver J. KROLL, *Gott und die Hölle...*, p. 59. Este cambio se deja sentir ya en los Hechos de Tomás y en las *Odas* de Salomón. Más claramente en *Pistis Sofia* y *Ascensión de Isaías*

³⁴² Hemos aludido a este intento de separar la doctrina del *Descensus* del tema de la predicación en la obra de SELWYN cuando hemos estudiado los verbos “ir” y “predicar”. Según hemos dicho, poner el verbo subordinado por encima del principal no nos parece lícito. Tampoco estamos de acuerdo con la afirmación de que la tradición de una predicación de Cristo en el Hades fue tardía. El Presbítero de Ireneo y el apócrifo del PsJer, así como el apócrifo de *la Voz en el Hades*, que cita Clemente Alenjandría, apuntan a que esta doctrina se remonta a principios del siglo II, si no antes. Así se explica que a mediados y finales del s. II tal doctrina fuese conocida en toda la cristiandad y que se interpretase 1 Pe 3,19 en esta clave. Esto lo veremos con más detalle en las Partes II y IV de nuestro trabajo.

con la salvación de los justos del AT en el Hades³⁴³. La primera teología sobre el *Descensus* no conoció una predicación de Cristo. Esta idea es fruto de desarrollos tardíos, por lo que 1 Pe no puede versar sobre la salvación de los hombres.

SELWYN concluye su valoración de la tradición sobre el *Descensus* con las siguientes palabras:

“Aunque la idea de Cristo predicando a las almas de los difuntos santos del Antiguo Testamento aparezca en la segunda mitad del siglo segundo, ninguno de los dos pasajes petrinus que hemos discutido fue aducido nunca en apoyo de esto. Esto es igualmente verdad para las otras concepciones del “descenso a los infiernos” que aparecen en el siglo II, el efecto del descenso de nuestro Señor al Hades después de su crucifixión en orden a triunfar sobre los espíritus del mal que moraban allí; pero esta objeción pierde mucho de su peso, cuando apuntamos otros pasajes del NT, particularmente en las epístolas de Pablo (por no hablar de las profecías del AT), que se prestaban más fácilmente al argumento. El verdadero eco en los primeros siglos de la enseñanza de san Pedro en 3,18ss se encuentra menos en los escritos de los teólogos que en los himnos bautismales y liturgias de la Iglesia post-apostólica; y ahí el vínculo petrino entre el bautismo y el descenso de nuestro Señor es inconfundible”³⁴⁴.

9. Breve valoración de la interpretación de SELWYN

SELWYN intenta basar su interpretación de 1 Pe 3,19 en el NT³⁴⁵ y, al contrario que ELLIOTT, no recurre demasiado a EtHen. Sin embargo, la relación entre 1 Pe 3,19 y los textos del NT, que escoge para iluminar su interpretación, no se establece con facilidad. Por añadidura, resulta verdaderamente llamativo que por establecer esta relación se deje de lado la idea más característica de 3,19, la predicación. Lo mismo sucede cuando se intenta buscar apoyos en la *tradición* para defender la relación entre 3,19 y la victoria sobre los ángeles malvados en el Hades. La idea de la predicación, sin

³⁴³ Casi todos los autores ponen de manifiesto que la tradición de la predicación de los justos en el Hades se desarrolló en sus primeros testigos (resp. Hermas, Justino e Ireneo) independiente de 1 Pe. Esto hace pensar que efectivamente este pasaje no trata sobre una predicación en el Hades (cf. N. BROX, *Der erste Petrusbrief...*, p. 187)

³⁴⁴ Though the idea of Christ preaching to the souls of the departed saints of the Old Dispensation occurs in the second half of the second century, neither of the two Petrine passages we are discussing was ever adduced in support of it. That is equally true of the other conception of the “harrowing of hell “ which obtained in the second century, to the effect that our Lord descended into Hades after his crucifixion in order to triumph over the spirits of evil which abode there ; but this objection loses much of its weight, when we reflect that there were other passages in N.T., notably in St. Paul’s Epistles (not to speak of O.T. prophecies), which lent themselves more readily to the argument. The true echo in the early centuries of St. Peter’s teaching in iii. 18 ff. is to be found less in the writings of theologians than in the baptismal hymns and liturgies of the post-Apostolic Church; and there the Petrine link between baptism and our Lord’s *Descensus* is unmistakable (E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 354).

³⁴⁵ Esta fue una de las razones por las que escogimos este trabajo frente al trabajo de REICKE. El estudio de SELWYN sirve para valorar también la posible fundamentación de identificación “espíritus” = “ángeles” de 1 Pe 3,19 a través del NT.

embargo, fue fundamental en la historia de la exégesis para establecer la relación entre 3,19 y el Libro de Henoch, y fijar desde ahí el sentido del término “espíritus” abriéndose el camino para esta nueva exégesis.

Sostenemos que si no se encuentran testigos en la tradición de una predicación de Cristo dirigida a los ángeles malvados en los infiernos, se debería admitir que la teoría de SELWYN y de los autores que lo siguen sólo es una construcción actual que la Iglesia primitiva nunca conoció. Si ésta hubiese sido la doctrina que Pedro enseñó -en base a la doctrina del Libro de Henoch- y que los lectores de la carta con tan pocas pistas pudieron reconocer, sería muy extraño que nadie, absolutamente nadie, hubiese desarrollado la doctrina de la victoria de los ángeles malvados sobre la base de este texto petrino o sobre el mismo libro de Henoch y que nunca apareciese el tema de la predicación en relación con esta doctrina.

Creemos que los pasajes que SELWYN aporta son una muestra clara de que la relación entre esta victoria y una predicación de Cristo dirigida a los poderes malignos no se dio en la tradición³⁴⁶.

Consideramos, igualmente, como no correcta la datación tardía que hace SELWYN de la tradición sobre el *Descensus* que trata de una *predicación- salvación de los justos*. Además, si 1 Pe 3,19 hubiese tratado de una predicación a los ángeles en el Hades, difícilmente la extendidísima tradición de *predicación-salvación de los justos* en el Hades habría ignorado este dato. Pero todo esto lo veremos con detalle al final de esta parte de nuestro trabajo, cuando hagamos una valoración conjunta de las dos variantes de esta corriente (reps. *Descensus* y Ascensión). Pasemos ahora a estudiar la segunda variante de esta corriente que une nuestro texto a la Ascensión. Veamos si tiene más visos de credibilidad.

³⁴⁶ SELWYN intenta aún una nueva vía. Buscar esta tradición en el NT y recurre al texto de Jn 5, para defender su lectura. El análisis de este texto es interesante, pero como ocurre con 1 Pe, nadie lo usó en la antigüedad como testigo de la doctrina que SELWYN quiere leer en ambos pasajes (Cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London⁹1974, p. 346-353).

Capítulo IV. Predicación de Cristo a los ángeles responsables del diluvio durante la Ascensión. ELLIOTT

Como ya hemos apuntado, nos serviremos del trabajo de ELLIOTT para presentar la variante que relaciona el libro de Henoch y 1 Pe 3,19 y lee en éste último un enunciado sobre la teología de la ascensión.

Al igual que hicimos con el trabajo de SELWYN, dedicaremos en primer lugar nuestra atención a mostrar cómo ELLIOTT sitúa el pasaje en el conjunto de la carta y cómo interpreta los diferentes elementos de los versículos implicados, para presentar en segundo lugar su propuesta de solución a las dificultades de 1 Pe 3,18d-3,20a.

1. Origen de la perícopa y su contexto en la carta

El pasaje de 3,18-22, según ELLIOTT, no sólo sirve para fundamentar el verso 17, que invita a perseverar en el bien y a no hacer el mal (en paralelo con 2,21ss), sino que es usado también para fundamentar los versos 13-16³⁴⁷ en los que se encuentra implícita una amenaza contra los que desprecian a los cristianos. Por tanto, los versos de 1 Pe 3,18ss contienen una exhortación, pero también una amenaza³⁴⁸.

Esta indicación sobre el lugar que ocupa 1 Pe 3,18-22 en la carta no aclara completamente la interpretación de ELLIOTT, puesto que para él, tan decisivo como el contexto próximo en la carta, es el origen o formación de la perícopa³⁴⁹.

³⁴⁷ La dificultad de interpretación de nuestra perícopa se manifiesta también, como ya apuntamos en el primer capítulo de nuestro estudio, en la forma en la que los estudiosos la insertan en su contexto próximo. Así, REICKE relaciona 3,18ss con 3,14-15 para poder leer la perícopa de forma positiva, es decir, viendo en ella el anuncio de salvación. Justifica esto diciendo que 3,16 contiene un mensaje de esperanza para los paganos (B. REICKE, *The Disobedient Spirits...* p. 130ss; también cf. H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich ...*, p. 86). ACHTEMEIER considera que 3,18ss aclara los versículos 3,13-17 y que el sentido del pasaje es anunciar la victoria sobre el mal (P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter...*, p. 243.246). GSCHWIND, ya había apuntado esta misma interpretación pero vinculando directamente 3,18 con 3,17. Este consideró que el enunciado del verso 17 (*“Pues más vale padecer por obrar el bien, si esa es la voluntad de Dios, que por obrar el mal.”*) remitía a dos realidades teológicas concretas: al premio de los justos y al castigo de los injustos. Estas dos realidades son ilustradas en 3,18ss, a través del relato del diluvio. Por una parte, se presenta el castigo de los ángeles malvados, y por otra, la salvación de los justos (cf. K. GSCHWIND, *Die Niederfahrt Christ...*, p. 101-111. cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 661). ELLIOTT y GSCHWIND coinciden en este punto, y asocian un doble fin: condena-salvación. (Sobre la conexión de nuestra perícopa con los versículos 3,13-17 cf. J.W. DALTON, *Christ's Proclamation...*, p. 103ss).

³⁴⁸ “This declaration of condemnation by Enoch is a consistent theme of the Flood tradition in both its Israelite and Christian (Jude 6; 2 Pet 2:3-4) elaborations, where it served as a warning for present human behavior.” (J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 660).

³⁴⁹ “The syntactical ambiguity evident here may well be the result of the merger of thoughts deriving from different traditions, with vv 18 and 22 reflecting Christian kerygmatic tradition and vv 19-21 expanding on elements of an Israelite Flood tradition to be discussed below. An earlier passage, 2:5, illustrates a

Según ELLIOTT, nuestro pasaje se compuso insertando una exhortación bautismal (cf. versos 19-21) en un kerygma cristológico primitivo (3,18.21.22). La catequesis bautismal fue construida a partir de una tradición midráshica judía³⁵⁰ sobre el relato del diluvio en Gn 6ss³⁵¹. EL kerygma cristológico versaba sobre la resurrección-ascensión-exaltación³⁵².

Estos dos datos marcan la interpretación. La cristología de 3,18.22 remite, sobre todo, a la ascensión-exaltación; la parte parenética (3,19-21) remite a la condena de los ángeles (narrada en el libro de Henoch) y a la salvación de los justos del tiempo de Noe que se actualiza en el bautismo.

2. Respuesta a los problemas de 1 Pe 3,18. Cristología de la fórmula: “θανατωθεῖς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεῖς δὲ πνεύματι”

El primer enunciado conflictivo de nuestra perícopa, que juega un papel esencial en la interpretación de la misma en relación con el tema que nos interesa, es, como ya hemos visto, la fórmula cristológica con la que acaba el verso 3,18: “θανατωθεῖς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεῖς δὲ πνεύματι”³⁵³.

ELLIOTT constata que esta fórmula no vuelve a aparecer en el NT, pero sostiene que la cristología que encierra es una constante en el mismo. La fórmula “muerto en la carne, vivificado en el espíritu” contendría el kerygma cristiano que proclama la muerte y resurrección de Cristo³⁵⁴. Se constata que ELLIOTT, desde los presupuestos aludidos

similar syntactical uncertainty resulting from a combination of tradition and authorial comment”. (J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 652-653). No sabemos si ciertamente la ambigüedad del pasaje puede servir para fundamentar la posición de ELLIOTT, o si los autores actuales se sirven de la ambigüedad (o la refuerzan) para sostener sus teorías.

³⁵⁰ En el testigo por excelencia de esta tradición judía sería el libro de Henoch.

³⁵¹ ELLIOTT resalta la diferencia estilística que existe entre los v. 18.22 y los v. 19-21. Menciona las diferentes teorías que buscan el origen de 18.22 en un himno o credo cristológico, pero no se aventura a defender ninguna de ellas. ELLIOTT cree más bien que nuestro pasaje es una composición de fórmulas tradicionales (no himnos o credos ya existentes) (cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 652-653; el problema con más detalle en J.W. DALTON, *Christ's Proclamation...*, Roma 1965, p. 87ss).

³⁵² Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 638. ACHTEMEIER habla de una cristología de tres etapas: muerte-resurrección-ascensión. (cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter...*, p. 241).

³⁵³ Considera que los participios θανατωθεῖς y ζωοποιηθεῖς remiten a la frase final *para conducirnos a Dios*, que los precede. Estos participios en *aoristo* sitúan en el pasado los hechos a los que se refieren (muerte-vivificación) y estos hechos, por situarse en el pasado, se constituyen en la razón o fundamento de lo expresado en la frase final a la que remiten: *para conducirnos a Dios*. Cristo nos condujo a Dios al ser *muerto en la carne, pero vivificado en el espíritu*.

³⁵⁴ Pone como ejemplo de este kerygma cristológico 1 Cor 15,3s: “³Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; ⁴que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras”. También los pasajes de Rom 8,34; 2 Cor 5,15; 1 Tes 4,14;...(cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 644). ELLIOTT ofrece muchos otros textos donde esta idea de

(antes de haber analizado los elementos que componen la fórmula), sitúa la fórmula en el marco teológico de la muerte-resurrección. Sólo en un segundo momento pasa a dar razones o justificar esta interpretación, y esto, desde el análisis de los términos concretos.

El primer elemento de la fórmula que analiza son las partículas griegas “μὲν...δέ”. Recuerda que el autor de 1 Pe usa en repetidas ocasiones estas partículas (cf. 1,20; 2,4; 4,6) y sostiene que sirven para contraponer ideas. En 1 Pe 2,4, por ejemplo, resaltan el distinto trato que recibe Cristo por parte de Dios y por parte de los hombres:

“Acercándoos a él, piedra viva, desechada por los hombres (ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν), pero elegida, preciosa ante Dios (παρὰ δὲ θεῶ)”.

La contraposición entre el mundo de Dios y el de los hombres sería la idea que estaría tras la fórmula que ahora estudiamos en 3,18³⁵⁵.

En la expresión “muerto en la carne”, el verbo θανατωθεὶς³⁵⁶ haría referencia a una muerte intencional³⁵⁷ en la que Cristo es el sujeto pasivo: “*puesto en la muerte*”³⁵⁸. El sustantivo σαρκί sería un *dativo de relación* que calificaría a “muerto”, y remitiría al estado de **existencia física** de Cristo³⁵⁹. La primera parte de la fórmula –“muerto en la carne”- significaría, pues, que Cristo fue *muerto respecto a su existencia físico-mortal*.

En la segunda parte de la fórmula –“vivificado en el espíritu”-, el sustantivo πνεύμα haría referencia al estado de *existencia* de Cristo que es *controlado y animado por el espíritu dador de vida*³⁶⁰.

muerte-resurrección se repite. Creemos que aquí se manifiesta una vez más la forma de trabajar de este autor, es decir, sobre ideas ya preconcebidas que utiliza para defender su interpretación. En vez de analizar primeramente la complicada fórmula cristológica de 3,18 (única en todo el NT, según el mismo reconoce) se aventura a dar el sentido por adelantado. De esta forma no da cabida a otras posiciones que se han sostenido, y que no pueden descartarse por completo. Así lo apunta GSCHWIND, cuando considera que esta fórmula podría estar tratando de la justificación de Cristo y no directamente de la resurrección (K. GSCHWIND, *Die Niederfahrt Christ...*, p. 108; también cf. J. KROLL, *Gott und die Hölle...*, p. 69). Además están todos los testigos de la tradición que presentan a Cristo vivo (cf. vivificado) en el Hades: Odas 22, Efrén. En el Pastor de Hermas, Comp.IX,16 son los apóstoles los que descienden vivos; cf. J. DANIELOU, *Theologie du Judéo-Christianisme*, p. 272. Sobre la discusión en el s. XIX cf. C. CLEMEN, *Die Einheitlichkeit...*, p. 105; también cf. H. WINDISCH, *Die Katohlichen Briefe...*, p.71. ELLIOTT no considera esta posibilidad y, antes de analizar la fórmula, la rechaza.

³⁵⁵ Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 465.

³⁵⁶ Es el término menos problemático de la fórmula. ELLIOTT sólo le dedica un par de líneas.

³⁵⁷ Haría referencia a la acción que cae bajo la responsabilidad o esfera de los hombres.

³⁵⁸ Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 644. También cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London⁹1974, p. 196.

³⁵⁹ Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 645.

³⁶⁰ Haría referencia a la acción de Dios. (cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 647; considera que ζωοποιηθεὶς hace referencia a lo profetizado por Ezequiel (37,14)).

Antes de explicar el sentido del verbo “vivificar” en relación con “espíritu”, ELLIOTT aclara la relación del binomio “carne-espíritu”. Este binomio haría referencia a los *estados complementarios de la existencia físico-espiritual de Cristo*³⁶¹. Explica que estos estados se solapan, de tal forma que suponen una articulación del espíritu humano animado por el espíritu divino, tal y como aparece en Rom 8,1-27; 1 Cor 5,5; 1 Cor 15; 1 Tim 3,16; 1 Pe 4,6; Diogneto 5,12³⁶².

Tras esta presentación de tres de los cuatro términos que componen la fórmula, intenta explicar el sentido del controvertido verbo “vivificar” desde su relación con su antónimo “muerto”³⁶³. Afirma que ζωοποιηθεῖς es usado en el NT en paralelo con el verbo “resucitar”, por ejemplo en Jn 5, 21; Rom 8,11 y 1 Cor 15,20-22³⁶⁴, y frecuentemente es usado para expresar la idea de Dios resucitando a Cristo, valor que, según ELLIOTT, tiene en 1 Pe 3,18³⁶⁵.

La contraposición de muerte-vida, a través de las partículas, estaría remarcando esta idea:

“...“perecedero-imperecedero”, “deshonor-gloria”, “debilidad-poder” “sembró un cuerpo físico-resucitó un cuerpo espiritual” (1 Cor 15, 42.46). Un contraste parecido se encuentra en 1 Tim 3,16bc (“El (Cristo), fue manifestado en la carne (en sarki), justificado en el espíritu (en pneumatí)”),³⁶⁶.

Al final del análisis de esta fórmula, ELLIOTT retiene la idea de que el autor de 1 Pe quiere presentar el hecho de la muerte y resurrección de Cristo de tal forma que la muerte es sólo el prelude que introduce y acentúa -por contraposición³⁶⁷- el hecho

³⁶¹ Cf. Rom 8,10; 1 Cor 5,5; Gal 5,16-25; 1 Tim 3,16; 1 Cor 15,42-44. (J. H. ELLIOTT, *First Peter...*, p. 645).

³⁶² Cf. J.H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 647. Esto tiene grandes parecidos con lo que dice DUNN (Cf. J.D.DUNN, *Jesus- Flesh and Spirit: an Exposition of Romans 1.3-4*, The Journal of Theological Studies 24 (1973) 40-68). Este sostiene que el par carne-espíritu en Romanos trata del Espíritu Santo que obra en el hombre Jesús, Verbo encarnado.

³⁶³ Siguiendo el orden de palabras que aparecen en la fórmula, ELLIOTT pasa a analizar el verbo “vivificar”. Unas líneas antes había recordado que este verbo aparece en 11 ocasiones en el NT. El sujeto que realiza la acción de vivificar varía, unas veces es Dios, otras el Logos, otras el Espíritu Santo. (cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 646).

³⁶⁴ “Since, in addition, in the NT such a resurrection is understood as bodily in form, that is in all probability also the way it is to be understood in this instance (resp. 3,18)” (P. J. ACHEMEIER, *1 Peter:...*, p. 249). Según ACHEMEIER, en esta fórmula se pone en contraste, en cierta forma, la “corporalidad” de Cristo, que en la carne muere y en la carne resucita. Es curioso que no se diga la carnalidad de Cristo, pues es de la carne de lo que trata el pasaje y es la carne lo que resucita.

³⁶⁵ Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 646.

³⁶⁶ J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 647.

³⁶⁷ Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 646. Muchos autores defienden esto mismo desde el “μέν..δέ”, pues esta construcción hace recaer la fuerza de lo presentado sobre el segundo miembro de la expresión (cf. C.F. KEIL, *Commentar über die Briefe des Petrus und Judas*, Leipzig 1883, p. 126; también cf. P. J.

fundamental: la Resurrección, y esto en consonancia con el valor que le dio a las partículas μὲν...δε (la acción de Dios domina sobre la acción de hombre)³⁶⁸. De esta forma elimina casi por completo de la interpretación de 3,18ss el hecho de la muerte y, por tanto, cualquier referencia al *Descensus*. Prepara así, el camino para su interpretación de 3,19, que versa sobre la *Ascensión*³⁶⁹.

3. Interpretación del nexos ἐν ᾧ καί

Como casi todos los autores, ELLIOTT sostiene que este “καί” significa “también” y hace referencia a algo que se repite de forma nueva³⁷⁰.

Sin embargo, en su afán de descubrir la cristología de la muerte-resurrección-ascensión-exaltación en nuestra perícopa, considera que esta partícula puede significar “y”³⁷¹ con la función de introducir el participio “πορευθείς”³⁷² en la serie de participios “θανατοθείς, ζωοποιηθείς” que describen la sucesión de los hechos citados³⁷³. Quizá por este afán de hallar en el texto lo que pretende, ELLIOTT comete el error de traducir dos veces la partícula καί con los dos sentidos que acabamos de apuntar:

“El sentido, pues, de los vv 18de-20a es: “(Cristo), habiendo sido puesto en la muerte, habiendo sido vivificado y en relación con esto también habiendo ido a los espíritus en prisión, anunció a estos (espíritus) que una vez desobedecieron...”³⁷⁴.

ACHTEMEIER, *1 Peter*:..., p. 249 y J.R. MICHAEL, *1 Peter*..., p. 205 y J. E. HUTHER, *1. Brief des Petrus* ..., p. 173).

³⁶⁸ “In the context of vv 18-22, Christ’s resurrection and the accompanying motif of his ascension into heaven (zoiopoiethis . . . poreutheis, “having been put to death . . . having gone” [vv 18e-19a] / anastaseos Iesou Christou . . . poreutheis eis ouranon, “resurrection of Jesus Christ.. – having gone into heaven” [vv 21d, 22b]) thus constitute the determinative event in connection with which vv 19-21 are to be understood. Verses 18de and 22, reformulations of primitive Christian kerygmatic tradition, constitute the framework and set the immediate context for the thought of vv 19-21”. (J. H. ELLIOTT, *First Peter*..., p. 647).

³⁶⁹ Si el autor quería resaltar la resurrección sin más, ¿por qué no usó la fórmula clásica “resurrección de entre los muertos”?

³⁷⁰ “Thus en hōi, rendered “in this connection,” links Christ’s “going” and what follows with the foregoing event of his “having been made alive” (v. 18e), a linkage strengthened by the accompanying conjunction “also” (kai). The construction of kai with a following verb occurs in 3:14; in 4:14, kai and its verb are likewise separated by intervening words” (J. H. ELLIOTT, *1 Peter*..., p. 651). DE PLACE aclara este καί de la siguiente forma: “Καί introduit la seconde activité du Xt “en esprit”, la première étant de mener les hommes à Dieu (προσαγάγη 18)” (E. DES PLACE, *La première épître de saint Pierre*, Roma 1971, p. 45).

³⁷¹ DALTON asigna a καί el valor de “y”, pero ACHTEMEIER niega que este haga referencia al siguiente paso de una serie, tal y como considera ELLIOTT. Antes bien, ACHTEMEIER considera que es preferible optar por “también” y que éste hace referencia a un acto adicional (P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*:..., p. 253, también su nota 157). Algunos autores argumentan desde la gramática y sostienen que “también” sería el valor normal de la partícula καί después de un ἐν ᾧ.

³⁷² En este participio, ELLIOTT lee una referencia a Ascensión.

³⁷³ J. H. ELLIOTT, *1 Peter*..., p. 651.

³⁷⁴ J. H. ELLIOTT, *1 Peter*..., p. 652.

Esta traducción denota la parcialidad de la interpretación de ELLIOTT, deudora sin duda de la idea preconcebida de la inserción de una tradición judía en un contexto cristológico muy determinado que remite en último término a la victoria en la ascensión.

Respecto al nexo “ἐν ᾧ”, ELLIOTT niega que sea un relativo con antecedente en la palabra πνεῦμα y lo traduce, como acabamos de ver, por “*en relación con esto*”.

Queremos resaltar que a pesar de que ELLIOTT y SELWYN coincidan en este punto, la interpretación del nexo aquí ofrecida no es aceptada por todos los exegetas. DALTON y ACHTEMEIER, por ejemplo, leen “ἐν ᾧ” como un relativo con antecedente concreto en “espíritu”. DALTON traduce este nexo como “en esta esfera”, en sintonía con su interpretación de “espíritu” en 3,18³⁷⁵. ACHTEMEIER por su parte aclara:

“considerando “πνεύματι” en v.18 como instrumental, mejor que como adverbial, se alivia la dificultad, dado que el caso de “ἐν τῷ” será también instrumental, designando el segundo acto de una serie de actos llevados a cabo por el Espíritu, el primero la resurrección de Cristo, el segundo su “anuncio””³⁷⁶.

El sentido de ἐν ᾧ, por tanto, no es una cuestión resuelta.

Los dos elementos presentados, “καί” y “ἐν ᾧ”, como sabemos, sólo son el pórtico de los términos que más problemas han causado en la historia del exégesis, a saber:

“τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεῖς ἐκήρυξεν”³⁷⁷.

³⁷⁵ J.W. DALTON, *Christ's Proclamation...*, 1^a p. 137-143.

³⁷⁶ P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter...* p. 253. (resp. κηρύσσω; cf. también 1 Pe 1,10ss). Cf. E. DES PLACE, *La premiere...*, p. 44: “... condition de faire de πνεύματι l'antécédent de ἐν ᾧ. alors pronom relatif et non (Selwyn, Reicke) adverbe temporel comme 1,6 (« in which process »); Kelly traduit : “in His spiritual mode of existence, as spirit” (p. 132) ; cf. Dalton (et C.E.B. Cranfield, ExpTim, 69, 1958, p. 370) : “in the sphere (of the spirit)”. Además se constata que la expresión “en el espíritu” puede encontrarse frecuentemente en el NT.

³⁷⁷ ELLIOTT, como todos los autores, resalta el enorme grado de dificultad que tiene este pasaje: “Because of the numerous and seemingly intractable problems these verses pose, they have long been regarded as a notorious crux interpretum. (...) Subsequent scholars likewise viewed this passage as one of the most perplexing and vexatious texts in all of Holy Scripture” (J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 647). “These difficult questions have generated an enormous body of literature and been advanced, with some of these views also having finer nuances of interpretation. Dalton (1989, 17-66) offers the fullest survey and critique to date (but see also Grudem 1988, 203-39; and, for earlier overviews, Holzmeister 1937, 306-51; and Reicke 1946, 7-51)”. (IBID, p. 648). ELLIOTT ofrece una lista de las dificultades de estos versos, en total trece (cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 648). Nosotros sólo nos ocuparemos de aquellas que atañen más directamente al tema del *Descensus ad inferos*.

4. Estudio del 1 Pe 3,19-20a: “τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεῖς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασίν ποτε”

Antes de comenzar el análisis de la interpretación que ELLIOTT hace de esta frase, queremos ofrecer y resaltar una vez más la traducción que hace de ella, pues ésta marca el orden en el que desarrolla el estudio de términos tan conflictivos.

La traducción que ofrece es la siguiente:

“¹⁹habiendo ido a los espíritus encarcelados, anunció a éstos ²⁰que en otro tiempo habían desobedecido”³⁷⁸.

Son varias las cosas que se deben resaltar en esta traducción. En primer lugar, incluye el principio del verso 20, “ἀπειθήσασίν ποτέ”, en el análisis de la ideas del 1 Pe 3,19, separando esta expresión (*desobedientes en otro tiempo*) de la tipología de 20-21 que presenta lo sucedido a los **hombres** generación del diluvio como imagen del bautismo actual. Con esta desconexión, creemos, quiere dar espacio a su idea de que la predicación de 3,19 no va dirigida a hombres sino a los ángeles.

En segundo lugar, resalta el verbo “ir”, al asociarle el único complemento que aparece en el versículo 19 (τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν), en vez de asociarlo al verbo principal, “anunciar”, como hace la mayoría de los autores³⁷⁹. Aunque es preciso reconocer que ambas asociaciones son posibles, pues tanto el verbo “ir”, como el verbo “anunciar” pueden llevar un dativo de persona, según atestigua el NT³⁸⁰, sin embargo, no hay que olvidar que el verbo finito de la frase es “anunciar”, que, como el mismo ELLIOTT reconoce³⁸¹, es el que lleva el peso del pensamiento de 3,19. Esta forma de hacer predominar el verbo “ir” sobre el verbo “anunciar” parece ser una constante entre

³⁷⁸ “having gone . . . to the spirits in prison, he announced to these (spirits) who had once disobeyed.” (J. H. ELLIOTT, *1 Peter*..., p. 651). Incluye las primeras palabras del verso 20 en la oración que presenta la idea que quiere exponer el autor de 1 Pe en 3,19.

³⁷⁹ KEIL une πνεύμασιν al verbo principal de la frase (predicar), pero apunta que a través del verbo principal, también πνεύμασιν está ligado al verbo “ir”: “ἐκήρυξε gehört zum Dativ τῶν πνεύμασιν mit dem zeugmatisch noch πορευθεῖς verbunden ist, um hervorzuhaben, daß Christus zu jenen Geistern hingegangen ist, sich ihnen als ζωοποιηθεῖς gezeigt und ihnen an dem Orte, wo sie sich befanden, verkündigt hat.” (C.F. KEIL, *Commentar über die Briefe des Petrus und Judas*, Leipzig 1883, p. 130).

³⁸⁰ Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*..., p. 651. Lugares donde el verbo “anunciar” aparece con un dativo de persona: Lc 4,18; Mc 16,15; Hch 8,5; 10,2. Lugares donde el verbo “ir” aparece con un dativo de persona significando “ir a”: Lc 14,13; Hch 28,16.

³⁸¹ J. H. ELLIOTT, *1 Peter*..., p. 659.

los autores que asocian 1 Pe con la predicación a los ángeles del diluvio, pues SELWYN hizo lo mismo³⁸².

El orden en que aparecen las palabras en el texto griego determinó el orden del análisis de SELWYN y, por tanto, el orden de los párrafos del capítulo anterior de nuestro trabajo. En este capítulo ofreceremos el análisis de los términos de 3,19-20a en el orden que sigue ELLIOTT en su traducción, que no es el mismo que el del texto griego. Aunque esto suponga para el lector una cierta complicación a la hora de comparar ambos autores, el orden que sigue ELLIOTT en su análisis de las palabras del verso 19 es fundamental para su interpretación, pues los términos que analiza en primer lugar condicionan el sentido de los restantes.

Una vez hecha esta aclaración, pasamos al análisis de los elementos que componen uno de los enunciados más complejos de todo el NT.

4.1. πορευθείς

La primera palabra que ELLIOTT estudia, el verbo “ir”, le sirve para construir el marco cristológico (muerte-resurrección-ascensión) que, a su parecer, explica el pasaje 3,18-22³⁸³. Comienza el análisis del verbo haciendo algunas consideraciones de tipo filológico. Afirma que el verbo “πορευθείς”, usado de forma absoluta,³⁸⁴ no tiene en sí ninguna connotación sobre la dirección del movimiento. Puede hacer referencia al ascenso o al descenso. Esto supone que sólo el contexto puede aclarar a qué tipo de movimiento hace referencia. ELLIOTT considera que el contexto de este verbo hay que buscarlo primeramente en la carta y después en la tradición de Henoch, a partir de la cual se compuso nuestro pasaje.

En *Prima Petri*, el verbo πορεύομαι vuelve a aparecer en 3,22 en la “misma forma” (“πορευθείς”)³⁸⁵ que tiene en 3,19. La repetición del participio lleva a ELLIOTT a

³⁸² Parece que estos autores quieren separar nuestra perícopa de la tradición que trata sobre una predicación salvífica de Cristo en el Hades dirigida a las almas de los hombres. A nuestro parecer este cambio de peso en los verbos, en cierta forma, fuerza el texto, pues el verbo principal es “predicar”.

³⁸³ Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 354.

³⁸⁴ Sin ningún complemento que marque dirección.

³⁸⁵ ELLIOTT ignora que el verbo en sí no es el que significa *ascender*, sino que es el complemento que le acompaña el que marca el sentido del mismo. Si para el autor de la 1 Pe, el verbo πορευθείς (sin más) significase ascender, no habría hecho falta en 3,22 añadir εἰς οὐρανόν. La carencia de cualquier indicación de dirección en 3,19 puede significar que el verbo tenga un sentido distinto que en 3,22, lo que explicaría la presencia del complemento εἰς οὐρανόν en este último versículo. Además, si se lee esta perícopa en la tradición del *Descensus*, como hizo SELWYN, en esta tradición aparecen frecuentemente juntos dos verbos de movimiento con sentidos contrapuestos “ascender” – “descender”. Así se constata en

afirmar que 3,19 y 3,22 son versículos paralelos que tratan del mismo acontecimiento. Puesto que en 3,22 el participio hace referencia a la Ascensión, deduce que 3,19 también trata de ella. Considera que el orden de ideas de la perícopa apunta en esta dirección, pues tras la mención de la resurrección en 3,18, no cabe esperar más que la mención de la ascensión en 3,19.

La interpretación que ELLIOTT hace de 3,19 y 3,22 conlleva la presencia en nuestra perícopa de una doble mención de la ascensión que no es fácil de aclarar³⁸⁶. A su juicio, esta “doble mención de hechos” es un artificio literario que usa el autor para componer nuestra perícopa y de la que tenemos ejemplos en 3,18 y 3,22, donde “Dios” es mencionado en dos ocasiones, y en 3,18 y 3,21, donde lo son los “destinatarios”³⁸⁷.

ELLIOTT recurre al NT para dar más apoyo a su interpretación del verbo πορεύομαι. Sostiene que en el NT esta relacionado con la Ascensión y nunca hace referencia *Descensus*³⁸⁸ (cf. Hch 1,10-11, Jn 14,2.3; 12,28; 16,7.28). Hay que objetar, sin embargo, que el verbo πορεύομαι no aparece en estos textos en forma absoluta como en 3,19, sino con un complemento que especifica la dirección del movimiento (como en 1 Pe 3,22)³⁸⁹, por lo que este argumento no es del todo convincente. Se explica que ELLIOTT busque un nuevo apoyo para sostener su teoría, como ya hemos apuntado, en la tradición y Libro de Henoch.

Henoch, argumenta ELLIOTT, es presentado en la Biblia como un personaje que no conoció la muerte y que fue arrebatado al cielo (resp. ascensión):

“Henoch anduvo con Dios, y desapareció porque Dios se lo llevó” (Gn 5,24).

Por otra parte, en el libro de Henoch se relaciona este personaje con la misión de “ir a los espíritus encadenados” (12, 4-6;13,1-10; 14,1-7;15,1-16,3 (y también en 2 Henoch 7))³⁹⁰.

AH V,31.1-2 de s. Ireneo donde el verbo “*abeo*” es usado tanto para hacer referencia a la posible ascensión al cielo desde la cruz (creencias gnósticas), como para referirse a la ida al lugar de la muerte.

³⁸⁶ La interpretación que lee en ζωοποιηθεὶς (3,18) un sinónimo de *resucitar*, conlleva también una repetición de ideas en 3,18 y 3,21, donde se vuelve a citar la resurrección. ¿Tanta repetición no hace que las ideas de la perícopa discurren con torpeza?

³⁸⁷ Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 38.

³⁸⁸ Cf. Hch 1,10-11, Jn 14,2.3; 12,28; 16,7.28.

³⁸⁹ También cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter...* p. 256-257.

³⁹⁰ ELLIOTT no tiene en cuenta que los ángeles del diluvio, en esta parte del libro de Henoch, rara vez son denominados *espíritus*. Más frecuentemente son denominados: *guardianes*; de aquí el título que se le ha dado al primer libro que compone 1 Henoch: “el libro de los guardianes” (no de los ángeles y mucho menos de los espíritus). No tiene en cuenta que en los capítulos intermedios de este libro se dice que estos

La ascensión de Henoch, relatada en Gn³⁹¹, y la misión a él encomendada (anunciar a los ángeles) lleva a ELLIOTT a afirmar que el paralelismo entre 3,19 y esta tradición es innegable. Ambas tradiciones (Henoch y 1 Pe) remiten, cada una por separado, a una ascensión³⁹² y a una predicación a los poderes malignos (1 Pe 3,19 y 1 Henoch)³⁹³. El Verbo “ir” se convierte, según ELLIOTT, en el vínculo entre el Kerygma cristiano (muerte-resurrección-ascensión) y la tradición de Henoch, y en este contexto sólo puede significar “ascender”.

Esta forma de argumentar nos parece muy interesada, pues resulta difícil, por no decir imposible, unir la idea de la predicación y de la ascensión en el libro 1 de Henoch. Según vimos en la presentación que hicimos del Libro de Henoch, es más obvio unir lo narrado en el libro de Henoch con la idea de un descenso, dado que Henoch era un habitante celeste y su misión (resp. “ir”) consistió en anunciar la condena a los ángeles que habían abandonado el cielo (encerrados en el interior de la tierra: cf. Henoch 12)³⁹⁴. El verbo “ir” en la tradición de Henoch habría que asociarlo con la idea del descenso; sólo de forma muy rebuscada puede relacionarse con la imagen de “ascender”³⁹⁵.

Consciente quizás de la debilidad de su tesis, ELLIOTT busca más apoyos para su lectura. Argumenta que el autor de 1 Pe estaba influenciado por la cosmología griega, que conocía una multitud de cielos habitados por ángeles. Además, la idea de una ascensión a través de los cielos puede encontrarse en escritos judíos como T. Levi 2,6-5,2³⁹⁶; Asc Isai 3,12-4,2; 9,6-18; 10,7-11,33. A esto se añade que en el NT también puede encontrarse la idea de Cristo ascendiendo a través de los cielos Hb 4,4 y en Ef 4,10³⁹⁷. Se puede objetar a esta forma de argumentar lo que ya pusieron de manifiesto

guardianes estaban retenidos en el interior de la tierra y que Henoch, habitante del cielo, tiene que descender para anunciarles el castigo; y descender hasta el interior de la tierra donde estaban retenidos. Ignorando todos estos datos, sostiene que la afinidad con 1 Pe 3,19 es tan patente que el verbo “ir” no puede significar más que la ascensión.

³⁹¹ Cf. Henoch 12,1.

³⁹² Cristo: 1 Pe 3,19.22 y Gn 5

³⁹³ Cf. 1 Pe 3,22.

³⁹⁴ Incluso considerando que los ángeles malvados están en el segundo cielo, el relato de Henoch supondría un descenso, pues Henoch se encontraría en alguno de los cielos superiores (quizá el tercero= en el paraíso), en cualquier caso más allá del segundo cielo donde estarían retenidos los ángeles malvados.

³⁹⁵ ELLIOTT sostiene que en 1 Henoch 17 se dice que Henoch ascendió. Sin embargo en este capítulo no aparece esta idea relacionada directamente con la misión de predicar. La noción de “ir” y la de “predicación” aparecen relacionadas en el capítulo 12, y en este capítulo los ángeles son situados en el interior de la tierra.

³⁹⁶ En esta tradición, también puede leerse que los ángeles malvados estaban retenidos en el segundo cielo (cf. T. Lev 2).

³⁹⁷ ELLIOTT, tan interesado en asociar nuestro verbo con la ascensión, no explota textos que usó SELWYN que podrían relacionar 1 Pe 3,19 con la ascensión, siendo el más relevante de estos 1 Tim 3,16. SELWYN

SELWYN y REICKE, a saber, que “πορευθείς” es usado de forma distinta en 3,19 (absoluto) y en 3,22 (modificado por: εἰς οὐρανόν). Según estos autores, esto significa que el verbo adquiere un sentido distinto en cada uno de los dos versículos.

La seguridad con que ELLIOTT define la “dirección” del verbo “ir” en el sentido de ascender nos parece poco objetiva y revela su interés en buscar por todos los medios la unión de dos tradiciones que, en nuestra opinión, no estamos seguros de que se den cita en 3,18ss (resp. kerygma cristiano de la ascensión y tradición de Henoch). Tras esta cuestionable interpretación del verbo “ir”, ELLIOTT pasa a analizar las palabras que asoció a dicho verbo en su traducción: “espíritus encarcelados”.

4.2. τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν

a. πνεύμασιν

Partiendo del presupuesto de que 3,19-21 está confeccionado desde la tradición de Henoch, y aceptando el supuesto paralelismo entre lo dicho en 3,19 y 3,22, ELLIOTT identifica los “espíritus” de 3,19 con ángeles y, en concreto, con los ángeles malvados que causaron el diluvio. Para poder sostener dicha relación, ELLIOTT rebate, en su excursus dedicado a la relación entre 1 Pe 3,19-22 y la tradición judía,³⁹⁸ la asociación clásica³⁹⁹ “espíritus” = “almas”. Sostiene así, que la identificación “espíritus = almas” es inusual tanto en la tradición judía como cristiana y aporta ejemplos tomados del NT y el libro de Henoch.

Comienza con las pruebas del NT. Explica que el término πνεῦμα nunca aparece en NT en estado absoluto⁴⁰⁰ refiriéndose a los hombres. Sólo aparece una vez en plural referido a los hombres en Heb 12,23 (πνεύμασι δικαίων). En este pasaje tampoco se encuentra en estado absoluto, sino acompañado de un complemento, δικαίων, que matiza que los espíritus son las almas de los justos. Además explica que 1 Pe 3,19-20

sostuvo que la tradición conoció una revelación (ᾠφθη) de Cristo a los ángeles durante la ascensión, revelación que pone en paralelo con la “predicación” de 1 Pe 3,19 (cf. capítulo anterior).

³⁹⁸ J. H. ELLIOTT, *1 Peter*..., p. 693ss

³⁹⁹ Volvemos a recordar que esta interpretación es la más antigua, cf. Clem. Alej (Cf. Parte II de nuestro trabajo) y Peshita (cf. trad inglesa ofrecida en el recurso informático Bible Work: “**1 Peter 3:19-20** ¹⁹ And he preached to those souls, which were detained in Hades, ²⁰ which were formerly disobedient,”; también cf. B. REICKE, *The Disobedient*..., p. 34ss).

⁴⁰⁰ J. H. ELLIOTT, *1 Peter*..., p. 656. Este argumento sólo tendría fuerza si el sustantivo πνεῦμα apareciese en estado absoluto en 3,19, pero, como SELWYN pone de manifiesto, no es así, pues está calificado por la expresión “en prisión” (cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter*..., London ⁹1974, p. 199).

asocia los “espíritus” con seres desobedientes⁴⁰¹ en contraste con la tradición que siempre parece asociar la palabra “espíritus” con las almas de los justos. Con esto quiere apoyar su lectura de 3,19 según la cual el término πνεῦμα no se refiere a los hombres.

Esta opinión parece encontrar apoyo en el hecho de que en el NT frecuentemente se usa la palabra “espíritus” para hacer referencia a los “poderes sobrenaturales” sean ángeles o demonios⁴⁰².

ELLIOTT desestima igualmente la teoría, que se sirve del supuesto paralelismo entre 3,19 y 4,6 para identificar los Espíritus con los muertos. Niega tal asociación alegando que, para explicar 3,19⁴⁰³, hay que recurrir al paralelismo entre este versículo y 3,22 y no al posible paralelismo con 4,6. Según nuestro autor, la temática de 3,19 y 3,22 parece ser la misma: el anuncio de la condena a los poderes malignos durante la ascensión (resp. al verbo “πορευθεῖς” que aparece en ambos versículos)⁴⁰⁴. Así los “espíritus” de 3,19 se corresponden con “los Ángeles, las Dominaciones y las Potestades” de 3,22⁴⁰⁵ y no con los muertos de 4,6. Como ya hemos dicho, ELLIOTT recurre no sólo al NT sino también al libro de Henoch⁴⁰⁶ para negar la relación con las “almas” y reafirmar su lectura “espíritus” = “ángeles”.

⁴⁰¹ Este último se muestra muy débil, pues si se reconoce que “espíritus” hace referencia a las almas, y que sólo el complemento marca la calidad de las mismas (Hb 12,23), no habría inconveniente en que pudiese usarse esta misma palabra (espíritu) para hacer referencia a las almas de los injustos, que, consecuentemente, implicaría que fuese acompañada por un complemento como “desobedientes”.

⁴⁰² Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 656. Por ejemplo: Lc 10,20; Heb 1,14; también cf. K.H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1961, p. 106.

⁴⁰³ ELLIOTT piensa en el contexto: la tradición de Henoch en la que el anuncio va dirigido a los ángeles.

⁴⁰⁴ Hay que recordar que los autores de la primera mitad del s. XX leyeron en 3,19 una referencia al *Descensus* por su paralelismo con el libro de Henoch, pues, en la tradición de Henoch, los ángeles estaban en un lugar subterráneo cuando Henoch les anunció su condena (sólo apuntado marginalmente en una nota: ““underneath the rocks of the ground” (1 En. 10:12; cf. 1QH^a III 17-18; Rev 20:1-3); “inside the earth” (1 En. 14:5; Jub. 5:6), “on the earth” rather than below it (1 En. 13:9), “in the west” (1 En. 67:4), or some terrible “place” along Enoch’s journey 1 En. 13:9 “nether gloom,” Jude 6; “held captive in Tartarus,” 2 Pet 2:5”(cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 700, nota 405)). El paralelismo entre 3,19 y 3,22 ha llevado a los autores más recientes a abandonar la interpretación de Henoch-*Descensus*, y a situar la acción durante la ascensión, y a los ángeles, por tanto, en los cielos.

⁴⁰⁵ Contra esto puede alegarse que el contexto más apropiado (y más cercano que 3,22) para situar 3,19 es el del v. 20, donde se habla de la generación de tiempo de Noe, es decir, de hombres y no de ángeles. Además en ningún lugar del NT se califica a los ángeles de desobedientes (ἀπειθήσασι), mientras que éste es un calificativo que el autor de 1 Pe, en tres ocasiones, aplica a los hombres.

⁴⁰⁶ “Nach den Einzelinterpretationen der Schlüsselwörter liefert Dalton dann eine Analyse von in diesem Zusammenhang bedeutsamen Teilen des sogenannten “Äthiopischen Henochbuches”, in dem er den spatjüdischen Hintergrund und den entscheidenden Verstehensschlüssel für 1 Petr 3,19 sieht. Offengeblieben war bei den Einzelinterpretationen auch das Problem des Zusammenhangs zwischen den “Geistern” und der Sintflutgeschichte. Der Text spricht vom Ungehorsam dieser Geister in der Zeit des Noe. Wenn dem so ist, ist es schwierig zu zeigen, wie man es vermeiden kann, diese Geister mit Noes menschlichen Zeitgenossen zu identifizieren. Der biblische Sintflut-Bericht allein ist zu vage, um hier eine Verständnishilfe zu geben. Es ist also zu klären, ob es in außerbiblischer jüdischer Tradition eine solide Rechtfertigung dafür gibt, von ungehorsamen “Geistern” zur Zeit des Noe zu sprechen.” (W. MAAS, *Gott und die Hölle...*, p. 52-53).

En este libro, la palabra “espíritus” puede hacer, ciertamente, referencia a las almas de los hombres: “Such as “spirits of humans”” (20:3; 22:13), apunta ELLIOTT; “spirits of the souls of the dead” (22:3; cf. 9:3); “spirit of the dead, spirits of the just” (22:9); cf. also 20:6; 22:12, 13 (“souls of the people”)⁴⁰⁷. Sin embargo, como sucede en el NT, cuando esta palabra aparece en el Libro Primero de Henoch referida a los hombres, no aparece empleada con el modo absoluto⁴⁰⁸. En este modo aparece en los pasajes de 1 En 15:4,6,7,8, 10a; 16:1 significando “ángeles”, como ocurre en el NT⁴⁰⁹.

ELLIOTT reconoce⁴¹⁰, sin embargo, que sus argumentos no son definitivos, porque existen dos posibles excepciones a esta regla. En 1 Henoch, en concreto en la Carta de Henoch (libro quinto de esta colección), la palabra πνεύμα aparece en dos ocasiones en sentido absoluto referida a los hombres: 98,3; 103,4⁴¹¹.

Al igual que el resto de los autores de esta línea de interpretación, da la impresión de que ELLIOTT trabaja con datos heredados y que no ha consultado el texto de Henoch, pues, no sólo existen estas excepciones en la *Carta de Henoch* (quinto documento de la colección), sino que el sustantivo “πνεύμα” aparece usado de forma absoluta haciendo referencia a los hombres en el capítulo 22 de este *Libro de los Guardianes*. Adjuntamos una tabla en la que contrastamos el uso de πνεύμα en los dos capítulos donde más claramente se usa de forma absoluta para designar a ángeles y hombres. Con ello se pone de manifiesto la falta de objetividad de ciertas afirmaciones de los estudiosos:

⁴⁰⁷ J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 702 (nota 408).

⁴⁰⁸ Esto mismo en J.N.D. KELLY, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, New York 1969, p. 154.

⁴⁰⁹ cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 699. ELLIOTT ofrece otros pasajes donde los ángeles son llamados espíritus, aunque esta palabra ya no es usada aislada (estado absoluto): “*spirits of the angels*” (1 En. 19:1).

⁴¹⁰ Para resaltar todavía más la dificultad de asociar los espíritus de 3,19 con los ángeles, mencionamos brevemente lo que dice VOGELS sobre este tema. Este autor pone de relieve que, si se considera 3,19 en relación con el relato del diluvio tal y como aparece en la Biblia, y no como aparece en el libro de Henoch, la identificación de los “espíritus” con los ángeles no es tan obvia como pretenden los autores como ELLIOTT. Los ángeles que provocaron el diluvio en el relato del Gn no son denominados “espíritus”, sino “hijos de Dios”. En los capítulos 6-9 del Gn aparecen usadas las palabras “pneuma” y “psique”, que aparecen en 3,19-20. Estas palabras en el Génesis son aplicadas, ambas, a los hombres. La primera para hacer referencia a la vida en su conjunto, la segunda para hacer referencia a la parte del hombre que perdura tras la muerte (“espíritus = almas”). (Cf. H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 108ss).

⁴¹¹ “for two possible exceptions, see 98:3; 103:4.” (J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 702 (nota 408)).

Capítulo 15-16: Lugar de los Guardianes ⁴¹² .	Capítulo 22: Escatología de las almas ⁴¹³ .
<p>Y se levantó y me dijo y escuche su voz: no temas, Henoc, varón y escriba justo, acércate aquí y escucha mi voz. Ve y di (πορεύθητι καὶ εἰπὲ) a los Guardianes (τοῖς πέμφασίν) celestiales⁴¹⁴ que te han enviado a rogar por ellos: Vosotros debierais haber rogado por los hombres; no los hombres por vosotros. ¿Por qué habéis dejado el cielo alto, santo y eterno, habéis yacido con mujeres, cometido torpezas con las hijas de los hombres y tomado esposas, actuando como los hijos de la tierra, y engendrado hijos gigantes? Vosotros, santos espirituales (πνεύματα), vivos con vida eterna, os habéis hecho impuros con la sangre de las mujeres, en sangre mortal habéis engendrado, sangre humana habéis deseado, produciendo carne y sangre como hacen los que son mortales y perecederos. Por eso les di mujeres, para que en ellas planten (sus semillas) y les nazcan hijos de ellas, para que así no falte criatura sobre la tierra. Vosotros, por el contrario, erais al principio espirituales ((πνεύματα)), vivos con vida eterna, inmortales por todas las generaciones del universo. Por eso no os di mujeres, pues los (seres) espirituales del cielo (τὰ πνεύματα τοῦ οὐρανοῦ) tienen en él su morada. Ahora, los gigantes nacidos de los espíritus (ἀπὸ τῶν πνευμάτων) y de la carne serán llamados malos espíritus (πνεύματα ἰσχυρά) en la tierra y sobre ella tendrán su morada. Malos espíritus (πνεύματα πονερά) han salido de su carne, porque de arriba fueron creados y de santos Guardianes (ἁγίων ἐρηγηόρων) fue su principio y su primer fundamento. Mal espíritu serán sobre la tierra, y malos espíritus (πνεύματα πονερά) serán llamados. Los espíritus de los cielos (τὰ πνεύματα τοῦ οὐρανοῦ) en el cielo tendrán su morada, y los espíritus de la tierra (τὰ πνεύματα ἐπὶ τῆς γῆς), que han nacido sobre la tierra, en ella tendrán su morada⁴¹⁵. Los espíritus de los gigantes (τὰ πνεύματα τῶν γιγάντων), los nefilim, oprimen, corrompen, atacan, pelean, cuando tienen sed quedan ahitos. Y se alzan esos espíritus (πνεύματα) contra los hijos de los hombres y sobre las mujeres, pues de ellos salieron. Desde los días del asesinato, destrucción y muerte de los gigantes, dondequiera que hayan salido los espíritus de su cuerpo (τὰ πνεύματα ἐκπορευόμενα ἐκ τῆς ψυχῆς τῆς σαρκός), perezca su carne sin juicio: así perezca hasta que se cumpla el día de la gran consumación del gran juicio, con el cual el universo todo se consumará</p>	<p>1 De allí fui a otro lugar, y se me mostró en occidente un monte grande y alto y una fuerte roca: 2 en medio de él había cuatro cavidades, cuyo interior era muy profundo, ancho y liso (tres oscuras y una luminosa, que tenía en medio una fuente de agua. Dije: ¡Qué lisas son estas cavidades, profundas y oscuras a la vista! 3 Entonces respondió Rafael, uno de los santos ángeles (ἁγίων ἀγγέλων), que estaba con migo y me dijo: —Estas cavidades son para que se reúnan en ellas los espíritus, las almas de los muertos (τὰ πνεύματα τῶν ψυχῶν τῶν νεκρῶν): para ello han sido creadas, para que agrupen a todas las almas de los hijos de los hombres (ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων). 4 Estos lugares han sido hechos para que permanezcan aquí hasta el día de su juicio, hasta llegar su plazo, que es grande hasta que llegue su gran juicio. 5 Y vi los espíritus de los hijos de los hombres (πνεῦμα ἀνθρώπου) que habían muerto, cuyas voces llegaban hasta el cielo, quejándose. 6 Entonces pregunté a Rafael, el ángel que estaba conmigo: ¿De quién es este espíritu (τοῦτο τὸ πνεῦμα), que se lamenta y cuya voz alcanza así (el cielo). 7 Me respondió: .Este es el espíritu (τοῦτο τὸ πνεῦμα) salido de Abel, al que mató Caín, su hermano, al que denuncia hasta que perezca su simiente sobre la faz de la tierra y desaparezca su estirpe de la raza humana. 8 Entonces pregunté sobre él y sobre el juicio de todo. Añadí: -¿Por qué están separadas (esas cavidades) una de otra? 9 Me respondió: Esas tres fueron hechas para separar los espíritus de los muertos (τὰ πνεύματα τῶν νεκρῶν). Así se separan las almas de los justos (τὰ πνεύματα τῶν δικαίων), (y permanecen) allí (donde) hay una fuente de agua viva y, sobre ella, una luz. 10 Del mismo modo se ha hecho (un lugar) para los pecadores, cuando mueren y son sepultados en la tierra sin que hubiera juicio contra ellos en su vida. 11 Aquí son apartadas (χωρίζεται) sus almas (τὰ πνεύματα αὐτῶν), en este gran tormento, hasta el gran día del juicio, (para) venganza, tormento y castigo de esas almas (τῶν πνευματῶν); de los que eternamente maldicen. Aquí los atará (δήσει) (Dios) por la eternidad. 12 Igualmente se ha apartado un lugar para las almas (πνεύμασιν) de los que se quejan refiriendo su pérdida, al haber sido asesinados en los días de los pecadores. 13 Y ésta ha sido creada para los espíritus de los hombres (τοῖς πνεύμασιν τῶν ἀνθρώπων) que no serán santos, sino pecadores y que serán copartícipes de los impíos. Pero sus</p>

⁴¹² Trad. F. CORRIENTE- A. PIÑERO, p. 52-53 (cf. *Das Buch Henoch*, ed. J. FLEMMING Y L. RANDERMACHER, p. 40.42.44).

⁴¹³ Trad. F. CORRIENTE- A. PIÑERO, p. 58-59 (cf. *Das Buch Henoch*, ed. J. FLEMMING Y L. RANDERMACHER, p. 50.52.54).

⁴¹⁴ Texto griego corrupto. Traducción desde el etiópico.

⁴¹⁵ En este capítulo, tanto los ángeles como los gigantes (sus hijos) son llamados “espíritus”. Se diferencian entre sí, porque unos son celestes y otros terrestres.

<p>junto con(?) los Guardianes e impíos. 2 Ahora, pues, di a los Guardianes (ἐγρηγόροις) que te enviaron a interceder por ellos, que antes estaban en el cielo: -En el cielo, pues, estabais y, aunque no se os habían revelado todos sus arcanos, conocíais un misterio fútil, que habéis comunicado a las mujeres por la dureza de vuestro corazón, y con este misterio han multiplicado mujeres y hombres la maldad sobre la tierra. Diles también: —Así, pues, no tendréis paz.</p>	<p>espíritus (τὰ δὲ πνεύματα) —puesto que los que aquí son afligidos serán menos castigados— no serán juzgados en el día del juicio ni resucitarán de aquí.¹⁴ Entonces bendije al Señor de la gloria con estas palabras: —Bendito eres, mi Señor, Señor de la gloria y la justicia, que reinas eternamente”.</p>
---	---

El uso que se hace en el capítulo 22 de la palabra πνεύμα aplicada a los hombres es paralelo al que se hace de esta palabra en los capítulos 15-16 aplicada a los ángeles. En ambos capítulos, en unas ocasiones aparece en estado absoluto (p.j. 15,4.6; resp. ángeles; 22,6.7.11.13: resp. a los hombres), y en otras aparece acompañada por un complemento que especifica a quién se refiere (cf. 15,7: espíritus del cielo ⁴¹⁶; 22,9: espíritus de los hombres). “Espíritus” no es sinónimo sin más de ángeles, tal como muestra el versículo 15,7, pues cuando se quiere diferenciar a los ángeles (espíritus del cielo) de los gigantes (espíritus de la tierra) se usa la palabra “ἐγρηγόρων” (guardianes)⁴¹⁷.

El libro de Henoch y, por tanto, la tradición judía desmiente el repetido argumento de que la palabra πνεύμα en estado absoluto podía ser entendida sin más como “ángeles”. El libro de Henoch, por el contrario, muestra algo bien sabido por todos, a saber, que este término en la antigüedad era muy genérico y que en muchos casos, en el lenguaje coloquial, era sinónimo de alma, como sucede hoy en día⁴¹⁸.

Hay que señalar, tal como hemos mostrado, que la palabra πνεύμα⁴¹⁹ no es la más característica para designar a los ángeles del diluvio en el primer documento de la colección, llamado *Libro Etiópico de Henoch*⁴²⁰. La palabra más característica para designar a los ángeles del diluvio en este documento es “Guardianes” ἐγρηγόρων⁴²¹, de donde recibe su título: *Libro de los Guardianes*. La palabra πνεύμα comienza a ser

⁴¹⁶ Esta palabra también es usada para referirse a los gigantes, hijos de ángeles y de las mujeres: “espíritus de la tierra”.

⁴¹⁷ Esto ya fue apuntado por H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich ...*, p. 101.

⁴¹⁸ La descripción de las cámaras donde están las almas no dista mucho de la descripción de una prisión. La idea está implícita.

⁴¹⁹ J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 699.

⁴²⁰ Los ángeles rebeldes reciben diferentes nombres en el libro. Se les llama: ángeles, estrellas, guardianes o espíritus de los ángeles (cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 699). En la tradición también son conocidos con estos diferentes nombres.

⁴²¹ Henoch 10,9.14; 12,4; 13,10; 14,1.3; 15,2.9; 16,1. Además este nombre no sólo se usa en este libro, sino también en Jub 7,21; 10,5; T Neft 3,5 (cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 699 (nota 398)).

utilizada frecuentemente a partir del capítulo 15 de este libro y esta parte no es la que más paralelos tiene con 1 Pe 3,19. En el capítulo 12, donde Henoch recibe la misión de ir a anunciar a los ángeles su condena, la palabra usada es “guardianes”. Como colofón hay que decir que la tradición neotestamentaria que hace referencia al libro de Henoch no utiliza la palabra πνεύμα para designar a los *guardianes*, sino la palabra mucho menos equívoca ἄγγελος (cf. 2 Pe 2,5; Jud 6).

Todos estos datos muestran que es posible interpretar el término πνεύμα de 3,19 en referencia a los ángeles del diluvio, pero la tradición, en concreto la de Henoch, no cierra la puerta a la identificación de “espíritus” = “almas”. Esta es de hecho una cuestión abierta, según SELWYN y REICKE⁴²².

ELLIOTT es consciente de la limitación de los argumentos aportados para identificar la palabra πνεύμα de 1Pe 3,19 con los ángeles del diluvio. Como hizo SELWYN, busca apoyo en el término que acompaña y modifica a esta palabra, es decir, ἐν φυλακῇ (“encarcelados”) para defender su identificación con los “ángeles”⁴²³.

b. ἐν φυλακῇ

ELLIOTT rechaza, tal y como hiciera SELWYN, la interpretación espiritual de Agustín que leía en la palabra “φυλακῇ” una metáfora de la situación del pecador. A su juicio, el término φυλακῇ, en sintonía con su interpretación de “espíritus”, hace referencia al lugar donde están retenidos los ángeles malvados. De esta interpretación podría dar razón el NT, pues se constata que la palabra “φυλακῇ” aparece relacionada en el NT con los ángeles caídos, en concreto con Satán, en el libro de Apoc (20,7):

“⁷Cuando se terminen los mil años, será Satanás soltado de su prisión (ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ)”

Este pasaje, sin embargo, no es usado por los autores de esta corriente para aclarar el sentido de 3,19, porque el texto del Apoc hace referencia a un lugar

⁴²² REICKE, más objetivo, reconoce que, si se relaciona esta palabra con la tradición de Henoch, habría que asumir que hace referencia a ángeles y hombres (cf. B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 90).

⁴²³ Recordamos que SELWYN afirma que “espíritus” en 3,19 no aparece usado en sentido estricto en forma absoluta, pues va acompañado del complemento: “en prisión”. Si se lee en griego, se hace más patente la inseparabilidad de la expresión: “τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν” (cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter...*, London ⁹1974, p. 199a).

subterráneo, algo que choca con la interpretación que quieren dar de nuestro versículo asociándolo con la Ascensión⁴²⁴.

ELLIOTT recurre como siempre al libro de Henoch para clarificar la cuestión del sentido de φυλακή. Argumenta que en este libro se dice que los “guardianes” fueron castigados y “confinados” en un lugar a la espera del juicio definitivo, y considera que a este lugar de confinamiento se refiere la palabra φυλακή en 3,19. En este punto vuelve a manifestarse el paralelismo de ideas entre 3,19 y Henoch.

Sin embargo, hay que objetar que en el libro de Henoch el confinamiento de los ángeles nunca es expresado con la palabra “φυλακή”, sino por las palabras “δεσμοκτήριον” y “συνκλεισεως”. La palabra φυλακη no aparece tampoco en la tradición asociada al relato de los ángeles del diluvio. En la Epístola de Judas, que remite a este relato con toda seguridad, la palabra que aparece es “δεσμοίς” (Jud 6), acorde con la usada en el libro de Henoch. Esto quiere decir, que 1 Pe vuelve a cambiar el vocabulario, algo altamente sospechoso si se piensa que se está haciendo una cita concisa, que debía ser reconocida sin problemas.

En el capítulo anterior, dedicado al estudio de la posición de SELWYN, vimos que esta palabra planteaba otro problema que no dependía directamente de la misma, esto es, el problema que supone la localización de dicha prisión. Como ya hemos apuntado, hay un pasaje del NT que puede ayudar a localizar esta prisión. Se trata de Apoc 20, 7, que es rechazado por todos los autores de esta corriente,⁴²⁵ dado que sitúa la prisión en los infiernos⁴²⁶, algo que no encaja en su interpretación. ELLIOTT busca razones para negar la relación de “φυλακή” con el Hades y relacionarlo con la ascensión.

Para negar lo primero, sostiene que en el NT la raíz de la palabra “φυλακή” es usada para referirse a la acción de guardar o la guardia nocturna de los centinelas; nunca aparece referida a la situación de los muertos o Hades⁴²⁷. Para ello tiene que obviar la cita de Apoc 20.

⁴²⁴ Los autores que comparten la opinión de ELLIOTT alegan que este pasaje del Apoc se refiere al futuro lugar donde serán encerrados los ángeles al final de los tiempos y no al lugar donde se encontraban los ángeles malvados (resp. diluvio).

⁴²⁵ La primera tradición identificó la “prisión” de 3,19 con el Hades, de lo que son testigos la Peshita, (cf. B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 34ss) Clem Alendría y muchos otros autores posteriores.

⁴²⁶ El contexto de este pasaje sitúa la prisión en los infiernos. ¹ Luego vi a un Ángel que bajaba del cielo y tenía en su mano la llave del Abismo y una gran cadena. ² Dominó al Dragón, la Serpiente antigua - que es el Diablo y Satanás - y lo encadenó por mil años. ³ Lo arrojó al Abismo, lo encerró y puso encima los sellos, para que no seduzca más a las naciones hasta que se cumplan los mil años. Después tiene que ser soltado por poco tiempo” (Apoc 20,1-3).

⁴²⁷ VOGELS relaciona, a través de las parábolas, la “acción de guardar” (φύλακε) con la prisión de las almas en el Hades (cf. H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p.111ss.).

Es difícil encontrar apoyos en el libro de Henoch, fuente de inspiración de ELLIOTT, para afirmar que esta palabra haga referencia a un lugar subterráneo. Reconoce que, en este libro, el lugar de confinamiento de los ángeles aparece situado, en no pocas ocasiones, en el interior de la tierra.

“underneath the rocks of the ground” (1 En. 10:12⁴²⁸);
 “inside the earth” (1 En.11:5),
 “on the earth” rather than below it (1 En. 8:9),
 “in the west” (1 En. 67:4),
 or some terrible “place” along Enoch’s journey 1 En, 13:9⁴²⁹

No sólo 1 Henoch sitúa la prisión en los infiernos, también los testigos neotestamentarios de esta tradición.

“nether gloom,” Jude 6; “held captive in Tartarus,” 2 Pet 2:5.

ELLIOTT, como muchos otros autores, obvia estos datos y se apoya en un pasaje poco claro del libro de Henoch (cap. 21)⁴³⁰ para adaptar el sentido de φυλακή a su teoría sobre la ascensión (cf. verbo “ir”). Sostiene que en este pasaje se afirma que el lugar de la prisión de los ángeles está en los cielos. Dice así el texto de Henoch:

Continué mi recorrido hasta el caos, y vi algo terrible: vi que ni había cielo arriba ni la tierra estaba asentada, sino (que era) un lugar desierto. Informe y terrible. Allí vi siete estrellas del cielo atadas juntas en aquel lugar, como grandes montes, ardiendo en fuego. Entonces pregunté: - ¿Por qué pecado han sido atadas y por qué han sido echadas ahí? ‘Respondió Uriel, uno de los santos ángeles, que iba conmigo guiándome: Henoc, ¿por quién preguntas y por quién averiguas e inquieres fatigándote? Estas son aquellas estrellas que transgredieron la orden de Dios Altísimo y fueron atadas aquí hasta que se cumpla la mirada eterna, el número de los días de su culpa. Y de allí fui a otro lugar, aún más terrible que aquél, y vi algo horrendo: un gran fuego que ardía y llameaba, pues en aquel lugar había una hendidura (que llegaba) hasta el abismo, lleno de grandes columnas ígneas, descendentes, cuya magnitud y grosor no pude ver ni conjeturar. Entonces exclamé: —¡Qué horrible es este lugar y qué angustioso de mirar! Entonces me contestó Uriel uno de los santos ángeles, que estaba conmigo. Me dijo así: —Henoch ¿por qué ese temor tuyo y turbación tan grandes? (Respondí): —A causa de este terrible lugar y a la vista de este horror. Añadió; —Este lugar es la cárcel de los ángeles (δεσμοκτήριον ἀγγέλων), y aquí serán retenidos (συνσχεθήσονται) hasta la eternidad”⁴³¹.

⁴²⁸ cf. 1QH^o III 17-18; Rev 20:1-3.

⁴²⁹ Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 700, nota 405 Todas estas expresiones resaltan la idea que aparece en el pasaje del libro de Henoch que más paralelismos tiene con nuestra perícopa, 1 Henoch 12, esto es, que los ángeles estaban encerrados en las profundidades de la tierra. La misión de la predicación de Henoch habría pues que enmarcarla en un *descensus ad inferos*.

⁴³⁰ Poco claro en comparación con los pasajes que presentan la prisión en lo subterráneo de la tierra. Además no es del todo claro que este pasaje describa un lugar en los cielos.

⁴³¹ Trad. F. CORRIENTE- A. PIÑERO, p. 57; cf. *Das Buch Henoch*, (ed. J. FLEMMING Y L. RANDERMACHER, p. 38).

Junto a este texto, ELLIOTT recurre a la expresión que se utiliza en el capítulo 17,1 del mismo libro donde se dice que Henoch “asciende”⁴³².

Estas dos ideas desconectadas entre sí, y no claras, son suficientes para que ELLIOTT niegue lo evidente, al situar -en contra de los pasajes claros y de la tradición (cf. 2 Pe)- la prisión de estos ángeles en los cielos⁴³³.

La idea de una prisión en los cielos, ciertamente, se encuentra de forma clara en algunos libros de la tradición judía que abordan el tema de Gn 6, por ejemplo en 2 Henoch 7,1-3 y en T. Lev 2,2. El NT parece igualmente dar razón de estas ideas, por ejemplo, en Ef 4,10⁴³⁴, aunque este pasaje no presenta a los ángeles, ni atados, ni encadenados.

En favor de la tesis de ELLIOTT, además, hay que decir que, en el siglo segundo, la idea de que unos ángeles malvados habitaban en los cielos intermedios estaba bastante extendida. Tanto heterodoxos⁴³⁵ como ortodoxos compartían esta creencia (cf. Ireneo Ep 85 y Orígenes Com s. Juan VI,56).

Muchos estudiosos explican que en el transcurso del tiempo penetraron ideas helenistas en la escatología judía⁴³⁶ y cristiana de modo que la doctrina de la prisión en los cielos sustituyó a la primitiva idea de los infiernos.

En esta misma línea, ELLIOTT califica las concepciones que asocian ángeles-infiernos como sospechosamente míticas. El NT, según ELLIOTT, ya habría abandonado este pensamiento mítico⁴³⁷ y habría entrado en la sabiduría griega.

“Una socialización y modificación de la concepciones cósmicas comenzando con el periodo helenístico tuvo como resultado, en ocasiones, la recolocación del reino de la muerte. Mientras que muchos todavía contaban con un reino subterráneo de la muerte bajo la superficie de la tierra, otros localizaban este reino en un cielo inferior (de los siete cielos cósmicos). Para los

⁴³² J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 700.

⁴³³ Ver la crítica que hace FRINGS a la identificación de la prisión de los ángeles con los cielos (cf. J. FRINGS, *Zu 1 Petr 3,19 und 4,6*, *Biblische Zeitschrift* 17 (1925-26) 81-82).

⁴³⁴ También cf. Ef 6,11-12: “¹¹ Revestíos de las armas de Dios para poder resistir a las acechanzas del Diablo. ¹² Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los Principados, contra las Potestades, contra los Dominadores de este mundo tenebroso, contra los Espíritus del Mal que están en las alturas”.

⁴³⁵ Cf. A. ORBE, *Cristología Gnóstica*, Vol 2, Madrid 1976., p.476ss. En estas páginas se discute la posible ubicación de los infiernos entre los gnósticos.

⁴³⁶ Cf. Asc Isaías 3,12-4,2; 9,6-18; 10,7-11.

⁴³⁷ “According to this view, Jesus’ death would entail his “descent” to the underworld, a mythological thought expressing no more than the reality of his death and his place among the dead (e.g., Matt 12:40; Act 2:23-31; Rom 10:7; Eph 4:9[?]). When death was seen as also involving punishment for an unjust life, the realm of the dead accordingly could be viewed as a place of punishment and retribution (Hebrew: gehinnom; Greek: gehenna; cf. also Tartaros [a sublevel of Hades]), with the later Anglo-Saxon term, hell. Various myths throughout the ancient Near East recount the descent of gods, heroes, and seers to the underworld to communicate with the dead or to retrieve loved ones or to battle the inferna forces (cf. Kroll 1931; Bauckham 1992c, 145-54).” (J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 706).

autores tardíos, incluidos los israelitas (del periodo) del Segundo templo (p.ej. 1 Henoch, 2 Henoch, 3 Baruch), un viaje al reino de la muerte y a los ángeles encarcelados podría conllevar no un descenso sino un ascenso a una de esas regiones inferiores de los cielos (cf. Himmelfarb 1983; Bauckham 1990; 1992, 154-55). El autor petriño comparte con los autores israelitas y cristianos esta visión modificada”⁴³⁸.

Todo esto, sin embargo, choca con lo evidente y margina la primera tradición cristiana⁴³⁹ asociada a la libro de Henoch, que presentó a estos ángeles confinados en el Tártaro (2 Pe 2,5)⁴⁴⁰.

Esto muestra una vez más la ideas preconcebidas de ELLIOTT, y con él, las de todos los autores que sostienen la asociación 3,19 y ascensión. La palabra “φυλακή”, leída en la tradición de Henoch no encaja bien con esta teoría. Creemos que el aparente paralelismo de ideas no basta para afirmar que 3,19 dependa de la tradición de Henoch.

Este paralelismo de ideas es también lo que lleva a ELLIOTT a unir a las palabras que acabamos de analizar, “espíritus encarcelados”, y la expresión “desobedientes en otro tiempo”, con la que comienza el verso 20. Esta unión viene motivada porque en la tradición de Henoch se describe a los “guardianes”, no sólo como cautivos, sino también como pecadores y transgresores, algo que ELLIOTT identifica con el término ἀπειθήσασίν (“desobedientes”) que aparece en 3,20. Esta identificación no deja de ser problemática, pues los términos usados en Henoch y 1 Pe no coinciden, y la asociación de la palabra “ἀπειθήσασίν” con los ángeles no está exenta de problemas. Veamos esto detalladamente.

⁴³⁸ A mingling and modification of cosmological views beginning with the Hellenistic period resulted in occasional relocations of the realm of the dead. While many still reckoned with an underworld realm of the dead below the earth’s surface, others located this realm in one of the lower of the seven heavens. For the latter, including Second Temple Israelite authors (e.g., 1 Enoch 2 Enoch, 3 Baruch), a journey to the realm of the dead and imprisoned angelspirits would entail not a descent but an ascent to one of these nether regions of the sky(cf. Himmelfarb 1983; Bauckham 1990; 1992, 154-55) . The Petrine author is among the Israelite and Christian authors sharing this modified view (J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 706).

⁴³⁹ 2 Pe 2,4. Algunos manuscritos incluso sustituyen en 3,19 la palabra “prisión” por “Hades” (cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 657).

⁴⁴⁰ “Where did the proclamation take place? Where was the “prison,” or “refuge,” of the unclean spirits? Dalton argues at length (Proclamation, 177-84) that it was not under the earth, but somewhere in the heavens, appealing especially to 2 Enoch 7.1-3, where Enoch is taken “to the second heaven” and shown “a darkness greater than earthly darkness” and “prisoners under guard, hanging up, waiting for the measureless judgment” (OTP, 1:112; cf. Also T. Levi 3.2). Although Dalton here demonstrates that Jewish traditions about the fallen angels were by no means uniform, he has not demonstrated that the traditions locating their imprisonment and punishment in the heavens were the dominate ones. He is, in any case, still working from the assumption that the “spirits in refuge” in 1 Peter are the fallen angels of Gen 6 rather than the evil spirits on earth which their sin produced” (J. R. MICHAEL, *1 Peter...*, p. 210).

5. ἀπειθήσασιν ποτέ.⁴⁴¹

Ciertamente hay que asumir que el término ἀπειθήσασιν⁴⁴², al aparecer en dativo, deba ser asociado a los “espíritus” de 3,19, pues esta palabra también aparece en dativo (πνεύμασιν)⁴⁴³.

El adverbio “ποτέ” que acompaña a “ἀπειθήσασιν” sitúa esta desobediencia en el pasado, que en la perícopa parece remitir a las expresiones del v. 20: “en los días de Noé”, “mientras se construía el arca”, es decir, al tiempo del diluvio. Para ELLIOTT, esto es una prueba de que el verbo “desobedecer” remite a los ángeles del diluvio y que, por tanto, en 1 Pe se estaría haciendo referencia con este participio a la rebelión de los ángeles que se narra en Gn 6,1-4.

Contra esta asociación hay decir que ningún testigo de la tradición de Henoch o del diluvio (1 Henoch, Test Lev., 2 Pe, Jud...) usa la palabra “ἀπειθήσασιν” (desobedecer o no creer) para calificar a los ángeles. En esta tradición se les presenta como pecadores (1 Henoch 6,3;21,4⁴⁴⁴) o transgresores de las leyes de Dios (1 Henoch 18,15; 21,6; 106,4⁴⁴⁵), abandonando el cielo, lugar al que pertenecen⁴⁴⁶, pero nunca como desobedientes-incrédulos⁴⁴⁷.

ELLIOTT explica la novedad que supone esta palabra en la tradición de Henoch, argumentado que el uso de este término viene motivado porque el autor de 1 Pe quiere remontar el mal que se da entre los hombres (presentado en la carta con la raíz ἀπειθ-: 1 Pe 2,8; 3,1; 4,17⁴⁴⁸) hasta los ángeles causantes del diluvio, siendo estos últimos los que

⁴⁴¹ ELLIOTT, aunque en su traducción asocia estas palabras al verbo anunciar, y traduce “anunció a éstos que en otro tiempo habían desobedecido”, en el comentario, sin reconocerlo, las asocia también al verbo “ir”, pues analiza la expresión “en otro tiempo habían desobedecido” después de las palabras “espíritus en prisión” que había asociado directamente al verbo “ir”; de modo que, estudia el verbo “ir”, su complemento y a continuación “desobedientes en otro tiempo”, dejando para el final el análisis del verbo “predicar”. Esto en la práctica es lo mismo que asociar todo a la idea de “ir”. La traducción de 3,19-20a que hizo ELLIOTT tendría que haber dicho (para ser más coherente): “habiendo ido a los espíritus en prisión que habían desobedecido anunció...”. Esto no hace sentido y muestra que no se puede desplazar el verbo “anunciar”, como hacen estos autores.

⁴⁴² ACHTEMEIER considera que este término no debe ser considerado como una aposición a “espíritus”, sino como un predicativo, que habría que traducir como un participio adverbial de causa, que ofrece la razón de por qué Cristo anuncia la victoria y por qué los espíritus están en prisión. ACHTEMEIER traduce: “porque ellos desobedecieron” (cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter...*, p. 262).

⁴⁴³ J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 658.

⁴⁴⁴ Cf. 2 Pe 2,4.

⁴⁴⁵ 2 Henoch 7,3; Filón, Gig 6.

⁴⁴⁶ Cf. H. GUNKEL, *Der erste Brief Petrus*, en *Die Schriften des neuen Testaments*, vol 3, Göttingen³1917, p. 282.

⁴⁴⁷ J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 658

⁴⁴⁸ Todo el NT asocia este término con los hombres, ni una sola vez con los ángeles.

provocaron el mal de los primeros⁴⁴⁹. Los ángeles, al transgredir las barreras primordiales, al unirse a las mujeres, difundieron y multiplicaron el mal entre los hombres (aclara el libro de Henoch), de ahí que la tradición una estos ángeles con los pecadores de Sodoma y Gomorra (cf. Henoch 4,1) y los ponga como ejemplo de la perversión del mundo⁴⁵⁰ (cf. 2 Pe 2,4-6). Según ELLIOTT, la novedad que supone el uso la palabra “ἀπειθήσασίν”, sólo es consecuencia de una acomodación de la idea de la tradición de Henoch al vocabulario de *Prima Petri*⁴⁵¹. El autor de la carta, además, usa la desobediencia de los ángeles y sus consecuencias (la condena eterna) para aclarar los vínculos entre los creyentes y no creyentes (obedientes y desobedientes). Esto supone un juicio de ELLIOTT, que unos son llamados a la salvación, otros avocados a la condena⁴⁵².

Contra la tesis de ELLIOTT está el uso que se hace de la palabra “desobedientes” en el NT. En ningún texto del NT se asocia esta palabra a los ángeles, (cf. Heb 3,18; 11,31⁴⁵³) no siendo excepción los pasajes en que aparece de nuevo en *Prima Petri* (cf. 1 Pe 2,7-8; 3,1; 4,17)⁴⁵⁴. Por esta razón son muchos los autores que asocian este participio a la tipología bautismal que aparece en 3,20 (resp. a la salvación de ocho (almas) por el agua), cuyos protagonistas son hombres y no ángeles. Este participio estaría haciendo referencia a la desobediencia de la generación de Noé, no de los ángeles, que sería comparada con la generación de los destinatarios de la carta, que ha incurrido en el mismo pecado (no obedeciendo al evangelio).

Constatamos de nuevo que con la palabra ἀπειθήσασίν se dan las mismas dificultades que con las palabras ya analizadas. ELLIOTT ignora los términos usados en la tradición de Henoch, y en cierta forma abandona el uso que se hace de “ἀπειθήσασίν” en NT y en la 1 Pe para asociar esta palabra a los ángeles. Se apoya sólo en el aparente paralelismo con libro de Henoch, no en el vocabulario (que no es el de la tradición de Henoch), sino en las ideas y afirma que los espíritus desobedientes son los ángeles del libro de Henoch que pecaron y fueron atados.

⁴⁴⁹ Véase puntos de contacto entre 1 Pe y 2 Pe-Jud.

⁴⁵⁰ J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 659.

⁴⁵¹ Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 701-702

⁴⁵² En esta explicación ELLIOTT muestra otro de sus temas preferidos: la sociología. No relaciona la condena con los ángeles con la victoria sobre el mal y el bautismo, como hizo KELLY (cf. J. N. D. KELLY, *A Commentary ...* p. 156-157).

⁴⁵³ En ambos pasajes aparece el participio en la misma forma que en 3,20 y en ambos casos se refiere a los hombres.

⁴⁵⁴ J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 658.

Esta exégesis resulta a todas luces forzada, algo que se ratifica en el estudio del verbo “anunciar” que hace ELLIOTT, último elemento a analizar. De forma bastante discutible, y en contra de casi todos los autores modernos, ELLIOTT considera que este verbo es un sinónimo de “condenar”, algo único en el NT. Veámoslo detalladamente.

6. ἐκήρυξεν

ELLIOTT reconoce que el peso de la perícopa recae sobre el verbo “predicar” κηρύσσειν, el verbo finito que define el pensamiento principal de estos versos⁴⁵⁵. Este verbo aparece usado de forma absoluta, sin especificar lo anunciado. Precisamente esta indeterminación de “κηρύσσειν” es una de las causas que ha provocado la gran multitud de interpretaciones de 3,19⁴⁵⁶. ELLIOTT recuerda que el verbo “κηρύσσειν” se usa frecuentemente en el NT como sinónimo de evangelizar (Mt 24,14⁴⁵⁷; Mc 1,14⁴⁵⁸; 13,10⁴⁵⁹; 14,9⁴⁶⁰; Lc 8,1⁴⁶¹; Col 1,23⁴⁶²; 1 Tes 2,9⁴⁶³). Sin embargo, como SELWYN puso de relieve, este verbo, cuando se refiere a la salvación, es acompañado de un complemento que explicita el carácter del anuncio (Mt 4,23⁴⁶⁴; 9,35⁴⁶⁵; 24,14; 26,13; Mc 16,15⁴⁶⁶).

Otros autores, partidarios de asociar este verbo (usado de forma absoluta) a un contenido salvífico⁴⁶⁷, alegan que “κηρύσσω” puede o tiene que ser puesto en paralelo

⁴⁵⁵ “This is the only finite verb in vv 19-20a and therefore expresses the main thought of these verses” (J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 659).

⁴⁵⁶ “The absolute use of ekeryxen, however, with no additional indication of content, has led to much speculation concerning the substance of this announcement” (J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 660). El significado de este verbo en muchas ocasiones ha sido fijado desde los problemas dogmáticos que plantea. Si se considera una predicación de salvación a los espíritus malvados, se puede caer en posturas apocatastas (dígase lo mismo si los destinatarios son la generación perdida de Noé, pues supondría una posible conversión tras la muerte) (cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter...* p. 259).

⁴⁵⁷ καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας

⁴⁵⁸ κηρύσσω τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ

⁴⁵⁹ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον.

⁴⁶⁰ κηρυχθῆ τὸ εὐαγγέλιον

⁴⁶¹ κηρύσσω καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ

⁴⁶² ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν,

⁴⁶³ ἐκηρύξαμεν εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ

⁴⁶⁴ κηρύσσω τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας

⁴⁶⁵ κηρύσσω τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας

⁴⁶⁶ κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον

⁴⁶⁷ Esta interpretación ha llevado a poner el texto de 1 Pe como un exponente de teoría apocatastas. Claramente para los que asocian los espíritus con ángeles desobedientes, para los que asocian los espíritus con la generación desobediente de Noé, implícitamente. Tras esta lectura está el problema dogmático que supone hablar de una salvación de los muertos ya condenados. Esto ha llevado a algunos a hablar de una posibilidad de convertirse en el más allá. Este es el mayor problema que se plantea a los que asocian 1 Pe con la predicación de Cristo a los muertos (Lo veremos con detalle en la Parte II de nuestro trabajo).

con el verbo “εὐαγγελίζω”, que aparece en 1 Pe 4,6⁴⁶⁸. ELLIOTT vuelve a negar la relación entre ambos versos, argumentando que ni los destinatarios en 3,19 y 4,6 son los mismos (ángeles y muertos respectivamente), ni “φυλακή” (cf. 3,19) es sinónimo de muerte (resp. a los muertos de 4,6), ni hay relación entre “el juicio según los hombres” de 4,6 y la “desobediencia” de 3,20a⁴⁶⁹.

En su opinión, la mejor opción desde la semántica es sostener que este verbo tiene un sentido neutro. Pero a la vez, esto implica que el sentido del mismo -usado en forma absoluta- venga determinado por el contexto⁴⁷⁰ (tal y como sucedía con el verbo “ir”). El contexto en el que ELLIOTT sitúa este verbo no es la primera carta de Pedro, sino la tradición que a su juicio está en el origen del mismo, es decir, el *Libro de Henoch*.

JESSEN, GSCHWIND, SELWYN y DALTON (1989)⁴⁷¹ consideran que, a pesar del contenido condenatorio del anuncio que Henoch lleva a los ángeles⁴⁷², atribuir un tal sentido al verbo “κηρύσσω” supone forzar la semántica. Ellos buscan un camino intermedio para unir este verbo a la tradición de Henoch, e interpretan el verbo como referencia a una autopresentación de Cristo resucitado, que supuso el sometimiento de los ángeles⁴⁷³ y no a un anuncio de condena en sí⁴⁷⁴. De esta forma consiguen reconciliar filología, teología y tradición.

⁴⁶⁸ CRANFIELD argumenta de la siguiente forma para afirmar que “anunciar” se refiere a la salvación: “What was the content of this preaching? It has been suggested by Selwyn that ἐκήρυξεῖν means not that Christ preached the gospel to the spirits in prison but that He made proclamation to them of the approaching end of their power as a result of His victory. He compares the use of κηρύσσω in Rev 51, where the content of the κηρύσσειν is not the gospel but the challenge, ‘Who is worthy to open the book, and to loose the seals thereof? But it is much more likely that κηρύσσω has here its normal New Testament sense of preaching the gospel. That it does is confirmed by εὐηγγελίσεθαι in 4,6, if (as seems almost certain) that verse refers back to the preaching mentioned in 3,19. Whereas Enoch’s message to the fallen angels in answer to their plea for forgiveness was the stark announcement of their irrevocable doom, ‘You have no peace’ (I Enoch 16,4), Christ’s message to the spirits in prison was the good news of the possibility of deliverance (cf. 4,6)” (C.E.B. CRANFIELD, *The Interpretation of I Peter iii. 19 and iv. 6*, ExpTim 69 (1957-58) 371).

⁴⁶⁹ J. H. ELLIOTT, *I Peter...*, p. 660.

⁴⁷⁰ J. H. ELLIOTT, *I Peter...*, p. 660.

⁴⁷¹ En su primera edición DALTON sostuvo la misma interpretación de ELLIOTT. En la segunda edición, debido a la gran dificultad de asociar el verbo κηρύσσω en el NT con un anuncio de condena, suavizó su posición y optó por defender que este verbo se refería a un anuncio de Cristo como Señor. “In this construction, the Lord rising to the Father through the heavens would inevitably meet his angelic adversaries. We should not look for too definite a meaning for the proclamation he made. In the earlier edition of this work, I spoke of Christ’s condemnation of the angels. I think I would put it differently now. The risen Lord is the living gospel. In this highly mythical way of speaking, the point is that the gospel has Triumphed. The text does not say what was the reaction of the spirits” (J.W. DALTON, *Christ’s Proclamation...*², p. 19).

⁴⁷² Ireneo parece conocer este apócrifo y mantiene el carácter condenatorio del mensaje de Henoch (cf. A. ORBE, *Estudios sobre la teología Cristiana primitiva*, Madrid 1994, p. 215).

⁴⁷³ En 3,22 se trata de subyugación, victoria o sometimiento.

ELLIOTT, sin embargo, no cede a esta concesión y considera que la tradición de Henoch es determinante para esta cuestión. Henoch anuncia una condena (Henocho 12,4-6; 13,1-10; 14,1-7; 15, 1-16; 2 Hen 7), por lo que 1 Pe también tiene que tratar del anuncio de la condena⁴⁷⁵. Para ELLIOTT, el autor de 1 Pe cristianizó la idea de la misión de Henoch, y presentó a Cristo como encargado de anunciar la condena a los ángeles malvados⁴⁷⁶. De ello también se harían eco los pasajes de Jud y 2 Pe. En estos versos se supone que los ángeles del diluvio están condenados y esto sirve de advertencia⁴⁷⁷. En ellos, pues, la condena de los ángeles está implícita. A esta condena se referiría implícitamente el verbo “anunciar” en 1 Pe 3,19.

Como puede observarse, ELLIOTT vuelve a considerar que las ideas definen la “semántica”. Hasta tal punto las ideas son definitivas que dan a un verbo como “κηρύσσω” un significado único en el NT: condenar. Subestima además el dato de que este mismo verbo usado en forma absoluta aparece en el conocido Evangelio de Pedro, donde sin duda alguna tiene un sentido positivo (cf. Evang Pedro 41-42)⁴⁷⁸. Todas estas adaptaciones de la semántica⁴⁷⁹ y del uso de las palabras nos hacen sospechar que ideas

⁴⁷⁴ Precisamente éste es el sentido que recogen muchos defensores de la relación entre 1 Pe y Henoch. KELLY considera que el anuncio es positivo, la victoria. Sólo es negativo considerado desde los receptores. Así los ángeles vencidos reciben este anuncio como una derrota (cf. J. N. D. KELLY, *A Commentary* ... p. 156-157).

⁴⁷⁵ Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*..., p. 245. ACHTEMEIER apunta una solución parecida y aclara que este anuncio de condena debe ser entendido como: “the outcome of Christ’s victorious rising from the dead: As the result of his resurrection, the powers of evil have been defeated, and the risen Christ, on his way to the right hand of power (3:22), announces to the imprisoned angelic powers his victory and hence their defeat.” (P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*..., p. 260-261).

⁴⁷⁶ J. H. ELLIOTT, *1 Peter*..., p. 661. Se constata que en ningún caso en el NT este verbo tiene un sentido negativo y precisamente esto es lo que hizo cambiar de opinión a DALTON en la segunda edición de su obra.

⁴⁷⁷ J. H. ELLIOTT, *1 Peter*..., p. 660.

⁴⁷⁸ ELLIOTT cita este dato de pasada, en pie de nota y solo colateralmente. Este pasaje del Evangelio de Pedro se refiere sin lugar a dudas al *Descensus*, no a un *Ascensus*. Por ello ELLIOTT, sin hacer justicia a la importancia de este dato (que ha sido tenido en cuenta por todos los que han estudiado el *Descensus*) hace el siguiente comentario: “The description of Christ’s resurrection in the second-century Gospel of Peter (10:1-4), with three men leaving Christ’s tomb followed by a cross and a voice from heaven asking, “Have you preached to those who sleep?” also is irrelevant. This later narrative is unique in the early Christian tradition and, aside from the verb “preached/announced,” has nothing in common with 1 Pet 3:19. Consequently, it offers no aid for clarifying the substance of Christ’s announcement to the angelic spirits here in 1 Peter.” (Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*..., p. 661-662, nota 295). Más información sobre el tema Cf. A. GRILLMEIER, *Mit ihm*..., p.106.

⁴⁷⁹ Hay quien intenta suavizar esta lectura novedosa de verbo κηρύσσω recurriendo al pasaje de Jonás 1,2: “Levántate, vete (πορεύθητι) a Nínive, la gran ciudad, y proclama (κήρυξον) contra ella que su maldad ha subido hasta mí.”. Estos autores argumentan que en este pasaje “anunciar” está haciendo referencia a una condena. (J.W. DALTON, *Christ’s Proclamation*... 2 p.. 155; también cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*: ..., p.260). DALTON argumenta que este anunciar tiene aquí sentido negativo, en un uso absoluto, porque en Jon 3,4 se especifica lo que Jonás predicaba: “dentro de cuarenta días será destruida la ciudad”. Nos preguntamos si este pasaje justifica la lectura κηρύσσω = condenar. Creemos que el contexto es el que da el valor de “condena” al verbo que en estado absoluto sólo significa “anunciar”. El razonamiento de estos

preconcebidas son introducidas en el texto de modo forzado, convirtiendo en eiségesis el trabajo de la exégesis.

Existe todavía un dato que, sin embargo, puede hacer que nuestro juicio sea incorrecto. Nos referimos al apoyo que encuentran estos autores en verso 3,22 para asociar lo sucedido en 3,19 a unos ángeles y a una condena. Veamos como encaja ELLIOTT el versículo 22 en su interpretación.

7. Un mismo acontecimiento narrado dos veces: v.19 y v.22

Los dos pilares que sostienen la interpretación de ELLIOTT son sin duda alguna el libro de Henoch (tradicón) y el supuesto paralelismo de contenidos de 3,19 y 3,22. Algunas razones para establecer el paralelismo entre 3,19 y 3,22 ya las hemos expuesto al hilo del comentario de SELWYN. La doble aparición de la misma forma verbal “πορευθείς” en 3,19 y 3,22 lleva a afirmar que se está haciendo referencia a un mismo hecho⁴⁸⁰. ELLIOTT quiere prolongar el paralelismo de ambos versículos, identificando primeramente los espíritus de 3,19 con los ángeles, poderes y potencias de 3,22 y después el sentido del verbo κηρύσσω (“anunciar”) en 3,19 con el verbo ὑποτάσσω de 3,22.

Algunos estudiosos han negado esta identificación, pues esto implica afirmar que los seres citados en 3,22 son enemigos de Dios, algo que, como ya dijimos, muchos no aceptan⁴⁸¹. ELLIOTT, consciente de este problema que puede ser decisivo para su interpretación, busca razones para sostener que los seres citados en 3,22 son ángeles caídos⁴⁸². Para ello se apoya en el verbo ὑποτάσσω “someter”, que aparece en 3,22.

autores no es válido. Sólo el contexto donde aparece el verbo κηρύσσω puede atribuir al verbo el valor “negativo”.

⁴⁸⁰ Ya hemos visto que REICKE y SELWYN niegan que este verbo tuviese el mismo sentido en 3,19 y 3,22. Por ello SELWYN rechazó que ambos pasajes estuviesen describiendo el mismo hecho: el sometimiento de los ángeles en la Ascensión.

⁴⁸¹ Hay que recordar también que en el T. Levi, donde ELLIOTT se apoya para hablar de unos ángeles malvados en los aires, las potestades y tronos, no son identificables con los ángeles malvados. Los ángeles malvados habitan en el segundo cielo y, según este libro, los tronos y dominaciones y potestades están en los cielos superiores. Hay bastantes datos en contra de la interpretación de ELLIOTT. Según la doctrina de Ireneo, no es el nombre el que define a ángeles buenos o malos. En AH II, 30, 6 cita diversos nombres sin apuntar que estos fuesen pecadores, en Ep.85, sin embargo, repite alguno de los nombres y apunta que son ángeles rebeldes.

⁴⁸² PÈTREMONT considera que en la mayoría de los textos del NT que se hace referencia a las potencias, ángeles o dominaciones se les considera ángeles malvados, concretamente 1 Pe 3,22 (Cf. S. PÈTREMONT, *Le mythe des sept archontes créateurs peut-il s'expliquer à partir du christianisme?*, en: U., *The Origins*

Según ELLIOTT, este verbo no puede hacer referencia más que a seres enemigos, tal y como sucede en Hb 1,3⁴⁸³, pues “someter” implica aplacar una sublevación.

Contra esto se podría objetar que en el NT hay textos donde el verbo ὑποτάσσω no parece hacer referencia al sometimiento de las fuerzas del mal, sino a otra realidad teológica completamente distinta, esto es, al hecho de que toda la creación se somete a Cristo (cf. Ef 3,21; Hb 2,8)⁴⁸⁴. Además, en 1 Co 15, 28 este verbo es usado para explicar el sometimiento del Hijo al Padre⁴⁸⁵.

²⁸ Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá (ὑποταγήσεται) a Aquel que ha sometido (ὑποτάξαντι) a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo.

Es evidente que este sometimiento del Hijo al Padre no se da en razón de su rebeldía, sino porque el Padre es, y seguirá siendo, la fuente de la vida trinitaria y de todo lo creado⁴⁸⁶.

En apoyo de la interpretación de ELLIOTT, sin embargo, está el uso que se hace en la tradición de los salmos que parecen haber dado origen al verso 22, que ahora nos ocupa, esto es, los salmos 109 y 8.

Las palabras “ἐν δεξιᾷ [τοῦ] θεοῦ” en 3,22 remiten a salmo 109:

1 Oráculo de Yahveh a mi Señor: Siéntate a mi diestra (κάθου ἐκ δεξιῶν μου), hasta que yo haga de tus enemigos (ἄν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου⁴⁸⁷) el estrado de tus pies. 2 El cetro de tu poder lo extenderá Yahveh desde Sión: ¡domina (κατακυρίευε) en medio de tus enemigos! 3 Para ti el principado el día de tu nacimiento, en esplendor sagrado desde el seno, desde la aurora de tu juventud. 4 Lo ha jurado Yahveh y no ha de retractarse: «Tú eres por siempre sacerdote, según el orden de Melquisedec.» 5 A tu diestra, Señor, él quebranta a los reyes el día de su cólera; 6 sentencia a las naciones, amontona cadáveres, cabezas quebranta sobre la ancha tierra. 7 En el camino bebe del torrente, por eso levanta la cabeza.

El verbo “ὑποταγέντων” remite a salmo 8:

(⁵) ¿qué es el hombre para que de él te acuerdes, el hijo de Adán para que de él te cuides? ⁵ (⁶) Apenas inferior a un dios le hiciste, coronándole de gloria y de esplendor; ⁶ (⁷) le hiciste señor de las obras de tus manos, todo fue puesto (ὑπέταξας)⁴⁸⁸ por ti bajo sus pies: ⁷ (⁸) ovejas y bueyes,

of Gnosticism/Le Origini Dello Gnosticismo: Colloquium of Messina, 13-18 April 1966, Ed. Bianchi., Leiden, 1970, p. 462)

⁴⁸³ J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 687

⁴⁸⁴ Cf. U. HOLZMEISTER, *Epistulas ss. Petri et Iudae apostolorum...*, p. 305-306.

⁴⁸⁵ El verbo usado para expresar el sometimiento de los enemigos es “καταργήση” (1 Cor 15,24) y en la cita del salmo 110 en 1 Cor 15, 25 es “θῆ”.

⁴⁸⁶ Este es el sentido que le da VOGELS al verbo ὑποτάσσω (H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 140).

⁴⁸⁷ No aparece el verbo que usa 1 Pe 3,22.

⁴⁸⁸ Verbo que aparece en 1 Pe 3,22. Aquí no parece que haga referencia al sometimiento de enemigos, sino de la creación a su señor: el hombre.

todos juntos, y aun las bestias del campo,^{8 (9)} y las aves del cielo, y los peces del mar, que surcan las sendas de las aguas.

Sabemos que estos salmos fueron usados en la tradición para explicar la Ascensión⁴⁸⁹. De esto es testigo Justino, el cual incluso sustituye el verbo “τίθημι”, que aparece en el salmo 109, por el verbo “ὑποτάσσω” del salmo 8. En la tradición, igualmente, se puede asociar estos textos (en la obra de Justino e Ireneo) con el sometimiento de ángeles rebeldes. Ireneo, concretamente, en Ep 85 explica que son sometidos los ángeles, arcángeles, principados y tronos que desobedecieron⁴⁹⁰.

Sin embargo, son varias las objeciones que pueden hacerse la asociación de 3,22 con la doctrina del sometimiento de los ángeles perversos.

En primer lugar, la asociación de 1 Pe 3,22 con los salmos arriba citados no es clara. De hecho la Biblia de Jerusalén no apunta tal cita implícita.

En segundo lugar, creemos que el sometimiento de los ángeles no parece tener lugar durante la ascensión sin más (resp. 3,19)⁴⁹¹, sino tras la entronización de Cristo a la derecha de Dios (es de lo que trata el salmo; cf. 3,22; cf. Ep 85), que sólo se consumará al final de los tiempos. En este sentido SCHRAGE interpreta la cita del salmo 109 en 1 Cor 15,25:

“..., el tiempo entre la resurrección de Cristo y la de los muertos en la parusía se explicita como un Señorío de Cristo ordenado por Dios, que conduce al final a la superación de todas las fuerzas que se oponen a Dios en un proceso dinámico-escatológico”⁴⁹².

No es en la ascensión donde se da este sometimiento, sino en un proceso que comienza tras la *entronización a la derecha del Padre*.

Se podría objetar además que la idea del sometimiento no concuerda con la idea de 3,19, donde los ángeles aparecen ya encarcelados. Como BEST apunta, si los ángeles

⁴⁸⁹ J. H. ELLIOTT, *1 Peter...* p. 687. Cf J. DANIELOU, *Theologie du Judéo-Christianisme...*, p. 281ss.

⁴⁹⁰ Ep.85: “Los enemigos son todos los que fueron hallados en rebelión: ángeles, arcángeles, principados, tronos..” (*Ireneo de Lión. Demostración de la predicación apostólica* (trad. E. ROMERO POSE, Fuentes Patrísticas 2, Madrid 1992, p. 208). Este pasaje de Ireneo deja claro que hubo transgresores en todas las especies de ángeles. Al igual que deja claro que el simple nombre no define la bondad o maldad asociada a cada especie de ángeles, dado que Gabriel o Miguel son arcángeles y no son transgresores. Esto viene a reforzar la idea de que hay que tomar con precaución asociaciones precipitadas de los ángeles de 3,22 con ángeles malvados.

⁴⁹¹ REICKE objetó que el aoristo en el que aparece el verbo “ir” prohíbe asociar lo sucedido a una acción en proceso. Los verbos “anunciar” e “ir” describen una acción simultánea acaecida en el pasado (cf. B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 65).

⁴⁹² W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 4 (1 Kor 15,1-16,24), p. 189.

se encontraban ya en prisión, se supone que ya estaban sometidos y solo tenía que anunciarseles la condena eterna. ¿Entonces por qué hablar de sometimiento?⁴⁹³

Estas objeciones muestran que, aunque 3,22 tratase de un sometimiento de ciertos ángeles malvados, esta idea no se deja asociar fácilmente con 3,19 y con una predicación a ellos durante la ascensión. Volveremos sobre esto con más detalle en el apartado final de este capítulo, cuando hagamos la valoración general de esta corriente.

Con todo lo dicho, podemos pasar a valorar brevemente el trabajo de ELLIOTT⁴⁹⁴.

8. Valoración de la teoría de ELLIOTT

Como dijimos al principio de este capítulo, ELLIOTT interpreta nuestra perícopa desde posiciones tomadas de antemano y desde presupuestos que no se dejan demostrar convincentemente. De tales presupuestos intenta dar cuenta el primero de los excursus con los que cierra su estudio de 3,18ss.

Este primer excursus está dividido en tres apartados que se corresponden con los tres pasos de la argumentación de ELLIOTT: 1) demostrar la dependencia de 1 Pe 3,18.22 con la cristología que versa sobre la Ascensión-Exaltación; 2) demostrar los paralelismos de 3,19-21 con el midrash de Gn 6ss que explica la condena de ángeles y salvación de justos⁴⁹⁵; 3) explicar cómo ambas tradiciones se unieron llegando a formar 3,18-22.

⁴⁹³ En cualquier caso, trate 3,22 del sometimiento de los ángeles malvados o no, creemos que lo más llamativo de todo y lo que más cuestiona toda la interpretación de ELLIOTT es que en la tradición no se encuentren testigos convincentes que traten de un sometimiento de los ángeles aéreos durante la Ascensión, y, más concretamente, que este hecho este relacionado con una predicación de Cristo a estos ángeles (cf. J. DANIELOU, *Theologie du Judéo-Christianisme...*, p. 173). Creemos, con VOGELS, que este pasaje no trata del sometimiento de los ángeles malvados, sino del sometimiento de todo al Cristo, al Dios-hombre (cf. H-J VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 140-141). Éste, como apunta DANIELOU, es uno de los temas primigenios de la Exaltación-ascensión de Cristo. Se trata de la exaltación de la humanidad de Cristo a la que queda sometido todo (cf. J. DANIELOU, *Theologie du Judéo-Christianisme...*, p. 173ss).

⁴⁹⁴ En esta presentación de la obra de ELLIOTT no es necesario exponer la interpretación que hace de 4,6, tal y como hicimos con SELWYN, ya que durante la presentación de 3,19 (p.j. cuando analizamos el verbo ἐκήρυξεν) hemos hecho notar que desliga 4,6 de nuestro pasaje, tal y como hacen todos los autores de esta corriente. Niega que los seres aludidos en ambos pasajes sean los mismos (resp. ángeles y hombres). ELLIOTT lee en 4,6, como SELWYN, un enunciado paralelo a Col 4,6.

⁴⁹⁵ Esto le lleva a interpretar πορευθείς como ascender; ἐκήρυξεν como condenar. Esta última interpretación denota el peso de los presupuestos en ELLIOTT y le distingue de la mayoría de los autores que interpretan πνεύμασι como los ángeles del diluvio. La mayoría ha reconocido que asociar “predicar” en el NT a la condena es muy aventurado, recordamos una vez más que esto fue lo que llevó a DALTON a cambiar su interpretación en la segunda edición de su obra, ya no habló más de condena, sino de anuncio de victoria.

En este excursus se percibe claramente que la interpretación de 3,19, que asocia los “espíritus” con los “ángeles del diluvio”, es inconcebible si no se hubiese conocido de nuevo el libro de Henoch. Creemos, sin embargo, que a esta asociación hay que ponerle serios reparos.

En la antigüedad nadie, ortodoxo o heterodoxo, ni siquiera los que consideraban el libro de Henoch como canónico, relacionaron la doctrina en él contenida con el pasaje de 1 Pe 3,19. Y nadie utilizó este libro para defender la doctrina que los modernos exegetas leen en nuestro pasaje, es decir, para explicar el anuncio de la condena o de un sometimiento de los ángeles malvados durante la Ascensión. Tampoco nadie usó 1 Pe 3,19 al tratar el tema de la ascensión.

En la tradición, por el contrario, se asoció nuestro pasaje con la conocida doctrina que trataba de una predicación de Cristo a los hombres muertos que se hallaban el Hades, no a los ángeles, es decir, con el *Descensus ad inferos*.

Esta última objeción es la que motiva el segundo excursus de ELLIOTT en el que descalifica la primera interpretación que se hizo en la Iglesia de 3,19, a saber, la de Clemente de Alejandría, quien puso nuestro pasaje en relación con la tradición que versaba sobre una predicación de Cristo a los muertos en el Hades. ELLIOTT, tal y como hiciera SELWYN, refuta esta lectura aduciendo que tal asociación aparece muy tarde en la historia de la Iglesia (a finales del s.II). Afirma que los primeros autores que dieron testimonio de la predicación salvífica de Cristo a los justos en el Hades no usaron 1 Pe 3,19 para sostener esta doctrina, antes bien recurrieron a textos “apócrifos”. Niega que la interpretación de 3,19, realizada por Clemente de Alejandría, tuviese base exegética, postulando que ésta se dio por motivos doctrinales⁴⁹⁶. Según ELLIOTT, dicha asociación introdujo nuestro pasaje por un camino erróneo que siguieron otros Padres, como Orígenes.

Ciertamente hay que reconocer que es muy llamativo que los primeros Padres que conocieron la doctrina de una *Predicación de Cristo en el Hades* no usaran el pasaje de la *Prima Petri* para sostener sus posturas, sino que recurrieran a textos controvertidos como es el PsJer⁴⁹⁷.

El argumento sobre la aparición tardía de la asociación de 3,19 con el *Descensus*, que ELLIOTT aporta para negar dicha relación, podría servir igualmente para

⁴⁹⁶ J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 708-709.

⁴⁹⁷ De esto nos ocuparemos en la Parte II de nuestro trabajo, cuando estudiemos la corriente que defiende la asociación de 3,19 con el *Descensus*; ahora solo queremos llamar la atención sobre una cuestión relacionada con esta crítica hecha por ELLIOTT.

criticar la interpretación de los exegetas actuales⁴⁹⁸. Si se desprecia la asociación de 1 Pe 3,19 con el *Descensus*, porque tal asociación no fue conocida por los primeros Padres que dan testimonio de una predicación de Cristo en el Hades (Justino, Ireneo), con mucha más razón habría que rechazar la asociación de 3,19 con la Ascensión y con la victoria sobre unos ángeles malvados, pues nadie en la historia hizo tal asociación hasta el s. XIX, cuando el libro de Henoch volvió a ser conocido en occidente. Si la primitiva Iglesia, en la que algunos consideraron 1 Henoch como canónico, no usó este libro para defender la doctrina de la predicación de la condena durante la ascensión, tampoco 1 Pe 3,19⁴⁹⁹, ¿no será que estos pasajes nunca fueron relacionados con la ascensión? Y respecto a 3,19, ¿no será que este pasaje no tiene nada que ver con el anuncio de la condena a los ángeles caídos?

Creemos que, con lo expuesto hasta ahora, hemos presentado los puntos clave donde se apoyan las dos variantes de la interpretación que asocia 1 Pe y el libro de Henoch, (cf. SELWYN y ELLIOTT) y tenemos una visión de conjunto de la misma que nos permite hacer una valoración global de la misma, lo que nos disponemos a hacer en el capítulo siguiente.

⁴⁹⁸ ELLIOTT, como SELWYN, con sus interpretaciones oscurecen lo más propio de 3,19, que es el tema de una predicación de Cristo. Para estos autores esta peculiaridad se desvanece en lo común de la teología del NT. Predicar significa lo mismo que someter. Este pasaje remite a la teología de la victoria sobre las fuerzas del mal y no aporta nada nuevo. Creemos, sin embargo, que esto significa no valorar la singularidad del pasaje.

⁴⁹⁹ En la Epístola de Judas, no se cita la figura de Henoch en relación con un anuncio de condena dirigido a los ángeles, sino a los hombres: ¹⁴ *Henoch, el séptimo después de Adán, profetizó ya sobre ellos: «Mirad, el Señor ha venido con sus santas miríadas ¹⁵ para realizar el juicio contra todos y dejar convictos a todos los impíos de todas las obras de impiedad que realizaron y de todas las palabras duras que hablaron contra él los pecadores impíos.»*

Capítulo V. Crítica a la asociación de 1 Pe 3,18 ss con la tradición de Henoch

1. Razones para asociar 1 Pe 3,18ss con los ángeles del diluvio (tradición de Henoch)

Creemos que ELLIOTT expone de forma sugerente lo que hace tan seductora la interpretación que identifica los “espíritus” de 1 Pe con los “ángeles del diluvio”⁵⁰⁰ a través de los pasajes del NT que supuestamente dependen de la tradición de Henoch. He aquí la traducción de sus argumentos:

- Común a 1 Pe, 2 Pe, y Jud son las referencias a descarrío de los ángeles que pecaron, y la mención de su condenación y lo duradero de sus ataduras o prisión.
- 1 Pe y 2 Pe también hacen una referencia común a Noé, la familia de ocho, su salvación y la paciencia de Dios.
- En 1 Pe, estos ángeles pecadores son descritos como “espíritus desobedientes”. A la luz de Jud y 2 Pe, también es posible que estos espíritus desobedientes sean mencionados, no sólo porque ellos hayan tenido un papel en la historia del diluvio, en la que se concentra 1 Pe, sino también para ilustrar la condenación de los “desobedientes” incrédulos contemporáneos del autor (cf. 2,7b, 8b, 3,1c; 4,17c)⁵⁰¹.
- En la terminología⁵⁰², tema (juicio) y función (ejemplo para los desobedientes del presente), 1 Pe, Jud y 2 Pe representan una similar recepción del cristianismo primitivo de esta tradición del diluvio e identifican los ángeles-espíritus como ejemplo para los desobedientes e impíos del final de los tiempos. Esta similitud refuerza la posibilidad de que para 1 Pe:
 - o (1) los espíritus desobedientes sean los ángeles que pecaron en tiempo de Noé y del diluvio.
 - o (2) la “prisión” de 1 Pe corresponda a la asignación o conservación⁵⁰³ de esos ángeles pecadores en las cadenas eternas del abismo y;
 - o (3) el anuncio de Cristo a esos ángeles- espíritus (ἐκήρυξεν, 1 Pe 3,19b) fue no de salvación, sino de juicio divino, como en Jud y 2 Pe⁵⁰⁴. Si, como parece ser, 3,22c se refiere a estos espíritus, su subordinación a Cristo es un aspecto decisivo de este juicio⁵⁰⁵.

⁵⁰⁰ Cf. W. MAAS, *Gott und die Hölle...* p.52ss, también presenta los puntos clave donde los estudiosos se apoyan para sostener la influencia de 1 Pe y Henoch.

⁵⁰¹ Recordamos que la palabra “ἀπειθήσασιν”, ni el NT y ni en la tradición de Henoch, se asocia con los ángeles.

⁵⁰² La terminología de 1 Pe no coincide con la terminología de 2 Pe y Jud, es decir, con la tradición de Henoch.

⁵⁰³ La expresión “en prisión” que aparece en 3,19 no es tan fácil de interpretar como pretende ELLIOTT. No es lo mismo “entregar” que “conservar”. Entregar a las cadenas, supone que no se está encadenado. Sin embargo, los espíritus de 3,19, según *Prima Petri*, ya estaban en prisión y, por tanto, no habría que volver a encadenarlos. Esta distinción, que ELLIOTT pasa por alto, es clave para rebatir la asociación de los πνεύμασιν de 3,19 con los ángeles malvados, dado que las primitivas tradiciones sobre el *Descensus* o la Ascensión no conoce unos “ángeles en prisión”, sino que hablan de un “atar” al Diablo. Este detalle es lo que se esconde tras este tercer punto del resumen de ELLIOTT.

⁵⁰⁴ Sólo el libro de Henoch refiere un anuncio de condena a estos ángeles. 2 Pe y Jud presuponen la condena, pero no hacen referencia al hecho de cómo les fue comunicada o impartida, esto es, al “anuncio”.

⁵⁰⁵ J. H. ELLIOTT, *1 Peter...* p. 701-702; también cf. N. BROX, *Der erste Petrusbrief...*, p. 172.

A favor de la identificación de los espíritus con estos ángeles juega también el hecho de que con ello se da sentido a los versos 3,18ss, sea cual sea la opción concreta que se tome respecto a asociar el pasaje con la *Ascensus* o el *Descensus*. Los ángeles malvados en 1 Pe 3,18ss serían puestos como ejemplo del destino que les espera a los que persiguen y hacen sufrir a los creyentes. Esta interpretación hace que la temática de estos versos sea completamente acorde con la temática de la carta.

La mención de la victoria sobre los poderes del mal, además, serviría en el contexto próximo para explicar la mención del bautismo. Éste aparece como la participación en la victoria de Cristo sobre las fuerzas malignas. Condena o salvación brotan de la pasión de Cristo. La obediencia conduce a la salvación por el bautismo que es participación en la muerte y resurrección de Cristo. La desobediencia (cf. 3,20: ἀπειθήσασίν) conduce a la condena. No importa si la derrota de estos poderes malignos sucede en los infiernos o en los cielos, ambas teorías permiten encajar muy bien los versículos en su contexto. Creemos que de ello da cuenta muy bellamente la exposición de KELLY⁵⁰⁶.

2. Razones para rechazar la interpretación: Texto forzado

Estos datos a favor de la identificación de los “espíritus” con “ángeles” no son, sin embargo, definitivos. Como hemos visto en la presentación de las interpretaciones de SELWYN y ELLIOTT⁵⁰⁷, el paralelismo entre la tradición de Enoch y 3,19 se da en el ámbito de las ideas, no en el de las expresiones⁵⁰⁸. Cuando se desciende a los detalles

⁵⁰⁶ “Viewing Christ as the new Enoch, he must have understood His proclamation to the spirits as His triumphant announcement that their power had been finally broken. The relevance of this in the context, as a message which will stiffen the confidence of the Asian Christians as they face insults and attacks, is obvious. The message is underlined by his emphatic reminder that the wicked spirits had refused obedience. The verb so translated (apeitheiri) is, significantly, the very same verb he has used more than once already (ii. 8; iii. I: cf. ii. 7 and his equation of faith with ‘obedience’ in i. 2; 14; 22) of the contumacy of pagans who reject the gospel. In other words, his readers can reflect that the neighbours who badger and bully them are merely reproducing the rebellious characteristics of the demonic powers whose agents they are, and will surely share their destruction. Both his general world-view and his way of en Christ’s work were widely shared by the NT writers (cf., e.g., Mark’s gospel, esp. iii. 23-26), and not least by Paul. He would agree with the Apostle (e.g. Gal. iv. 3; 8 f.; Eph. Ii. 2; vi. 12) that before Christ’s coming the world and human lives had been dominated by ‘spiritual hosts of wickedness in the heavenly places’, but that by His cross and resurrection (cf. Eph. i. 20-22; Col. Ii. 15) Christ had triumphed over them gloriously” (J. N. D. KELLY, *A Commentary* ... p. 156-157).

⁵⁰⁷ Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*... p. 656.

⁵⁰⁸ A pesar de la afirmación de ELLIOTT, *1 Peter*... p. 655: “La terminología y la afinidad temática de 1 Pe 3,19-20 con esta tradición son claras y hacen virtualmente cierto que el contenido de los vv. 19-20 representa una alusión a esta tradición y una variación de la misma”. La terminología sólo coincide muy

concretos del texto, esta bella construcción parece desmoronarse y las interpretaciones se diversifican sin fin, abocadas a una incontrolable concurrencia. Unos hablan de condena⁵⁰⁹, otros de victoria⁵¹⁰ o de salvación⁵¹¹. Unos de ascensión⁵¹², otros de *Descensus*⁵¹³. Unos sólo de ángeles⁵¹⁴, otros de ángeles y hombres⁵¹⁵. Nada hay seguro.

Consideramos que para salir de este atolladero es preciso atenerse rigurosamente al texto y a las palabras que en él aparecen. No se puede argumentar desde paralelismos contruidos sobre presupuestos que fuerzan alguno de los términos que aparecen en 3,19.20⁵¹⁶.

2.1 Disimilitud de los términos

Como puede deducirse de nuestra presentación de esta corriente de interpretación, asociar 1 Pe 3,19 a Henoch supone tener que forzar el sentido de algunas de las palabras que aparecen en este complicado versículo. Cuando se compara 1Pe 3,19 con los textos de 1 Henoch que tienen más paralelismos con este verso, como, p.ej., el cap. 12 del *Libro de los Guardianes*, donde muchos estudiosos creen descubrir la fuente de inspiración de nuestro pasaje, la relación entre ambos textos no se impone con meridiana claridad.

Prácticamente ninguna de las palabras usadas en el capítulo 12 de 1 Henoch coincide con 1 Pe 3,19. Así lo pone de relieve DALTON cuando compara dichos textos:

“ En el texto griego de 1 Henoch encontramos también πορεύομαι; para ἐν φυλακῇ tenemos ἐν τοῖς δεσμοῖς ; para πνεύμασιν tenemos ... ἐγγρηγόροις ; ἀπολιπόντες ...; μετὰ τῶν γυναικῶν ἐμίανθησασιν es el equivalente de ἀπειθήσασιν. Como podemos observar, el pecado de los

someramente. El único término en común, idéntico con la tradición de Henoch, es πνεῦμα y éste no es el término más característico de los supuestos pasajes inspiradores de 1 Pe 3,19, sino que es “Guardianes”.

⁵⁰⁹ C. F. KEIL, *Commentar über die Briefe des Petrus und Judas*, Leipzig 1883; J. FRINGS, *Zu 1 Petr 3:19 und 4:6*, *Biblische Zeitschrift* 17 (1925) 75-88.

⁵¹⁰ CH. PERROT, *La descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament*, LV (L) 17 (1968) 5-30 ; E. EVE, *1. Peter*, en: *The Oxford Bible Commentary*, Oxford 2001 (p. 1263-1270).

⁵¹¹ B. WEIB, *Die katholischen Briefe*, TU 8, 3, Leipzig 1892; P. KETTER, *Hebräerbrief, Jakobusbrief, Petrusbriefe, Judasbrief*, en: *Die Heilige Schrift für das Leben erklärt* Vol 16/1, Freiburg 1950.

⁵¹² J. JEREMIAS, *Zwischen Karfreitag und Ostern. Descensus und Ascensus in der Karfreitagstheologie des NTs*, *ZNTW* 42 (1949) 194-201; P. ACHEMEIER, *1 Peter: a commentary on First Peter*, Minneapolis 1996.

⁵¹³ M. MEINERTZ - W. VREDE, *Die katholischen Briefe*, Bonn 1932; F. W. BEARE, *The First Epistle of Peter. The Greek Text with Introduction and Notes*, Oxford 1958.

⁵¹⁴ J. A. FITZMYER, *The First Epistle of Peter*; en: *The Jerome Biblical Commentary*, London-Dublin-Melbourne, 1968 (p. 362-377). P. H. DAVIDS, *The First Epistle of Peter*, Grand Rapids, Mich. 1990.

⁵¹⁵ H. WINDISCH, *Die Katohlischen Briefe*, Tübingen ²1930; E. SCHWEIZER, *Der erste Petrusbrief*, Zurich ²1972.

⁵¹⁶ Por ejemplo, el verbo κηρύσσω que es interpretado como “condenar”.

ángeles es descrito en 1 Henoch como “la trasgresión de la palabra del Señor”⁵¹⁷. Mientras el verbo κηρύσσω no se encuentra en el texto de 1 Henoch, la actividad de Henoch, hablando por mandato divino con solemnidad, podría ser descrita como una “proclamación”⁵¹⁸.

A esta falta de paralelismos léxicos se suma el hecho de que 2 Pe y Jud -testigos seguros de la doctrina sobre los ángeles del diluvio- usan el vocabulario que aparece en el libro de Henoch. He aquí los datos fundamentales:

- utilizan la palabra “ángeles” (Jud 6 (ἀγγέλους) y 2 Pe 2,4 (ἀγγέλων))⁵¹⁹ para describir a estos seres sobrenaturales (cf. Henoch 1,6⁵²⁰). Esta palabra no deja lugar a dudas de quiénes son los seres referidos, lo que no sucede con el término usado en 1 Pe 3,19: πνεύμασιν⁵²¹.

- En Jud 6 aparece la palabra δεσμοῖς (“encerrados”) para describir la situación de los ángeles del diluvio; también en 1 Henoch 10,4.12 (δῆσον); 10,13 (δεσμοκτήριον); 10,14 (δεθήσονται); 13,1 (δῆσαί)⁵²²; 14,5 (ἐν τοῖς δεσμοῖς τῆς γῆς ἐρρέθη δῆσαι); 18,16 (ἐδησεν αὐτούς); 21,6 (ἐδέθησαν). En 1 Henoch nunca se usa el término “prisión” para describir la situación de estos ángeles.

- En Jud 6 se define el origen de la condena de los ángeles con las palabras ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας (abandono de su condición); lo mismo sucede en 1 Henoch 12, 4⁵²³: τοῖς εγρηγόροις τοῦ οὐρανοῦ οἵτινες ἀπολιπόντες τὸν οὐρανὸν τὸν ὑψηλόν; y en 15,3: διὰ τί ἀπελίπετε τὸν οὐρανὸν τὸν ὑψηλόν ;

⁵¹⁷ DALTON usa esta expresión para poder leer en la desobediencia de los ángeles algo relacionado con la predicación de la palabra, pero en realidad el pecado de los ángeles no tuvo nada que ver con la desobediencia a la Palabra o con que no escuchasen la predicación del Señor, sino con la trasgresión del mandato del Señor, de las leyes impuestas por él. En 1 Henoch el pecado de los ángeles versa sobre la unión con las mujeres (en esto consiste la trasgresión de la leyes de Dios). Esto no tiene ningún paralelo con el uso de la palabra “desobedientes” en 1 Pe, que siempre está relacionada con la desobediencia a la palabra predicada (cf. W. J. DALTON, *Christ Proclamation...*, 1^a p. 166).

⁵¹⁸ W. J. DALTON, *Christ Proclamation...*, 1^a p. 166. Para justificar el uso de “κηρύσσω” en 3,19.

⁵¹⁹ W. MAAS, *Gott und die Hölle...*, p.55, saca palabras clave de los capítulos 12-14 de Henoch (donde se narra la predicación a los ángeles) para establecer un paralelo con 1 Pe. Sin embargo, para defender la ecuación ángeles = espíritus, tiene que recurrir al capítulo 15 (donde el tema de la predicación desaparece). La comparación de términos (no coinciden más que en alguno de sus significados) confirma que el vocabulario es distinto.

⁵²⁰ En Jub 5,1.6; 1Qapen III 3; IV, 4; 2 Bar 56,10; Josephus, Ant 1,73 también usan la palabra “ángel”.

⁵²¹ La palabra πνεῦμα, que aparece en 1 Pe, no es usada de forma unívoca en el libro 1 Henoch, ni en la tradición. En el libro de Henoch, los ángeles malvados, los gigantes (sus hijos) y los hombres reciben el nombre de “espíritus” (en forma absoluta o con calificativo). En este libro, la palabra más representativa para designar a los ángeles del diluvio en 1 Henoch es “guardianes”, palabra que da título al libro primero de esta colección, el libro que más paralelismos tienen con 1 Pe.

⁵²² J. H. ELLIOTT, *1 Peter...* p.658, nota 290, se confunde y cita 13,2.

⁵²³ Este es el capítulo que más parecidos tiene con nuestro pasaje, pues en él Henoch recibe la misión de ir a predicar a los espíritus que abandonaron los cielos.

- En 2 Pe 2,4 se define la causa de su condena a través del término “pecar” (ἀγγέλων ἀμαρτησάντων); el mismo término aparece en 1 Henoch 6,3 (ἀμαρτίας μεγάλης); 1 Henoch 18,16 (ἀμαρτίας αὐτῶν); 1 Henoch 21,6 (ἀμαρτημάτων)⁵²⁴.

En cuanto a la peculiaridad del término ἀπειθέω (desobedecer), que aparece en 3,20 y que nunca es usado en Henoch, hay que observar que ni en la tradición judía, ni el NT, es usado en relación a los ángeles rebeldes. Por el contrario, es usado siempre en relación con los hombres. En la Primera de Pedro aparece 3 veces más, utilizado en este sentido.

<p>2,6ss Pues está en la Escritura: He aquí que coloco en Sión una piedra angular, elegida, preciosa y el que crea en ella no será confundido. 7 Para vosotros, pues, creyentes, el honor; pero para los que no cree, la piedra que los constructores desecharon, en piedra angular se ha convertido, 8 en piedra de tropiezo y roca de escándalo. Tropezan en ella porque desobedecen (ἀπειθοῦντες) la Palabra⁵²⁵; para esto han sido destinados.</p>	<p>3,1-2 1 Igualmente, vosotras, mujeres, sed sumisas a vuestros maridos para que, si incluso algunos desobedecen (ἀπειθοῦσιν) la Palabra, sean ganados no por las palabras sino por la conducta de sus mujeres, 2 al considerar vuestra conducta casta y respetuosa....</p>	<p>4,17: 17 Porque ha llegado el tiempo de comenzar el juicio por la casa de Dios. Pues si comienza por nosotros, ¿qué fin tendrán los que desobedecen (ἀπειθοῦντων) al Evangelio de Dios?</p>
---	--	--

Salta a la vista que la desobediencia, en estos tres textos, está ligada a la escucha de la palabra, que en 1 Pe puede relacionarse con la predicación. Así pues, es legítimo pensar que la desobediencia en 3,20 también tendría que estar relacionada con la escucha de la “predicación” (resp. 3,19). Asociar esta desobediencia a la rebeldía de los ángeles, que nada tiene que ver con la obediencia a la palabra, no encaja espontáneamente con el uso de κηρύσσω en la carta, en el NT y en Henoch.

⁵²⁴ En la tradición de Henoch no aparece nunca la palabra φυλακή (cf. H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 76). “φυλακή does not occur in any Greek fragment of 1 Enoch. Although there is ample reference to the fallen angels being “bound” or thrown into a “prison house” (cf. E.g., 1 Enoch 10.4-6,12-14; 13.1; 14.5; 18.14-16; 21.6-10), the Greek terms are δεῖν (“to bind”), δεσμωτήριον (“prison”), δεσμοί (“bonds”), συγκλείσις (“confinement”), and συνέχειν (“to shut or restrain”)” (J.R. MICHAEL, *1 Peter*, p. 208). También cf. H. WEY, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus*, Winterthur 1957, p. 21ss.

⁵²⁵ La edición española de la Biblia de Jerusalén traduce “ἀπειθεῶ” por “no creer”. Consideramos que la palabra “desobedecer” en la Sagrada Escritura es un sinónimo de no creer. Si se considera esta acepción de “ἀπειθεῶ”, “no creer”, es muy difícil aplicar este término a los ángeles. Los ángeles no son incrédulos. Ellos conocen a Dios, pero lo han negado. Los hombres no tienen ese conocimiento de Dios, y pueden no creer en él. La palabra usada para hablar del pecado de los ángeles no es ἀπειθεῶ. El mismo J. H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 657-658, inconscientemente, usa la palabra trasgresión en repetidas ocasiones para referirse al pecado de los ángeles.

GRUDEM argumenta, además, que en 3,19-20 la “desobediencia en otro tiempo” (ἀπειθήσασιν ποτέ) se dio “durante la construcción del arca” (cf. “ότε”: “ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ” 3,20) y que en ningún lugar de la tradición judía o cristiana se dice que la rebelión de los ángeles de Gn 6 se diera en aquella ocasión⁵²⁶. Todos estos datos ponen en tela de juicio la pretendida asociación de la expresión “espíritus desobedientes” = ángeles. Ni siquiera los que conocieron la tradición de Henoch harían esta asociación tan fácilmente.

En nuestra opinión, la expresión “espíritus desobedientes” debe ser asociada con los hombres más que con los ángeles⁵²⁷. Muchos estudiosos creen que el verbo ἀπειθέω hace referencia a las “almas” de los pecadores de la generación del Noé que perecieron en el diluvio a causa de su mal. La tradición parece también asociar la causa de su perdición a su desobediencia a la palabra (resp. predicación). De ello han quedado muestras en el NT, donde Noe es presentado como pregonero de la justicia (cf. 2 Pe 2,5)⁵²⁸.

El verbo “ἀπειθέω”, además, es usado en la tradición para definir a generaciones enteras que, por su desobediencia y por el castigo recibido, se convirtieron en imagen de lo que no debían hacer las generaciones futuras. De ello da cuenta la exhortación de Heb 3,18, donde el participio “ἀπειθήσασιν” aparece en la misma forma que en 1 Pe 3,19⁵²⁹:

“¹⁴ Pues hemos venido a ser partícipes de Cristo, a condición de que mantengamos firme hasta el fin la segura confianza del principio.¹⁵ Al decir: Si oís hoy su voz, no endurezcáis vuestros corazones como en la Querrela,¹⁶ ¿quiénes son los que, habiéndole oído, le movieron querrela? ¿Es que no fueron todos los que salieron de Egipto por medio de Moisés?¹⁷ Y ¿contra quiénes se irritó durante cuarenta años? ¿No fue acaso contra los que pecaron, cuyos cadáveres cayeron en el desierto? ¹⁸ Y ¿a quiénes juró que no entrarían en su descanso sino a los que desobedecieron (ἀπειθήσασιν)?¹⁹ Así, vemos que no pudieron entrar a causa de su incredulidad (ἀπιστίας).” (Hb 3,14-19).

⁵²⁶ Cf. W. GRUDEM, *The First Epistle of Peter: an Introduction and Commentary*, Leicester 1988 p. 159. Igualmente alega que el tiempo de la desobediencia en 1 Pe está relacionado con la paciencia de Dios (cf. v.22). Esta paciencia sólo se entiende si está referida a los hombres. La paciencia de Dios espera la conversión del pecador (del desobediente). Esto no concuerda con los ángeles del libro de Henoch, para los cuales no hay salvación. No tiene sentido hablar de la paciencia de Dios en relación con ellos (IBID. p. 157).

⁵²⁷ Creemos que 3,19-21 trata de la salvación y condena de los hombres. Los desobedientes (identificados en la carta con los paganos (perseguidores)) se condenan, y los justos se salvan por el agua. Además, la obediencia esta relacionada en 1 Pe con la escucha y obediencia a la palabra (1 Pe 1, 23-24), que es un tema bautismal. Tampoco hay que olvidar que la tradición conocía una predicación de Noé (cf. 2 Pe) que fue rechazada por sus contemporáneos. Veremos con más detalle este aspecto cuando estudiemos en la siguiente Parte de nuestro trabajo la interpretación de 3,19 que identifica a los espíritus con los hombres.

⁵²⁸ También aparece esta idea en Clemente de Roma, I Corint, 7,6 (ed. FUNK, p.108), según apunta U. HOLZMEISTER, *Epistulas ss. Petri et Iudae...*, p. 340.

⁵²⁹ SÖDEN resalta el paralelismo de ambos textos y ambos ejemplos, la generación desobediente de Noé y la del desierto (cf. H. VON SÖDEN, *Hebräerbrief, Briefe des Petrus, Jakobus, Judas*, 3. verbesserte und vermehrte Auflage, Freiburg ³1899, p.155).

En el texto de Hebreos, como creemos que sucede en 1 Pe, el término ἀπειθήσασίν está relacionado con la escucha y obediencia a la palabra que deben prestar los hombres y no con un pecado de abandono del cielo o de impureza de unos ángeles.

2.2. Necesidad de nuevas verificaciones

Por todos los argumentos hasta aquí presentados y por la gran novedad de esta interpretación que irrumpe en la historia de la exégesis en el s.XIX, creemos que la hipótesis de los ángeles malvados es altamente sospechosa. La constatación de la diferencia entre vocabulario de 1 Pe 3,19-20a y la tradición de Henoch nos llevan a hacer la siguiente objeción global a este intento de explicación del pasaje petrino.

Debido a la brevedad de la cita de 1 Pe 3,19. 20a, sería lógico pensar que el autor de la carta hubiese usado términos reconocibles que ayudasen a los oyentes a comprender el pasaje y la enseñanza que con él quería transmitir. Como éste no es el caso, pensamos que, sin estos términos identificables y no ambiguos⁵³⁰, el pasaje quedaría irremediabilmente oscuro, incluso para los oyentes familiarizados con la tradición de Henoch⁵³¹.

A pesar de que los datos hablen en contra de la fiabilidad de la interpretación moderna, creemos que todavía queda por confirmar nuestra crítica. Intentaremos afianzarla más a través de estudio de la teología de la primitiva Iglesia. Si el autor de *Prima Petri* hubiese asumido una tradición sobre los ángeles malvados del diluvio enraizada en el libro de Henoch y pudiese citarla de tal forma que, con unas referencias tan vagas como las que hemos aparecen en 1 pe 3,18ss, pudiese ser reconocida sin problemas por los lectores de toda Asia menor⁵³² (región a la que va dirigida 1 Pe),

⁵³⁰ W. GRUDEM, *The first epistle of Peter...*, p. 158.

⁵³¹ “La falta de acuerdos sobre la reconstrucción de la forma del texto indica que tales intentos se deben en último término más a la imaginación en la reconstrucción que a las evidencias en el texto mismo. La mejor conclusión parece ser que existen elementos tradicionales detrás de estos versos, tradiciones que probablemente eran familiares a los lectores y de aquí que sólo necesitasen una alusión (esto contribuye a la dificultad que para nosotros supone fijar su sentido), pero que su forma original se nos escapa necesariamente” (P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter...*, p. 242-243). Aunque esto sea así, no creemos que esta tradición sea la de Henoch, pues los términos que aparecen en 3,19 no son los más representativos o extendidos en dicha tradición (cf. Jud o 2 Pe). Los términos que aquí aparecen son tan ajenos a dicha tradición que la asociación de 3,19 con Henoch sería difícil incluso para los que conociesen esta tradición.

⁵³² Sin duda alguna la tradición de Henoch, y en concreto lo relacionado con los ángeles del diluvio, estuvo presente en la teología del Asia Menor y posteriormente en la de todo el imperio. Pero los autores que acudieron a esta tradición no la usaron para presentar su teología del *Descensus* (“Bezüglich des Engelfalles existierten zwei apokryphe Haupttraditionen, die hier kurz skizziert seien. Die frühere, die im

creemos que esta tradición debería haber dejado más huellas en la teología de la Iglesia primitiva. Por ello, creemos que un criterio definitivo para valorar esta interpretación de 1 Pe es la confrontación de las tradiciones de la Iglesia primitiva que puedan estar relacionadas con los ángeles malvados.

3. Razones para rechazar la interpretación: literatura cristiana

Como es bien sabido, esta corriente de interpretación de 1 Pe 3,19 ha leído dos teologías contrapuestas en nuestro pasaje: una, que afirma que 1 Pe 3,19 trata de un **anuncio** dirigido a los **ángeles malvados** durante el *Descensus* (cf. SELWYN); y otra que sitúa este anuncio durante la *Ascensión* (cf. ELLIOTT). Para garantizar la viabilidad de cada una de estas variantes, los mismos autores han buscado apoyos para sus hipótesis en la tradición. Nos disponemos a valorar críticamente los testimonios aportados.

3.1. Posibles testimonios de una predicación de Cristo dirigida a Potencias hostiles en el Hades

SELWYN sostiene que 1 Pe podría situarse en una de las primitivas tradiciones teológicas del *Descensus*, en aquella que los estudiosos han denominado *Kampfmotiv*⁵³³. En esta tradición se presenta a Cristo triunfando sobre la muerte y el Diablo⁵³⁴.

a. Melitón de Sardes: La derrota del diablo

Posiblemente el testimonio más antiguo⁵³⁵ de esta tradición sea la homilía Pascual de Melitón de Sardes⁵³⁶. El texto que hace referencia a ella dice así:

2. Jhdt. V. Chr. Auftritt, ist jene, die wir hier bei Justin und dann bei Athenagoras (Suppl 24) und später bei vielen Vätern finden (z.B. Irenaeus, Adv. Haer. IV 36, 4; Klemens v. Al., Paidag. III14,2; Strom. III 59, 2; V 10, 2; VII 46, 6; Tertullian, De idolol. 9; De cultu fern. 12. 4; De orat. 22 u.a. Stellen [Zusammenstellung nach Job. Michl, RNT 8 (1953) 184, zu Judas 6]). Sie heftet sich an den bekannten Bericht von Genesis 6,1-4 über die „Söhne Gottes“ (...), welche sich Töchter der Menschen (...) zu Frauen nahmen“ (cf. . H. WEY, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus*, Winterthur 1957, p. 15, nota 40)).

⁵³³ Cf J. KROLL, *Gott und die Hölle...*, p. 33.

⁵³⁴ Enmarcar 3,19 en una determinada tradición no es tan fácil como pretenden algunos autores. Creemos que relacionar 3,19 con el *Kampfmotiv* es algo forzado, pues los exegetas que leen en 3,19 un anuncio a los ángeles, no se ponen de acuerdo en qué valor tiene este mensaje. Para la mayoría, supone condena, lo cual concuerda con el *Kampfmotiv* grosso modo. Igualmente concuerda con el *Kampfmotiv* si se interpreta la predicación como automanifestación, tal y como lee SELWYN. Pero, ¿qué pasa con los que leen en 3,19 un anuncio de salvación? Esta cuestión pone de manifiesto que la tradición juega un papel relevante a la hora de optar por una de las múltiples posibles lecturas que se pueden hacer de 3,19.

“Yo soy, dice el Cristo, yo soy quien ha destruido la muerte, y quien ha vencido al enemigo, quien ha pisoteado el Hades, y quien ha atado al fuerte, y quien ha arrebatado al hombre hacia lo alto de los cielos”⁵³⁷

Ciertamente este texto trata de una victoria sobre el Diablo y (en) el Hades. Esto parece hace referencia a lo que algunos exegetas modernos (de la misma opinión que SELWYN) pretenden leer en 3,19 (resp. la derrota de los ángeles malvados). Sin embargo, existen algunas diferencias notorias, entre lo afirmado en el texto de Melitón y lo que leen los modernos en 3,19.

Primeramente, el texto de Melitón no trata de una derrota de los poderes malignos en general. El tema de la derrota del mal en relación con el *Descensus* en la tradición del *Kampfmotiv* es mucho más específico, pues esta tradición trata de la victoria sobre el último enemigo, sobre la muerte y su Señor, sobre la muerte y su responsable, el Diablo⁵³⁸. A. ORBE apunta además que “por ningún lado aparece que los ángeles coapóstatas coadyuvaran a la seducción del primer hombre”⁵³⁹; no es obvio, pues, que estos ángeles tuvieran parte en la introducción de la muerte y el primer pecado. De ello sólo es responsable el Diablo, el príncipe de la apostasía para hombres y ángeles⁵⁴⁰, según la tradición.

⁵³⁵ Se podría objetar que este testimonio sea el más antiguo de esta tradición, pues hay escritos apócrifos que pueden ser más antiguos. La datación de los escritos apócrifos es tan problemática, que preferimos trabajar sobre el dato seguro de Melitón de Sardes y sacar consecuencias, a aceptar datos no seguros que llevan a teorías no demostrables. KROLL considera como auténtico el Frgm 13 (Corp. Apol. Christ. Ed. De Otto IX 1872, p. 419) en el que también se presenta el *Descensus* en claves de batalla (cf. J. KROLL, *Gott und die Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, Darmstadt 1963, p. 27; También cf. A. GRILLMEIER, *Mit Ihm...*, p. 82-83).

⁵³⁶ En el texto de Melitón, la derrota sobre el mal es expresada de forma figurativa y no demasiado dramática. No sólo se derrota al Diablo, sino también al Hades que personifica a la muerte. La victoria se expresa gráficamente con la idea de “ser pisoteado”. Además se usa la imagen del fuerte y el más Fuerte en referencia al pasaje evangélico (Mt 12,29 y par.); el señor de la muerte es llamado “fuerte” y de aquel que le vence, el más fuerte (Cristo) roba sus “vasos”. La tradición del *Kampfmotiv* tuvo una amplia difusión en la antigüedad y ganó dramatismo literario en el transcurso de los años (J. CHAINE, *La descente du Christ aux Enfers...*, p. 429; También cf. A. GRILLMEIER, *Mit Ihm...*, p. 87s).

⁵³⁷ “ἐγώ, Φησίν, ὁ Χριστός, ἐγὼ ὁ καταλύσας τὸν θάνατον καὶ Θριαμβεύσας τὸν ἐζθρὸν καὶ Καταπατήσας τὸν ἕδην καὶ δῆσας τὸν ἰσχυρὸν καὶ”⁵³⁷. De Pascha 102 (*Méliton de Sardes, Sur la Pâque et fragments*, ed. y trad. O. PERLER, SC 123; Paris 1966, p. 120.122).

⁵³⁸ Algunos estudiosos niegan que el diablo pueda identificarse con el Señor del Hades (cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...* p. 550s).

⁵³⁹ A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, BAC, Madrid 1969, p.258ss. También cf. H. WEY, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus*, Winterthur 1957, p. 24ss.

⁵⁴⁰ “Por ningún lado aparece que los ángeles ‘coapóstatas’ coadyuvaran a la seducción del primer hombre. Bastóles coadyudar a la fornicación de las hijas de los hombres (cf. Epid. 18), prolongando la envidia inicial del diablo al ‘plasma de Dios’ y dilatando el pecado del primer ángel con manifiesta asimilación a él. La seducción de las hijas de los hombres (cf. Gen 6,2) denunciaba una falta anterior de los ángeles, distraídos de su natural ocupación. ¿Fue también la envidia del hombre? Si el pecado personal de Satanás importaba poco a San Ireneo, le importaba menos su influjo perverso entre solos ángeles. La trascendencia del pecado diabólico está en sus repercusiones humanas. Satanás quedó constituido príncipe

b. Melitón: Almas encadenadas

Este pasaje de Melitón, además, contrasta con la descripción de los “ángeles” que aparece en 3,19. En el pasaje petrino son presentados como “espíritus” “en prisión” (en la tradición de Henoch como “atados”). En el texto de Melitón, por el contrario, se dice que Cristo ata al fuerte y no que éste se encontrase ya atado.

En la tradición sobre el *Kampfmotiv* son los justos del AT (los muertos) los que son presentados como prisioneros. Podemos encontrar esta idea implícita en el mismo Melitón⁵⁴¹:

¿Cuál es este misterio nuevo ? La criatura es embargada de estupor . Cuando el Señor resucitó de los muertos y destruyó la muerte, **ató al fuerte, libró al hombre**, ¿no es entonces cuando toda la criatura comprendió que a causa del hombre el Juez ha sido juzgado, el Invisible visto (el Incomprensible agarrado), el Inmensurable medido, el Impasible sometido a los sufrimientos, el Inmortal muerto, el Celeste sepultado? En efecto, Nuestro Señor, habiéndose hecho hombre, ha sido juzgado para que ejerciera su piedad, **ha sido atado para que desatara**, ha sufrido para que compadeciera, ha muerto para que vivificara⁵⁴², ha sido sepultado para que resucitara.⁵⁴³

El tema de la victoria sobre el mal y liberación de los hombres aparece unido también en los Padres de oriente, por ejemplo en Afraates:

“Nuestro salvador dividió el Sheol y **rompió sus puertas**, entró en él y lo abrió e inauguró el camino para todos los que creyeron en él”⁵⁴⁴.

“Entró en el infierno, **sacó a sus prisioneros** luchó contra el mal, y le venció, lo pisoteó y destruyó sus huellas, y robo sus posesiones. Sacó de las **cuevas de prisión**. Rompió el muro, y el filo de la espada”⁵⁴⁵.

Si se tuviese que relacionar de una forma imparcial lo dicho en 3,19 con la doctrina de *Kampfmotiv*, habría que asumir que los *espíritus* que se encontraban *encarcelados* no son los ángeles malvados, sino los hombres⁵⁴⁶.

de la apostasía al seducir y tentar eficazmente a Adán... (cf. .Ad. Haer. IV, praef. 4; III, 23,3). El ángel obra la desobediencia del hombre, provocando el apartamiento del hombre y su disociación de Dios” (A. ORBE, *Antropología...*, p. 258-260).

⁵⁴¹ A través de la idea de la liberación de los hombres.

⁵⁴² “Mortuus est, ut vivificaret”. Se podría pensar que tras esta expresión está 1 Pe 3,18: “vivificado en el Espíritu”. Sin embargo, como ya dijimos, la idea de la vivificación por el Espíritu Santo (bautismo) se puede encontrar en el Pastor de Hermas y, según defendemos en este estudio, en Ireneo, sin relación alguna con 1 Pe 3,18. Como veremos esta idea parece haber sido transmitida por tradición oral (Presbítero de Ireneo) y plasmada en glosas a la Sagrada Escritura (PsJer y apócrifo de la Voz en el Hades). El mismo editor de SC no anota una cita de 1 Pe 3,18.

⁵⁴³ Fragmento 13 (ed. y trad. O. PERLER, SC 123; Paris 1966, p. 236.238). Sólo se ha conservado en latín.

⁵⁴⁴ Hom 12,6 , seguimos la trad. G BERT, *Aphrahat's des persischen Weisen Homilien*, T.U. 3,3,4, Leipzig 1888, p. 190.

⁵⁴⁵ Hom 14,17, seguimos la trad. G BERT, *Aphrahat's des persischen Weisen Homilien*, T.U. 3,3,4, Leipzig 1888, p. 235.

⁵⁴⁶ Dos pasajes más que avalan lo dicho: “El dispersa a mis enemigos, y a mis adversarios. El me da el poder sobre **las ataduras para que yo las deshaga ...**” (Oda 22,3-4) (*Odas de Salomón*, trad. A PERAL – X. ALEGRE, en: *Apócrifos del Antiguo Testamento, Tomo III*, ed. A. DIEZ MACHO, Madrid 1982, p. 87;

c. Melitón: Predicación a los hombres retenidos en el Hades

Es verdad que, en el texto de Melitón aportado por SELWYN, la autopresentación del Señor, que suponen las palabras “yo, dice el Cristo”⁵⁴⁷, podría hacer referencia a una proclamación o auto-presentación de Cristo que implica la victoria o derrota de los ángeles malvados. Pero, en realidad, el texto no trata de esto.

Las palabras “yo, dice el Señor” no tienen nada que ver con el *Descensus*, ni con una palabra de fuerza dirigida a la muerte y al Diablo, dado que esta autopresentación de Cristo parece suceder tras la resurrección, como puede deducirse sin dificultad del contexto:

“resucitó de entre los muertos y dejó oír esto en voz alta”⁵⁴⁸

En la obra de Melitón no aparece el tema de la predicación a los ángeles. Por ello hay que recurrir a otros testimonios de la literatura primitiva para defender la asociación de 1 Pe 3,19 con los ángeles malvados.

d. La heterodoxia

SELWYN cita *El Evangelio de Nicodemo*.

¹Mientras se decían entre sí tales cosas Satanás y el Infierno⁵⁴⁹, se produjo una voz grande como un trueno, que decía: «Elevad, ¡oh príncipe!, vuestras puertas; elevaos, ¡oh puertas eternas!, y entrará el Rey de la gloria». Cuando esto oyó el Infierno, dijo a Satanás: Sal, si eres capaz, y hazle frente. Y salió fuera Satanás. Después dijo el Infierno a sus demonios: Asegurad bien y fuertemente las puertas de bronce y los cerrojos de hierro; guardad mis cerraduras y examinad todo de pie; pues, si entra él aquí, ¡ay!, se apoderará de nosotros. ²Los progenitores, que oyeron esto, empezaron a hacerle burla, diciendo: Tragón insaciable, abre para que entre el Rey de la gloria. Y dijo el profeta David: ¿No sabes ciego, que, estando yo aún en el mundo, hice esta profecía: «Elevad, ¡oh príncipes!, vuestras puertas?» Isaías dijo a su vez: «Yo, previendo esto por virtud del Espíritu Santo, escribí: Resucitaran los muertos y se levantarán los que están en los sepulcros y se alegrarán los que viven en la tierra; y, ¿dónde está, ¡oh muerte!, tu aguijón? ¿Dónde, Infierno, tu victoria?» ³» Vino, pues, de nuevo una voz que decía: Levantad las puertas. El infierno, que oyó repetir esta voz, dijo como si no cayera la cuenta: ¿Quién es este Rey de la

También cf. *Oden Salomos. Teil 3. Oden 29–42* (Ed. M. LATTKE, en: *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 41/1, Freiburg (Schweiz) 2001 p. 150)); “... y abrí las puertas que estaban cerradas, rompí los cerrojos de hierro, ...**Marché hacia todos mis prisioneros**, para liberarlos, para no dejar a nadie cautivo...” (Oda 17, 9s) (*Odas de Salomón*, trad. A PERAL – X. ALEGRE, p. 83-84; también cf. *Oden Salomos. Teil 3. Oden 29–42* (Ed. M. LATTKE), p. 57). En estos testimonios no se presenta los enemigos presos, sino a los hombres, tal y como sucedía en la obra del Melitón. La consecuencias salvíficas de la visita de Cristo son la liberación de los atados (hombres) y el atar al fuerte (diablo).

⁵⁴⁷ Cf. De Pascha 102.

⁵⁴⁸ De Pascha 101 (ed. y trad. O. PERLER, SC 123; Paris 1966, p. 120).

⁵⁴⁹ El Apócrifo narra un diálogo entre el Hades y el Diablo. Este último informa al Hades sobre la venida del Jesús, muerto en la Cruz. Ambos planean no dejar entrar en su reino a este judío. El diálogo no se produce en ningún momento entre Cristo y estas fuerzas de la perdición. Los capítulos que preceden al texto que citamos no pueden ser considerados en absoluto como una predicación ¡directa! de Cristo a los poderes del mal.

gloria? Y respondieron los ángeles del Señor: El Señor fuerte y poderoso, el Señor poderoso en la batalla. Y al instante, al conjuro de esta voz, las puertas de bronce se hicieron añicos, y los cerrojos de hierro quedaron reducidos a pedazos, y todos los difuntos encadenados se vieron libres de sus ligaduras, y nosotros entre ellos. Y penetró dentro el Rey de la gloria en figura humana, y todos los antros oscuros del Infierno fueron iluminados⁵⁵⁰.

En este texto el tema de la derrota del diablo parece estar relacionado con un cierto “anuncio”: “abrid las puertas, va entrar el rey de la gloria”⁵⁵¹.

Contra la asociación de las voces del salmo 23 -en la tradición del *Kampfmotiv*- con una predicación de Cristo dirigida a los ángeles malvados existe un dato que no se deja ver en el texto del Evang. Nicod. En la tradición del *Kampfmotiv*, la predicación de Cristo no aparece unida a los ángeles malvados del diluvio, sino que está dirigida a los hombres muertos que se encontraban en el Hades⁵⁵², como atestigua el siguiente texto de las Odas de Salomón:

“yo hice una asamblea de vivos **entre sus muertos**, y **les hablé**⁵⁵³ **con labios vivos**, para que no fuera en balde mi palabra. Corrieron hacia mí los que habían muerto, y exclamaron a gritos: “Ten piedad de nosotros, Hijo de Dios. Haz de nosotros según tu benignidad y sácanos de las ataduras de las tinieblas y abrenos la puerta, para que por ella salgamos hacia ti...”⁵⁵⁴.

KROLL, que dedicó un libro al estudio de esta tradición (*Kampfmotiv*), ofrece más textos que apoyan nuestra opinión, pues ratifican claramente las discrepancias entre esta tradición y lo que pretenden leer en 1 Pe 3,19⁵⁵⁵. Los espíritus retenidos en los “infiernos”⁵⁵⁶ son los hombres. El diablo no se encontraba atado, sino que debía ser

⁵⁵⁰ *Evangelium Nicodemi* V, 1-3 (ed. y trad. A. DE SANTOS OTERO, BAC, Madrid 1956, p. 476-477).

⁵⁵¹ La cita del salmo 23, a la que hace referencia este texto, será centro de nuestra atención en el siguiente apartado, pues el contexto más propio en el que aparece citado este salmo en la ortodoxia es el de la Ascensión y no el del Descenso. Por ello, al tratar de la Ascensión, valoraremos si este grito “abrid las puertas...” puede ponerse en relación con la doctrina que leen en 3,19, una predicación de Cristo a los ángeles malvados. Adelantamos, no obstante, que tal relación parece muy forzada.

⁵⁵² Sobre la tradición de la predicación de Cristo a los muertos se puede consultar la obra de SCHMIDT que hace un recorrido histórico del tema. El tema se encuentra, según demuestra, tanto en la ortodoxia, como en la heterodoxia (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu ...*, p. 453-576).

⁵⁵³ La predicación va dirigida a los hombres no a los ángeles.

⁵⁵⁴ Oda 42, 14-17 (*Odas de Salomón*, trad. A PERAL – X. ALEGRE, en: *Apócrifos del Antiguo Testamento, Tomo III*, ed. A. DIEZ MACHO, Madrid 1982, p. 100; también cf. *Oden Salomos. Teil 3. Oden 29–42* (Ed. M. LATTKE), p. 271ss).

⁵⁵⁵ J. KROLL, *Gott und die Hölle.*, p. 46ss. 74. 105.156.218.254.291.348.482.485

⁵⁵⁶ En la *Epistola Apostolorum* aparece la idea de la prisión asociada a la liberación. Esto sólo es pensable referido a los hombres: “He recibido todo el poder de mi Padre, para que conduzca a la luz a los que están en tinieblas, a los mortales a la inmortalidad, a los que están en el error a la justificación, a los muertos a la vida, y para que los que están en prisión sean desencadenados” (Epist. Apost. (etipo) 21 (ed. y trad C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu ...*, p. 74). En el n. 28, en un contexto donde se habla del *Descensus*, se dice: “Lo que os he prometido a vosotros, también se lo daré a ellos, para que salgan de la prisión, y del poder de los archontes y del fuego poderoso” (IBID., p. 88). También en un excursus, cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu ...*, p. 453-576.

atado. La predicación iba dirigida a los hombres y no a los ángeles, siendo ésta un anuncio de salvación⁵⁵⁷.

En los Hechos de Tomás, por ejemplo, encontramos el siguiente pasaje⁵⁵⁸:

“Jesucristo, hijo de la misericordia, salvador perfecto, Jesucristo, Hijo del Dios vivo. Poder inmovible que ha sometido al enemigo, y voz que fue oída por los señores⁵⁵⁹ cuyo poder ha conmovido. Mensajero que fue enviado de lo alto, y descendió hasta el hades, **que abrió las puertas, y sacó a los que allí estaban**, que reposaban en oscuras cámaras desde hacía mucho y **les enseñó el ascenso a lo alto**”⁵⁶⁰.

También en un pasaje de Excerpta ex Theodoto, ofrecido por el P. ORBE, leemos⁵⁶¹:

⁵⁵⁷ Cf. Test Dan 5: “Os suscitará de las tribus de Judá y de Leví la salvación del Señor. Hará la guerra a Beldar y otorgará una venganza victoriosa de vuestros enemigos. **Arrebatará a los cautivos –las almas de los santos-** a Beliar, hará volver hacia el Señor los corazones **desobedientes** y concederá a los que le invoquen paz eterna. Descansarán en el Edén los santos y justos se alegrarán en la nueva Jerusalén” (las negritas son nuestras) (*Testamentos de los doce Patriarcas. Testamento de Dan* (trad. A. PIÑERO, en: *Apócrifos del Antiguo Testamento, Tomo VI, Testamentos o discursos de adiós*, ed. A. DIEZ MACHO, Madrid 1987, p. 170; También cf. *Die Testamente der zwölf Patriarchen*, en *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band III. Unterweisungen in lehrhafter Form*, Hrg. W. G. KÜMMEL, Gütersloher 1974, p. 96).

⁵⁵⁸ A decir verdad, los testimonios gnósticos aportados no pueden ser citados como testigos de un *Descensus*, tal y como pretende SELWYN, pues los gnósticos no creían en un mundo subterráneo y, por tanto, en un *Descensus* de Cristo. (Cf. J. KROLL, *Gott und die Hölle...*, p. 35-36. “Wer weiß denn, ob der Verfasser überhaupt so genau Oberwelt und Hades geschieden hat? Einem schroffen dualistischen Empfinden fließen Hölle und Welt als Sitz des Bösen ineinander. So konnte ja auch der Herabstieg der Erlösergestalten der Gnosis als ein *descensus* ad inferos gedacht werden”). KROLL aclara magistralmente las razones por las que el tema del *Descensus* aparece con frecuencia en la gnosis: “Man wird also nicht einmal immer das Recht haben, eine genaue Scheidung zu versuchen (resp. tierra-hades). Im Gegenteil, gerade weil Hölle und Welt als Sitz des Bösen ineinanderfließen, bekommt die Höllenfahrt ein so besonderes Gewicht. Denn sie stellt sich dann nicht nur als die Einbeziehung der verstorbenen Gerechten in das Erlösungs werk dar, nicht nur als der Schlußakt der Erlösung mit der Überwindung Satans in seinem Reich, sondern sie ist die Erlösung selbst, die Erlösung schlechthin und damit die Rettung der Seelen allgemein, nicht nur der Seelen der früher Entschlafenen.” (IBID.p. 37). La materia, la tierra, era lo más ínfimo de la creación era la prisión donde estaban encerrados los hombres. Desde la tierra solo había una posible dirección: hacia los cielos. Así que, cuando los hombres morían, no descendían a los infiernos. Los carnales se disolvían y desaparecían; las almas de los psíquicos y espirituales ascendían a los cielos. Lo narrado en las Odas de Salomón y en los otros testimonios gnósticos habría que asociarlo o con la bajada de Cristo desde el cielo a la tierra (“Encarnación”), o con una ascensión hacia los cielos. Entre los gnósticos la victoria sobre los poderes malignos sucede en los cielos no en los infiernos (también cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu ...*, p. 500).

⁵⁵⁹ Este pasaje es analizado por C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...* p. 557, quien considera que no puede fijarse el contexto en que hay que situar este hecho (ascensión o *Descensus*). Nosotros consideramos que en la tradición no se dice nunca que esta voz fuese dirigida a los ángeles; antes bien, el Señor siempre se dirige a los muertos. Los poderes del Hades sólo escuchan la Voz dirigida a los muertos. Según aclara SCHMIDT, esta voz que, conmueve a los archotes, podría relacionarse con el tema de la aparición de Cristo a los Archontes como Señor de la vida que desciende al Hades y hace templar a los su poderes cuando lo contemplan (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 558). Cristo no desciende para manifestarse a ellos o dirigirles un mensaje; desciende a los muertos para salvarles. La predicación no se dirige a los ángeles sino a los hombres.

⁵⁶⁰ Acta s. Thomae Apostoli 10 (cf. H. J. W. DRUIVERS, *Neutestamentliche Aporokryphen*, ed. W. SCHNEEMELCHER, Tübingen ⁵1989, p.307-308).

⁵⁶¹ Sobre el problema de si estos textos tratan sobre un descenso a los infiernos o a la tierra Cf. A. ROSA, “Attollite”..., p. 472ss.

“En su bajada—dice—, el Salvador fue visto de los ángeles. Por eso también le evangelizaron (los ángeles a los pastores de Belén). También se dejó ver de Abrahán y los demás justos que estaban en el descanso (ἐν τῇ ἀναπαύσει), a la parte derecha (ἐν τοῖς δεξιούσις) «Alegrose, en efecto, (Abrahán)—dice (Jesús en lo 8,56) —para ver mi día», la parusía (mía) en carne. De ahí que al resucitar el Señor, **evangelizó a los justos** que (estaban) en el descanso y los desplazó y trasladó (μετέστησεν αὐτοὺς καὶ μετέθηκεν); y todos (**1 Pet 3,19**; Lam 4,20) » «vivirán a la sombra de El»”⁵⁶²

Otro testimonio que cita MILLER⁵⁶³ perteneciente al escrito gnóstico *Trimorphic Protennoia* dice así:

Ahora he descendido y he explorado el caos... Yo soy el Padre y te diré un misterio inefable e no pronunciable desde mi providencia: Yo desaté toda ligadura de ti y rompí las cadenas de los demonios del mundo subterráneo...Yo fui el primero que descendió.... Descendí bajo su lenguaje y conté mis misterios a los míos – un misterio escondido- y los lazos y la oscuridad fueron anuladas⁵⁶⁴.

Ciertamente en esta tradición del *Kampfmotiv* podemos encontrar un diálogo entre los ángeles y Cristo e incluso entre Cristo y el Hades. De ello da cuenta el ya citado Evangelio de Nicodemo:

“2. Luego el Rey de la gloria agarró por la coronilla al gran sátrapa Satanás y se lo entregó a los ángeles, diciendo: Atadle con cadenas de hierro sus manos y sus pies, su cuello y su boca. Después lo puso en manos del Infierno con este encargo: Tómalo y tenlo a buen recaudo hasta mi segunda venida.”⁵⁶⁵.

Este relato tampoco viene en apoyo de la relación de 1 Pe 3,19 con los ángeles desobedientes del diluvio. Ni la predicación se dirige a ellos, ni siquiera directamente a Satanás; ni se dice que éste estuviese en una prisión, sino que el Hades se convertirá sólo en prisión para él tras el *Descensus* de Cristo.

Algo parecido puede encontrarse en el Evangelio de Bartolomé⁵⁶⁶:

“¹⁰Dice entonces Bartolomé: ¿Y qué significaba aquella voz que se oyó? ¹¹Respóndele Jesús: «Era la voz del Tártaro, que decía a Belial: A mí modo de ver, Dios se ha hecho presente aquí». ¹²Cuando descendí, pues, con mis ángeles al Tártaro para romper los cerrojos y las puertas de

⁵⁶² *Excerpta ex Theodoto* 18, 1-2 (traducción y anotaciones escriturísticas de ORBE (resp. 1 Pe 3,19), A. ORBE, *Cristología gnóstica*.vol II; p.477; también cf. *Clément d’Alexandrie. Extraits de Théoote*, (ed. F. SAGNARD, SC 23, Paris 1948, p. 90).

⁵⁶³ Cf. D. L. MILLER, *The Two Sandals of Christ: Descent into History and into Hell, en: Aufstieg und Abstieg, Rise and Descent, descente et ascension*, ed. A. Portmann- R, Ritsema, Fankfurt 1982, p.148.

⁵⁶⁴ The Nag Hammadi Library, tractate XIII,1,14 (hemos seguido la traducción de D. L. MILLER, *The Two Sandals...*, p. 148).

⁵⁶⁵ Evang. Nicod. VI, 2 (ed. y trad. A. DE SANTOS OTERO, BAC, Madrid 1956, p. 478).

⁵⁶⁶ GOUNELLE considera que este apócrifo trata de una proclamación dirigida a las potencias infernales, y ésta desarrollada desde el Sal 23 (24) (R. GOUNELLE, *Le Descente...*, p. 43-44)

bronce, decía esté al Diablo⁵⁶⁷: «Me parece como si viniera Dios a la tierra». Y los ángeles dirigían sus clamores a las potestades diciendo: «Alzad, ¡oh príncipes!, las puertas y haced correr los cancelos eternos, porque el Rey de la gloria va a bajar a la tierra.» Y el Tártaro dijo: «¿Quién es este Rey de la gloria que viene del cielo hacia nosotros? »⁵⁶⁸

El diálogo habría que interpretarlo con sucedía en el Evangelio de Nicodemo, sin relación alguna a los temas que asocian a 1 Pe 3,19.

En esta misma línea y comentando el apócrifo de la Voz en el Hades, que como veremos está tras los párrafos citados del Evangelio de Bartolomé encontramos un testimonio tardío sobre una posible predicación el Hades, atribuido a Epifanio de Salamina: *In sanctam Christi resurrectionem*:

“Pero el Señor, que sufrió voluntariamente, resucita de entre los muertos, pisoteando la muerte, encadenando al fuerte, y desatando al hombre. Y la muerte, conturbada, cayó a los pies del Cristo; el infierno, derrotado, fue arrastrado cautivo, y todas sus potencias dieron media vuelta al escuchar la voz del Cristo, como dice la escritura: **No vimos su aspecto, pero hemos escuchado su voz**. Pues el infierno no ha visto la cara del Señor, pero ha escuchado que su voz que decía: Salid, almas encadenadas, sentadas a la sombra de la muerte. Yo os traigo la buena nueva de la vida. Yo soy el Cristo, vuestra vida. Entonces, el infierno, escuchando, fue derribado: sus puertas de bronce fueron destrozadas; sus cerrojos de hierro, molidos; y las **almas de los santos** se lanzaron siguiendo a Cristo, sobre sus pasos; entonces se cumplió la Escritura: Allí, él destrozó las puertas de bronce y molió los cerrojos de hierro”⁵⁶⁹.

El fragmento, como toda la tradición atestigua, considera que la predicación de Cristo en el Hades fue dirigida a los muertos, no a los espíritus, que no estaban por entonces encadenados.

e. Valoración.

Estos textos ofrecidos confirman nuestra objeción: Si hay que relacionar 3,19 con la tradición del *Kampfmotiv*, habrá que identificar los espíritus de 3,19 con los hombres y no con los ángeles malvados.

Creemos, además, que la tradición de “Kampfmotiv” (resp. victoria sobre los poderes malignos), no remite a lo que los autores leen en 3,19. En esta tradición del *Descensus*, la guerra no es contra los ángeles del diluvio, sino contra Señor de la muerte, el diablo. Esta victoria no se refiere sin más al triunfo sobre el mal, sino al triunfo sobre el origen mismo del mal y su más terrible consecuencia, es decir, sobre la

⁵⁶⁷ El Hades habla con el diablo.

⁵⁶⁸ Evang. Bart. I,10-12 (ed. y trad. A. DE SANTOS OTERO, BAC, Madrid 1956, p. 578).

⁵⁶⁹ Ps Epif, De Res 8-9 (cf. P. NAUTIN, *Le dossier d'hippolyte et de Méliton, dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes*, Paris 1953, p.157.159 (Cita atribuida a Epifanio de Salamina; Cf. R. CANTALAMESSA, *L'omelia In S. Pascha...*, p. 253ss)).

muerte y su señor⁵⁷⁰. Es cierto que en desarrollos tardíos puede encontrarse la lucha de dos ejércitos (s. IV)⁵⁷¹, pero el tema primigenio (que pudo haber conocido el autor de *Prima Petri*), como hemos dicho, no es lucha o derrota de unos ángeles, sino de la muerte y de su Señor, el diablo⁵⁷².

Nadie en la Iglesia primitiva relacionó el *Descensus* con la derrota de los ángeles **encadenados** de Gn 6, ni con la predicación de Henoch, ni nadie usó 1 Pe 3,19 para fundamentar esta teología. Creemos que la tradición que versa sobre el triunfo de la muerte y del diablo (resp. Kampfmotiv) no podría haberse desarrollado completamente al margen de 1 Pe 3,19 -si 1 Pe 3,19 tratase de una predicación-victoria sobre los ángeles encadenados- y de la doctrina del Libro de Henoch. Dado que 3,19 no se encuentra nunca citado en este sentido, puede afirmarse con bastante certeza que 1 Pe no tiene que ver con esta tradición y no trata, por tanto, de un anuncio a ciertos ángeles en los infiernos.

Queda pues, comprobar si existen en la tradición testimonios de una victoria de Cristo sobre los ángeles “aéreos” durante la ascensión, y si está relacionada con una predicación.

3.2. Posibles testimonios de una predicación de Cristo dirigida a Potencias hostiles durante la Ascensión.

Los autores que defienden la relación de 1 Pe 3,19 con la victoria de los ángeles malvados durante la ascensión encuentran su primer y más convincente apoyo para su teoría, no en la tradición, sino en el aparente paralelismo entre 1 Pe 3, 19 y 3,22. Esta doctrina, según hemos visto al presentar la teoría de ELLIOT, aparece en ciertos escritos de NT, a saber, en las cartas de san Pablo a los Colosenses, a los Efesios y en la Primera a Timoteo.

⁵⁷⁰ C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 547ss.

⁵⁷¹ Cf. J. KROLL, *Gott und die Hölle...*, p. 100ss. Considera que el tema de la confrontación entre ejércitos aparece con Epifanio de Salamina. La identificación de estos ángeles no es sencilla. Hay quien ha querido ver en 3,19 una conjunción de dos tradiciones, una que trata del diablo, introductor del pecado y la muerte, y otra, la de los ángeles responsables del diluvio que incrementaron el mal sobre la tierra.

⁵⁷² En esta tradición los seres que se encontraban en una prisión eran los hombres, los muertos, y no los ángeles. El encadenamiento de los Diablos es consecuencia de la victoria de Cristo, no el estado en lo que fueron encontrados unos poderes malignos. En esta tradición, además, se conoce una predicación de Cristo en el Hades, y ésta no está dirigida a los ángeles, sino a los justos (cf textos citados de las Odas de Salomón, Excerpt. Theodoto). De esta tradición da igualmente testimonio el Evg Pe (dato relevante en un estudio dedicado a 1 Pe, por ser éste un documento atribuido al apóstol Pedro).

En lo que concierne a lo más propio de 3,19, sin embargo, se constata que no hay un solo texto en el NT que relacione el tema de la victoria de los ángeles malvados durante la ascensión con una predicación de Cristo⁵⁷³. Por ello intentaremos buscar en la tradición posibles testigos de semejante doctrina.

Hay dos autores considerados ya clásicos, que abordan en sus trabajos el tema de la *Ascensión* en la teología primitiva⁵⁷⁴; nos referimos a DANIELOU⁵⁷⁵ y a ORBE⁵⁷⁶.

ORBE cita dos temas que podrían guardar relación con la interpretación de 3,19 en clave de Ascensión: a) el relacionado con el salmo 23, que trata de la Ascensión de Cristo a través de los cielos y de “unas voces que gritan”: “abrid las puertas”⁵⁷⁷ (resp. 1 Pe 3,19: predicación); y b) el relacionado con el salmo 67 y Ef 4, que tratan de una cautividad (resp. 1 Pe 3,19: encarcelados). Veamos cada uno de ellos.

a. Predicación⁵⁷⁸

Las expresiones que aparecen en el salmo 23 pueden referirse a una predicación de Cristo a los ángeles en el marco de la ascensión⁵⁷⁹. El salmo dice así:

«Alzad, oh arcontes, vuestras puertas; y levantaos, puertas eternas y entrará el rey de la gloria. ¿Quién es este rey de la gloria? Un Señor fuerte y poderoso, un Señor poderoso en guerra. Alzad, oh arcontes, vuestras puertas; y levantaos, puertas eternas, y entrará el rey de la gloria. ¿Quién es este rey de la gloria? Un Señor de las potencias; él es el rey de la gloria». (LXX, Sal 23,7-10).

El salmo 23 es conocido y usado entre los eclesiásticos⁵⁸⁰ y herejes de la primera hora en repetidas ocasiones para ilustrar el misterio de la ascensión⁵⁸¹. Por ejemplo, san Justino dice:

⁵⁷³ Lo mismo sucede con el *Descensus*. Ningún pasaje del NT trata de una predicación de Cristo en el Hades.

⁵⁷⁴ El tema de la ascensión a través de los cielos tiene un puesto relevante en el paganismo, considerado como “ascensión del alma”.

⁵⁷⁵ J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-christianisme...*, p.273ss.

⁵⁷⁶ „En contraste con la „Himmelsreise“ archiestudiada en ambos sentidos descensus/ascensus entre los historiadores de religiones, la Ascensión de Jesús se presenta, a modo de complemento de su Resurrección. Los exegetas del N.T. le consagran mayor atención que los estudiosos de la primera teología cristiana”. (A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II-III...* p. 918-919).

⁵⁷⁷ Este tema ya apareció en el apartado anterior.

⁵⁷⁸ Sobre el tema cf. E. SCHENDEL, *Herrschaft und Unterwerfung Christi 1 Kor 15,24-28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts* (=BGBE12) Tübingen 1971.

⁵⁷⁹ Según ROSE, la primera interpretación que se hizo del salmo 23 leyó en él un enuncidado de la ascensión (Cf. A ROSE, “*Attolite portas, principes, vestras*, en: *Miscellanea Liturgica in onore di sua eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro arcivescovo di Bologna*, Roma 1966, p. 458). SCHMIDT, por su parte, considera que la gnosis también conoció una predicación durante la ascensión, reflejo de la doctrina cristiana sobre la salvación de los justos muertos. La predicación durante la ascensión estaría pues dirigida a hombres y no a ángeles. Para los gnósticos, los muertos estarían en algún lugar en los cielos, pues no admiten los infiernos, y el Salvador también les habría predicado a ellos es su ascensión hasta el Padre y les habría conducido a un lugar mejor (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu ...*, p. 504s).

Ahora bien, probado quedó que Salomón no fue Rey de las potencias. Mas cuando nuestro Cristo resucitó de entre los muertos y subió al cielo, los príncipes por Dios ordenados en los cielos, reciben orden de abrir las puertas para que entre éste que es el rey de la gloria, y subido allí se siente a la diestra del Padre hasta que ponga a sus enemigos por escabel de sus pies. Y es que, como los príncipes del cielo le veían venir con rostro sin hermosura y sin honra ni gloria, al no reconocerle preguntaron: “¿Quién es este Rey de la gloria?” Y el Espíritu Santo, en persona del Padre o en su propio nombre, les responde: “**El Señor de las potencias**, ese es el Rey de la gloria⁵⁸²”.

Antes de abordar lo más característico de este salmo en relación con 1 Pe 3,19, esto es, el tema de la predicación, queremos poner de manifiesto que la interpretación de Justino revela que en la tradición sobre la Ascensión aparecen ciertamente algunos de los temas que ELLIOTT lee en 3,19.

⁵⁸⁰ In sanctum Pascha 51-52 (cf. J. DANIELOU, *Theologie du Judéo-Christianisme...*, p. 258).

⁵⁸¹ „Nach KÄHLER, *Studien* 50-64, ROSE, *principes* 458-468, und WEINERT, *Himmelfahrt* 143-148, hat vor allem MARGONI-KÖGLER, *Psalm 24, 42-115*, die patristische Rezeption von PS 23 (24) 7-10 umfassend und differenziert dargestellt; CONNELL, *Narrative*, ist sehr eklektisch. Während die Petrus-Apokalypse § 17 bereits die soteriologische Dimension des Einganges Christi in den zweiten Himmel andeutet (NTApo⁶ 2, 577f) und die Rolle der Engel hervorhebt, zitiert Justin PS 23 (24) 7f vor allem als Prophetie über den Aufgang Christi in den Himmel; vgl. Apol. 51,6 (PTS 38, 103,16-19); mit umfangreicher Auslegung des Dialogs mit den Archonten vgl. Dial. 36,3-6 (PTS 47, 130,13-131,42). Hier und in dial. 85,1.4 (PTS 47, 216,1-11; 217,23-25) wird der Aufstieg in den Himmel einerseits durch einen implizit passionstypologischen Hinweis auf Jes 53,2 ergänzt, andererseits ausdrücklich mit der Auferstehung von den Toten verbunden. Auch Irenäus verwendet den Dialog von PS 23 (24) 7-10 als Interpretament der Himmelfahrt; er korreliert diesen Aufstieg einerseits mit dem Abstieg in der Menschwerdung des Logos, andererseits stellt er einen Zusammenhang zur soteriologischen Betrachtung der Himmelfahrt im Lichte von PS 67 (68) 18f her; vgl. Epid. 83f (FC 8/1, 86f). Haer. 3, 16,8 (SC 211, 320,279f) betont die leibliche Aufnahme; zur Aufnahme des Auferstandenen in den Himmel vgl. ferner haer. 4, 33,13 (SC 100bis, 838,282-285). Tertullian verbindet den Aufstieg Christi auf vielfältige und differenzierte Weise mit der Erlösung des Menschen und dessen Freikauf „von der Erde, ja sogar aus der Unterwelt in die Himmel“; zu fuga 12,2 (CChr.SL 2, 1150,21-23) s.o. Anm. 1941. scorp. 10,7 (CChr.SL 2, 1088,16-21) ist wohl der erste Beleg für die Vorstellung, daß nach PS 23 (24) 7 nicht nur „von da an jener Aufstieg durch die Spuren des Herrn geebnet“, sondern dadurch zugleich „der Eintritt von da an durch die Kräfte Christi geöffnet ist“; vgl. dazu PP.2,29 (P.48,5-10). In Marc. 5, 17,5 (CChr.SL 1, 713,26-28) problematisiert Tertullian ähnlich wie Origenes in PP.2,30 (P.48,20-22) das Verhältnis Christi als „Königs der Herrlichkeit“ zum „Vater der Herrlichkeit“ (vgl. Eph 1,17). Bei Hippolyt tritt gegenüber der soteriologischen wieder stärker die christologische Dimension in den Vordergrund; ein durch Theodoret überliefertes Fragment zu PS 23 (24) 7 betont den erstmaligen Aufstieg des Fleisches in die Himmel (GCS ½, 147). Auch in der Paschahomilie des Ps-Hippolyt bleibt die anthropologisch-soteriologische Aussage, daß „das vermischte Bild (ἡ εἰκὼν συγκεκραμένη) mit ihm in die Himmel aufgestiegen ist“, implizit in der christologischen enthalten (EP.61 [SPMed 15, 314]); vgl. Auch EP.62 (SPMed 15, 316,13-15): „... die Tore der Himmel wurden geöffnet, und Gott (ohne Artikel!) erschien (als) Mensch, und der Mensch stieg (als) Gott empor.“ In weiterer Folge wird dem Öffnen der Tore des Himmels das Zerbrechen der Tore des Hades gegendings unsicher. Ausschließlich im Interesse des christologischen Titels „Herr der Mächte“ vgl. ferner EP.46 (SPMed 15, 25-32). Die ebenfalls Hippolyt zugeschriebene ref. 5, 8.18 (PTS 25, 158,93-102) verknüpft den Aufstieg mit dem Einzug; zu FragmSpr 72 (Le Museon 79 [1966] 93) s.u. In den Testimonien des Cyprian steht PS 23 (24) 7-10 nicht als Zeugnis für den Aufstieg Christi, sondern dafür, „daß er als König in Ewigkeit herrschen sollte.“ (test. 2,29 [CChr.SL 3, 68f]) Cyrill von Jerusalem zitiert PS 23 (24) 7 wiederholt als Schriftbeweis für die Himmelfahrt Christi; vgl. Cat. 11 (P.33, 688 B 2-4); cat. 14 (P.33, 857 A 8f)“ (H. BUCHINGER, *Pascha bei Origenes*, Band 2: *Systematische Aspekte*, Innsbruck-Wien 2005, p. 774, nota 2105).

⁵⁸² Dial 36,5-6 (ed. y trad. D. RUIZ BUENO, en: *Padres apologetas griegos*, B.A.C. 116, Madrid, 1996, p.356-357).

Justino interpreta las palabras “Rey de las potencias” como un título cristológico que hace referencia al sometimiento de los demonios tal y como aparece en el siguiente texto:

Y es así que también la profecía aquella (Ps 23,7): “Levantad; oh príncipes, vuestras puertas; abríos, oh puertas eternas, para que entre el Rey de la gloria”, algunos de vosotros osáis interpretarla con referencia a Ezequías, otros a Salomón. Mas ni a éste ni a aquel ni a uno en absoluto de los llamados reyes vuestros puede demostrarse que se refiera dicha profecía, sino sólo a este nuestro Cristo que apareció sin gloria y deshonrado, como dijo Isaías y David, y todas las Escrituras, pero es **Señor de las potencias**, por voluntad del Padre, que se las entregó⁵⁸³; que resucitó de entre los muertos y subió al cielo, como lo declaran este mismo salmo (23) y las demás Escrituras, que juntamente le anunciaban como **Señor de las potencias**, como aun ahora podéis, si queréis, convencers, por lo que está sucediendo a vuestra vista. [2] Y, en efecto, **todo demonio se somete y es vencido, si se le conjura en el nombre de este mismo Hijo de Dios y primogénito de toda la creación, ...**⁵⁸⁴.

Cristo es Rey de las potencias pues a él se le someten los demonios⁵⁸⁵. Esto mismo puede encontrarse en Ireneo (cf. Ep 85).

En el salmo 23 está implícita, además, la idea de una manifestación de Cristo a los ángeles, pues “unos anuncian” al Rey de la Gloria y “otros lo ven” venir. El tema de la visión, que puede entenderse como manifestación (ὡφθη; cf. 1 Tim 3,16)) del Verbo-encarnado, adquiere gran importancia en la obra de Ireneo. Éste utiliza el salmo 23 para defender su teología de la *Salus Carnis*. El que asciende es el verbo Encarnado. Lo que se manifiesta y ven los ángeles es la carne de Dios, misterio que desearon contemplar y que anunciaron los profetas (cf. 1 Pe 1,10-12)).

Por lo tanto, dos de los temas que la exégesis moderna lee en 3,19 (en paralelo con 3,22 y la doctrina del NT) están presentes en la tradición asociada a la ascensión:

⁵⁸³ Justino emplea el verbo “δόντος” (“entregar”), sin embargo en la cita del salmo 110 en 1 Apol 40,7 emplea “ὑποτάσσειν” (“someter”). En 1 Apol 45,2 usa “ὑποπόδιον” para hablar del sometimiento de los Enemigos. Es posible, según la terminología empleada por Justino, que los ángeles de 3,22 hagan referencia a seres malvados.

⁵⁸⁴ Las negritas son nuestras. Dialg 85, 1-2 (ed. y trad. D. RUIZ BUENO, p.453-454).

⁵⁸⁵ Creemos, sin embargo, que este sometimiento debe asociarse al hecho de sentarse a la derecha (como hemos apuntado en el apartado dedicado a ELLIOTT (cf. 1 Pe 3,22)) y no al momento de la ascensión a través de los cielos. Prueba de ello es el siguiente texto de la 1 Apología: “Y ahora escuchad lo que te dijo el profeta David sobre que **Dios, Padre del universo, había de llevar a Cristo al cielo** después de su resurrección de entre los muertos, y **retenerle consigo hasta herir a los demonios**, enemigos suyos, y completar el número de los por El de antemano conocidos como buenos y virtuosos, aquellos justamente por cuyo respeto no ha llevado todavía a cabo la universal conflagración. Las palabras del profeta son éstas: Dijo el Señor a mi Señor: **Siéntate derecha, hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies**” (las negritas son nuestras) (1 Apol 45,1-2; *Aplogía I* (ed. trad D. RUIZ BUENO, en: *Padres Apologetas griegos*, BAC 116, Madrid ³1996, p. 231). La ascensión, en cualquier caso, queda relacionada con la derrota de los demonios.

sometimiento de poderes malignos (resp. “Rey de las potencias”) y manifestación a los ángeles⁵⁸⁶.

El salmo 23, como ya apuntamos, también podría ser testigo incluso de una predicación de Cristo durante la ascensión, pues hace referencia a un diálogo entre dos partes. Para determinar si este diálogo se pudiese relacionar con una predicación de Cristo (resp. 1 Pe 3,19) hay que determinar quiénes son las partes que entran en diálogo y si una de ellas se pudiese identificar con Cristo, lo cual podría interpretarse como una predicación a los ángeles (¿rebeldes?).

Justino, en el texto anteriormente citado, explica que *el Espíritu Santo, en persona del Padre o en su propio nombre* es el que pide que se levanten las puertas. Quién sea este Espíritu Santo, no está claro. Podría ser Cristo. Si así fuese, tendríamos en Justino un testigo de la doctrina leída en 3,19: una “predicación” de Cristo a los ángeles, que aparece en relación con la derrota de los demonios (cf. Rey de las potencias).

ORBE no es partidario de atribuir en este texto el nombre “Espíritu Santo” a Cristo; antes bien, explica que este “Espíritu Santo” es la Persona divina designada con tal nombre. Y aclara que los ángeles también necesitaron de la iluminación del Espíritu para reconocer en un Crucificado al Rey de la Gloria⁵⁸⁷.

Dejando de lado la lectura hecha por Justino, hay que decir que la interpretación más difundida de este salmo no identifica a Cristo con una de las voces que toman parte en el diálogo del salmo 23⁵⁸⁸, sino que se trataba de un diálogo entre ángeles. Así por ejemplo en Ireneo que partiendo de la idea de que los cielos estaban habitados por ángeles consideró que los ángeles de los cielos inferiores eran los que dialogan con los

⁵⁸⁶ Los naasenos, que también interpretaban este salmo en claves de Ascenso, no lo asociaron con la derrota de los poderes malignos, tal y como muestra el siguiente texto: “Dice, en efecto, la Escritura en torno a su ascensión (περὶ τῆς ἀνόδου αὐτοῦ) esto es, a su regeneración (τῆς ἀναγεννήσεως) o conversión (del hombre) en espiritual, no carnal (Ps 23,7.9): «Levantad, arcontes, vuestras puertas y elevaos, ¡oh puertas eternas! y entrará el rey de la gloria». Es esto maravilla de maravillas. Pues dice (Ps 23,10): «¿Quién es este rey de la gloria?» (Y responden con Ps 21,7): «Gusano y no hombre, oprobio de hombre y desecho del pueblo»; «éste es el rey de la gloria, el poderoso en la guerra» (Ps 23,10.8). **Guerra denomina a la (que tuvo) en el cuerpo** ” (las negritas son nuestras) (Hipólito, Ref, V, 8,18; trad. por A ORBE, *Cristología ...* vol. II, p.535; cf. *Refutatio omnium haeresium, Hippolytus Werke, Dritter Band.* (Ed. P. WENDLAND, GCS 26, Leipzig 1916, p. 92)).

⁵⁸⁷ Para profundizar en el tema puede consultarse el interesantísimo estudio que ORBE hace de esta cita en los Padres y herejes del s.II y III en relación con el destino de hombres y ángeles. Los primeros, llamados a la divinización, los segundos, siervos del plan divino que no superarán su condición natural primigenia, permaneciendo ángeles. Los hombres llegan a ser hijos de Dios. (A. ORBE, *Supergrediens Angelos...* , p. 14). También cf. A. ROSA, “*attolite*”..., p. 460s).

⁵⁸⁸ Cf. J. DANIELOU, *Theologie du Judéo-Christianisme...*, p. 285.

ángeles de los cielos superiores⁵⁸⁹. Unos gritan a otros el misterio de Cristo que ascendía glorioso. Leemos la siguiente interpretación en la *Epideisis*:

“David repite lo mismo (Ps 23,7): “Alzad, oh príncipes, vuestras puertas; levantaos, puertas eternas, y entrará el rey de la gloria”. Las “puertas eternas” son los cielos. Más el Verbo descendió invisible para los seres creados⁵⁹⁰, no fue reconocido a su descenso por ellos. Pero como se había encarnado, hízose visible cuando ascendió al cielo. Al verle (pues) los principados de los ángeles inferiores, gritaron a los estaban en el firmamento: “Alzad vuestras puertas; alzaos, puertas eternas, para que entre el rey de la gloria”. Éstos, asombrados, se preguntaban: “¿Quién es éste?” y los que le habían visto, atestiguan por segunda vez (Ps 23,10): “El Señor fuerte y poderoso es el rey de la gloria”⁵⁹¹.

⁵⁸⁹ ORBE explica que para Ireneo cada uno de los siete cielos estaba habitado por una especie de ángel. En los cielos inferiores habitaban los ángeles de rango inferior, en los superiores los de rango más elevado. Para Ireneo, los ángeles creados perfectos no estaban llamados a mayor perfección, por lo cual tampoco podían ascender de cielo en cielo a donde habitaban ángeles de mayor rango y perfección. De este modo tampoco podían acompañar al alma en su ascensión (E. ROMERO, *Demostración...*, p.206-208, nota 5). Clemente de Alejandría conoce también esta jerarquía de ángeles y cielos, pero tanto los ángeles como los hombres estaban llamados a perfección más alta, por lo cual los ángeles de cielos inferiores podían aspirar a ascender a cielos superiores. En la doctrina alejandría, pues, estaba abierta la puerta a la creencia de que los ángeles acompañaban al hombre en su ascensión por los cielos, tal y como hemos comprobado en el texto de Orígenes (cf. A. ORBE, *Supergrediens Angelos...*, p. 11 y 14 y 42 y 44; también cf. Cf. J. DANIELOU, *Theologie du Judéo-Christianisme...*, p. 284, cf. Evag Ped.).

⁵⁹⁰ En la traducción española hecha por E. ROMERO POSE, aparece la siguiente nota a pie de página comentando este pasaje: “Sobre el sentido de la clandestinidad: «Más de una familia ha llamado la atención sobre el fenómeno. El Hijo de Dios se hizo hombre sin que los propios ángeles y cielos se enteraran. La informe Protennoia ha orquestado el tema de mil modos (p. 47.49)... Las circunstancias del descenso estaban definidas por la salud de los miembros del propio Logos, emitidos un día por Sofía y dispersos, en inconsciencia de sí, por el mundo. (...) . La proposición de Ireneo es universal. ‘El Verbo descendió (al mundo) invisible para los seres creados’, sin excepción de creaturas. No sólo escapó al conocimiento del enemigo, príncipe de este mundo (Cf. IGNACIO, Ad Ephes. 19, 1), y de los hombres, sino de los propios ángeles, aun los más levantados (según Ascens. Isaiae 10, 16-19 los ángeles del sexto (y del séptimo) cielo lo reconocieron por haberle visto antes que adoptara forma alguna angélica. Ireneo no conoce excepción. El autor gnóstico de Pisíts Sophia sentía como Ireneo. Los ángeles no le sintieron a su paso (Cf. Pistis Sophia c. 11-13; GCS 12, 26ss.)»: (A. ORBE, *Cristología gnóstica...*, I, 230-231; Cf. Id., *Introducción...*, 749)” (IRENO DE LIÓN, *Epidesis*, Trad. E. ROMERO, Madrid 1992, p.205, nota 2.)

⁵⁹¹ Ep.84 (*La demostración de la predicación apostólica*, (trad. E. ROMERO POSE, Fuentes Patrísticas 2, Madrid 1992), p. 205-206; cf. *Irénée de Lyon. Démonstration de la Prédication Apostolique* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 406, Paris 1995, p. 196.198). ROMERO POSE aclara la cita del salmo 23 en Ireneo con palabras de ORBE: “«San Justino (Dial 36, 5-6) denuncia en forma indirecta el *descensus occultus* a propósito de la Ascensión... cf. un himno atribuido por Timoteo Eluro a san Ireneo (Armenische Irenaeusfragmente TU 36/3 p. 57) pero pertenece a Melitón de Sardes; sobrio, aunque más firme, san Ireneo enlaza con s. Ignacio, y sobre todo con s. Justino. La extrañeza y súplica de los ángeles de la Ascensión (Ps 23,7) tiene una obvia explicación (Epid. 84.38). La referencia al *descensus occultus*, a través de los cielos, no puede ser más taxativa. Lo que Asc. Is. describe largamente del Señor Cristo llamado Jesús, lo compendia Ireneo, del Logos. Sin venir a pormenores —aunque conoce los siete cielos, el firmamento, la región del aire— Ireneo retiene lo esencial: la bajada oculta del Hijo de Dios por los Cielos. Cielos equivale a ángeles y arcontes. El Verbo no fue reconocido, porque ‘invisible’. Invisible, ¿en cuanto Hijo de Dios, Verbo; o por haberse apropiado, al paso por los cielos, la forma de sus moradores? Al parecer, por lo primero. Si en la Ascensión fue reconocido, con la carne gloriosa, señal que en el *descensus* pasó de incógnito, por haber bajado en sola natura de Verbo (cf. FÍRMICO MATERNO, *De errare profanarum religionum* 24, 4-5).

Ireneo se aparta, por consiguiente, de la línea rigurosa de Asc, Is.. Enseña: a) el descenso oculto, a través de los ángeles (resp. cielos), en persona y natura (divina) de Logos; b) ninguna referencia a la transformación en figura angélica, a través de los cielos; c) en el seno de María deja el incógnito, se hace visible en cuanto hombre, y asequible (sobre todo, a partir de la predicación) a hombres y aun a ángeles (cf. Adv. Haer. IV, 6,5; IV, 6,6). (...) El Verbo se hace visible, reconocible por ángeles, en virtud de su Encarnación, porque asume una substancia sensible. La Encarnación, lejos de esconder al Verbo, a los

En la antigüedad existía la creencia de que los ángeles salían al encuentro de los hombres cuando éstos morían. Esta creencia primeramente se asoció con el *Descensus* del alma de todo hombre al Sheol. Esta era conducida por los ángeles al Hades⁵⁹². Pero en la primitiva Iglesia también se asoció este acompañamiento de los ángeles con la ascensión de los justos al paraíso y anteriormente con la ascensión de Cristo a los cielos. Un claro testimonio de esta fe es el pasaje del Evangelio de Pedro donde Cristo asciende acompañado de dos ángeles.

“Mas durante la noche que precedía al domingo, mientras estaban los soldados de dos en dos haciendo la guardia, se produjo una gran voz en el cielo. Y vieron los cielos abiertos y dos varones que bajaban de allí teniendo un gran resplandor y acercándose al sepulcro. Y la piedra aquella que había echado sobre la puerta, rodando por su propio impulso, se retiró a un lado, con lo que el sepulcro quedó abierto y ambos jóvenes entraron (...) advierten de nuevo tres hombres saliendo del sepulcro, dos de los cuales servían de apoyo al tercero, y una cruz iba en pos de ellos. Y la cabeza de los dos (primeros) llegaba hasta el cielo, mientras que la del que era conducido por ellos sobrepasaba los cielos”⁵⁹³.

Desde esta creencia, Orígenes explicó el diálogo del salmo 23⁵⁹⁴ con las siguientes palabras:

ángeles (resp. del diablo) y a los hombres le hace visible, asequible a todos»; (...) «El obispo de Lión refiere los versos del salmista a la Ascensión. Más concretamente, el diálogo entre los ángeles inferiores (al firmamento), y los (superiores, encima) del firmamento. Ni unos ni otros habían visto bajar al Logos para su Encarnación. Inasequible —por su naturaleza divina (de Espíritu purísimo)— a las creaturas, por levantadas que fuesen, el Logos descendente no se había manifestado. Ni fue menester que se abrieran los cielos para cederle paso.

Mas a raíz de la Encarnación, se había hecho para siempre visible. ‘Lo que una vez asumió nunca más lo dejó’. Asumió la Carne visible, y visible quedó para siempre. De vuelta a través de los cielos angélicos, ascendía visible. De apariencia hombre, no tenía por qué se le abriesen las puertas eternas. Los cielos son para los ángeles. Para los hombres, la tierra. Los ángeles inferiores, infralunares (ι), que viven debajo del firmamento, le vieron venir. A lo que parece, en natura humana gloriosa; y reconocieron en él al Señor («Hijo de Dios) Encarnado, fuerte y poderoso, Rey de la gloria. (...) Cristo no sube a los cielos angélicos, para hacerse como uno de ellos, en gloria angélica. Sube al cielo del Espíritu y Gloria de Dios, para hacerse en carne igual a Dios, endosar Su gloria. No obstante la debilidad de Su natura terrena (de sane), reviste el poder y fortaleza del Espíritu de Dios. Y asciende, por encima de los ángeles al Padre. Rey, en carne, de la Gloria del Espíritu. (...) Los ángeles no pueden abandonar su propio cielo, su condición. Incapaces de acompañar a nadie de un cielo a otro, sólo sirven —dentro de la angelología ireneana— para urgir la glorificación en carne, del Hijo de Dios... (...). En Ireneo, los ángeles dialogan sorprendidos ante un hombre —de natura carnal—, que de su región propia, la tierra, pretende encumbrarse hasta los cielos del Espíritu. ¿Posible que uno exija entrar ‘secundum carnem’ en el Reino del Espíritu divino? Los ángeles dan, por su actitud espontánea, la nota gnóstica. ¿Acaso puede la carne y sangre heredar el reino de Dios (cf. 1 Cor 15,50)? La respuesta de los ángeles, iluminados (ya por el Espíritu Santo), denuncia la solución antignóstica de la *Salus carnis* en su aplicación al Primogénito de los muertos. Exégesis, a la postre, ideada frente a la Gnosis heterodoxa” (E. ROMERO, O.C., p.206-208, nota 5).

⁵⁹² Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu ...*, p. 548. Esta creencia podría explicar las voces del salmo 23 en relación con el *Descensus* que encontramos en el texto de las Hechos de Tomás. En el libro de Henoch aparece la idea de que hay ángeles ¡buenos! que velan en el Hades por los hombres. (Cf. el capítulo que dedicamos a la presentación de este libro).

⁵⁹³ Evg. Pet. 9-10 (35ss) (*Evangelio de Pedro* (ed. A. SANTOS OTERO, en: *Los Evangelios apócrifos*, Madrid 1956, p.412-413; cf. también CH. MAURER, *Neutestamentliche Apokryphen*, Vol. I ed. W. SCHNEEMELCHER, Tübingen ⁵1989, p.187; ed. J KRAUS- T. NICKLAS, GCS (NF) 11, p.40ss).

⁵⁹⁴ Orígenes, Com Juan VI, 56 (cf J. DANIELOU, *Theologie du Judéo-Christianisme...*, p. 287).

“Cuando triunfante y vencedor, asciende, el cuerpo resucitado de entre los muertos (...) entonces ciertas potencias preguntan: “¿Quién es este que viene de Edom, Bosor con vestidos escarlatas, tan bello? **Los que formaban su cortejo** dicen a los guardianes de las puertas celestes: “Jefes, abrid vuestras puertas, abrid puertas eternas, y el Rey de la gloria hará su entrada”⁵⁹⁵.

Esta interpretación del salmo 23 aleja todavía más este texto de la interpretación que hacen los modernos de 1 Pe 3,19, pues los ángeles no aparecen como enemigos de los hombres, antes bien como compañeros⁵⁹⁶.

Asociada a este salmo existe una tradición que efectivamente trata de un diálogo entre los ángeles y Cristo. Encontramos esta tradición de nuevo en Orígenes, en su comentario al Evangelio de san Juan:

“Ellos le interrogan aún viéndole, la derecha manchada de sangre – si debo expresarme así- y todo cubierto de obras de su valentía: ¿Por qué son rojos tus vestidos y tus ropajes son como el residuo de un lagar lleno después de haber prensado? Entonces responde: “yo los he prensado”⁵⁹⁷.

Creemos, sin embargo, que este texto tampoco sirve para defender las ideas que los exegetas modernos pretenden hallar en 3,19, pues este diálogo de Cristo no se asoció a los ángeles hostiles para anunciarles su sometimiento o victoria. Esta tradición se asoció con textos del AT, pero nunca se unió a 1 Pe 3,19.

b. Los encarcelados-cautivos

Todavía queda por ver si existe en la tradición alguna relación entre unos ángeles *en prisión* y la ascensión.

Como ya hemos dicho, el tema del *Ascensus* y el cautiverio aparecen relacionados en la tradición a través del salmo 67. En éste se hace referencia a una cautividad y, por tanto, a una posible prisión. El salmo dice así:

“Tú has subido a la altura, conduciendo cautivos, has recibido tributo de hombres, hasta los rebeldes para que Yahveh Dios tuviera una morada.” (Salmo 67,19)

La relación de este salmo con la ascensión se remonta al mismo NT, pues es citado en Ef 4,8ss:

⁵⁹⁵ (las negritas son nuestras) Com Juan VI, 288 (ed. C. BLANC, SC 157, Paris 1970, p. 348).

⁵⁹⁶ Hay algunos textos en los que los ángeles no parecen ser presentados como enemigos de Cristo, pues estos ángeles irrumpen en júbilo cuando ven a Cristo subir (cf. *Epistula Iacobi 14, 20ss* (trad. J. K. ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1993, p. 680). En este apócrifo también se menciona una posible batalla durante la ascensión (*Epistula Iacobi 14,10*; ed. o.c., p. 680).

⁵⁹⁷ (Com Juan VI, 289 (ed. C. BLANC, SC 157, Paris 1970, p. 350)). Se puede consultar la nota 4 de la edición del Comentario a S. Juan en SC 157, p. 349.

⁸ Por eso dice: Subiendo a la altura, llevó cautiva la cautividad (ἤχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν) y dio dones a los hombres. ⁹ ¿Qué quiere decir «subió» sino que también bajó a las regiones inferiores de la tierra? ¹⁰ Este que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos, para llenarlo todo.

Explicar las palabras “llevar cautiva a la cautividad” no es fácil. Algunos autores han leído en este salmo una referencia a los hombres (“cautivó a los cautivos”). Siendo los hombres cautivos (de los demonios) fueron cautivados por Cristo y conducidos a lo alto.

Ireneo, sin embargo, hace una lectura distinta y relaciona estas palabras con el diablo (resp. espíritus malvados). Apunta que estas palabras tendrían que entenderse de la siguiente forma: “cautivó al cautiverio”, es decir, al autor del cautiverio (cf. AH II, 20,3). ORBE explica que esto equivale a desatar el nudo o abolir la apostasía, deshacer el poder de los ángeles que tenían esclavizados a los hombres. Esta explicación coincidiría con lo que se afirmaba en la tradición sobre el *Descensus* en relación con el diablo, Señor de la muerte. El que retenía al hombre fue despojado de su poder y atado. Así el salmo 67 vendría a repetir esto mismo en el contexto de la ascensión.

En esta tradición tampoco parece poder encontrarse la idea de unos ángeles malvados encarcelados (cf. 1 Pe 3,19).

La tradición sobre el *Ascensus*, al igual que sucedía en la del *Descensus*, no trata de un cautiverio o prisión en la que se encontraban los ángeles (cf. Salmo 69,19). Antes bien, habla de la prisión en la que se encontraban los hombres y de la que son liberados⁵⁹⁸, o de un Carcelero, que es despojado de su poder.

Creemos, pues, que ni los salmos 23 y 67, ni la tradición dan razón de la peculiaridad de 1 Pe 3,19 (resp. predicación y los espíritus encarcelados). Además, allí donde se supone que la tradición ha relacionado la ascensión con el libro de Henoch⁵⁹⁹, nunca ha mencionado 3,19 como testigo o garante de esta doctrina.

⁵⁹⁸ “Al decir, pues, el salmista que ascendiendo el Señor a lo alto «hizo cautiva a la cautividad» indicaba que «había aplastado la cautividad, esto es, el poder todo del Enemigo que tenía cautivos a los hombres” (A. ORBE, *Introducción a la Teología s. II-III...*, p.901). ORBE cita a Justino como origen de esta idea: “Según fue profetizado, después de su Ascensión al cielo, Cristo nos iba a hacer cautivos, sacándonos del error, y otorgándonos dones. Estas son las palabras: “Subió a la altura, cautivó la cautividad, dio dones a los hombres”. Nosotros pues que hemos recibido regalos del Cristo que subió a lo alto” (Dialog 39,4-5 (ed. trad. D. RUIZ BUENO, B.A.C. 116, Madrid, 1996, p.366-367)).

⁵⁹⁹ En la tradición gnóstica no se usó el pasaje de Gn 6 para exponer la ascensión, sino para explicar la aparición de los espirituales. Ellos son la semilla que los ángeles dejaron en la mujeres. En la tradición gnóstica estos ángeles tienen una función positiva y no negativa (Y. JANSSENS, *Le Thème de la fornication des anges*, en: *Le origini dello gnosticismo*, (Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966), ed. U. BIANCHI, Leiden, 1970, p. 492).

c. Valoración

Aun considerando que algunos temas que los exegetas modernos leen en 1 Pe 3,19 se encuentran en la tradición sobre la Ascensión, como es el caso del sometimiento de los ángeles y de la manifestación de Cristo, se ha de objetar que entre la tradición de la ascensión y la teología que deducen de 1 Pe 3,19 existen también serias divergencias. Cuatro son las objeciones que se pueden hacer a esta asociación de 3,19 con la Ascensión.

Primera: en la tradición rara vez se encuentra una referencia clara a una predicación de Cristo (dirigida a los ángeles) durante la *Ascensión* y menos a una predicación relacionada directamente con la victoria sobre los enemigos. En la teología sobre la escatología de Cristo, es decir, sobre la vida de Cristo tras la muerte, durante el periodo entre la muerte y resurrección (*Descensus ad inferos*), la tradición sólo tiene una referencia clara a una predicación de Cristo, la dirigida a los justos del AT⁶⁰⁰.

Segunda: en la tradición que versa sobre la ascensión de Cristo a través de los cielos no encaja el dato que encontramos en 3,19, es decir, que los ángeles estén encadenados. Antes bien, los ángeles son los que tienen las llaves de las puertas que cierran el camino al cielo.

Tercera: no está claro que los habitantes de los cielos estén relacionados con los ángeles desobedientes, pues en la tradición también pueden encontrarse los testimonios del júbilo que provoca entre estos ángeles la ascensión de Cristo, además de aquella otra tradición que habla de los ángeles como compañeros de los hombres en la ascensión.

Cuarta: la tradición que asoció el tema de la ascensión con el libro de Henoch no usó nunca 1 Pe 3,19 como testimonio de la misma.

Si consideramos que actualmente se rechaza la relación de 1 Pe 3,19 con la tradición de la *Evangelización de los justos en el Hades* porque dicha relación aparece tardíamente en la historia (a partir de Clemente de Alejandría: siglo II) y estaba ausente en los Padres que trataron el tema, ¿no habría también que rechazar, con más motivo, la asociación de 1 Pe 3,19 con la ascensión, puesto que nadie la tiene en cuenta hasta el s. XIX?

⁶⁰⁰ Recuérdese el título y contenido del trabajo de C. SCHMIDT: *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung...*, Leipzig 1919.

4. Conclusión: 1 Pe 3,19, exégesis contemporánea y la predicación de Cristo a los hombres en el Hades (tradición estándar del s. II)

Concluimos este capítulo señalando que la disimilitud de los términos que aparecen en 1 Pe 3,19.20a y los que aparecen en la tradición de Henoch⁶⁰¹, la falta de testimonios claros en la tradición que unan la condena de los ángeles malvados con una predicación de Cristo dirigida a ellos, la no perfecta correspondencia entre las teologías primitivas y las interpretaciones que los exegetas hacen de 3,19, que desembocan en una falta de unanimidad entre ellos, y (en contraste con esto) los claros testimonios de una doctrina primitivísima que versaba sobre la predicación de Cristo a los justos del AT en el Hades y que llevó a Clemente de Alejandría a asociar esta tradición con 1Pe 3,19 nos hace dudar de la fiabilidad de la exégesis surgida en el s. XIX con ocasión del redescubrimiento del Libro de Henoch. Si bien esta interpretación no plantea problemas teológicos como los que provoca la asociación de nuestro pasaje con la doctrina de la salvación de los hombres en el Hades, consideramos que esta interpretación no explica suficientemente los términos ni la peculiaridad de las ideas de 3,19. Éste es, en definitiva, el motivo por el que últimamente VOGELS ha vuelto a relacionar nuestro pasaje con la conocida y difundida doctrina sobre la predicación de Cristo a los muertos en el Hades. En nuestra opinión, es necesario estudiar la interpretación más primitiva de 1 Pe 3,19, que fue retomada por BELLARMINO en el siglo XVI y defendida desde entonces por muchos eclesiásticos, esto es, la que ha leído en nuestro pasaje un testimonio de la predicación de Cristo a los muertos durante el Triduo Santo⁶⁰².

⁶⁰¹ Hay que concluir que si sólo hay coincidencias en el mundo de las ideas, y no de las palabras, se podría identificar igualmente “prisión=Sheol (lugar muertos); desobedientes= hombres de generación de Noé; y espíritus con hombres. Pero el uso tan genérico y peculiar que se hace de los términos aquí usados conlleva que no se deje fijar el sentido del texto con exactitud y, por tanto, se hace difícil buscar testigos de este pensamiento en la tradición cristiana post-apostólica.

⁶⁰² Cf. R. GOUNELLE, *1 Peirre 3,18-20 et descente du Christ en Enfer*, PosLuth 53 (2005) 386ss

Excursus. La Ascensión en la primitiva teología

ORBE ofrece un valioso resumen de los temas que se abordaron en la teología sobre la Ascensión en los siglos II y III:

Las noticias literarias de los siglos II y III (sobre la *Ascensión*), cortas en número y extensión⁶⁰³, no ofrecen la riqueza de contenido que otros misterios. Ireneo y sus adversarios la tocan también de paso. Pero con perfiles dignos de análisis. Esto explica la división del artículo⁶⁰⁴. Los “Preliminares” sugieren la complejidad del motivo entre los heterodoxos⁶⁰⁵. Siguen tres partes: I) tiempo de la Ascensión; II) temas y modo; III) ofrenda al Padre. I) Unos sitúan el misterio antes

⁶⁰³ “Aluden a la Ascensión la Ascensio Isaiæ (3,18; 9,17 y 18; 11,22), Oráculos Sibílinos (I, 381), Kerygma Petrou, Testamentum Levi (18), Testam. Benjamín (9)” (A. ORBE, *Introducción a la teología...*, p. 882).

⁶⁰⁴ Se refiere a la división del apartado de su libro donde estudia este tema.

⁶⁰⁵ ORBE se centra en los temas relacionados con la escritura. Existen otros temas que provienen del mundo de la filosofía y de la religión, que ORBE no aborda aquí. Por ejemplo, un tema propio de la Ascensión es aquel que está relacionado con la idea de un descenso invisible de Cristo, a través de los cielos, (resp. al esquema: *Ascensus-Descensus*), pues Cristo se reviste de la figura o forma de los seres que habitan en cada uno de los cielos para descender desapercibido. En el ascenso, este proceso se da de forma inversa. Cristo se desprende de todo lo tomado en su descenso (A. ORBE, *Introducción...*, p. 885-886). El tema aparece tanto en ortodoxos como heterodoxos. Entre estos últimos adquiere muchos, diversos y complicados matices. Se habla de varios Cristos que ascienden sólo hasta determinados cielos, donde haya su perfección, según su naturaleza (cf. A. ORBE, *Introducción...*, p. 883ss). Creemos que esta tradición tiene poco que decir en nuestro estudio de 1 Pe 3,19.

En la teología pagana y en la gnóstica existe otro tema que podría tener contactos con 1 Pe 3,19, leído en clave de Ascensión; nos referimos al tema de la ascensión del alma a través de los cielos. Este tema es el que más ha ocupado a los estudiosos de la Ascensión, como atestiguan los artículos que podemos encontrar en las enciclopedias de teología dedicadas a la Ascensión, o monografías como la de W. BOUSSET, *Die Himmelreise der Seele*, Darmat 1960. De la ascensión del alma de Jesús dan cuenta muchos herejes (cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu ...*, p. 503). Por ejemplo, ORBE cita a Carpócrates, que, según Ireneo, sostenía que Dios envió una fuerza al alma de Jesús para que pudiese defenderse de los arcontes (señores de este mundo y de los cielos inferiores) y ascender hasta Dios (cf. A. ORBE, *Introducción...*, p. 882-883). La teología griega conocía un Dios creador (demiurgo) que se ayudaba de seres celestes en su obra (arcontes) (cf. A. ORBE, *supergrediens...*, p.11; A. ORBE, *Introducción...*, p. 306-307; también cf. S. PÉTREMENT, *Le mythe des sept archontes créateurs peut-il s'expliquer à partir du christianisme?*, en: *Le origini dello gnosticismo*, p.460, sobre todo 475ss; H. WEY, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus*, Winterthur 1957, p. 6ss). Esta teología fue usada por los gnósticos para explicar la existencia de dos dioses, uno supremo y bueno, otro inferior y celoso (el Creador) que quería retener bajo su poder a los hombres. En esta concepción de dos dioses, los arcontes se convierten en enemigos de los hombres que les prohíben su ascensión al cielo supremo donde habita el Dios bueno. La misión del Salvador es dar a conocer al dios bueno y posibilitar la ascensión al mismo (Cf. J. DANIELOU, *Le mauvais Gouvernement du monde d'après le gnosticisme*, en *Origini...*, p.449, más específico, p.454). PÉTREMENT se esfuerza en poner en contacto el mito gnóstico de los archontes, que moran en los siete cielos, con la tradición judía (S. PÉTREMENT, *Le mythe...*, p. 477), pero creemos que, aunque ciertamente haya un humus común (astrología babilónica), el mito de los archontes creadores y malvados choca con la concepción judía de los ángeles malvados confinados en el segundo cielo, tal como encontramos en Tes. Lev y 2 Hen, pasajes que pueden contener interpolaciones tardías. Las concepciones cósmicas fueron adornadas con ropaje bíblico y los días de la creación se identificaron con los siete cielos (resp. siete planetas; cf. S. PÉTREMENT, *Le mythe...*, p. 482) y los siete archontes que crearon el mundo en siete días (S. PÉTREMENT, *Le mythe...*, p. 480). En algunos herejes incluso podría encontrarse indicios de una ascensión “belicosa” y de una victoria sobre los archontes. Estos archontes están enfrentados entre sí, y de este enfrentamiento brotan los males de los hombres (J. DANIELOU, *Le mauvias...*, p. 450). Otros consideran que lo que sucede en el mundo es sólo reflejo de lo sucedido en los cielos; así el mal de los hombres es reflejo del pecado de *Sophia*, (IBID, p.455). La relación de los arcontes con los ángeles del diluvio encerrados en el segundo cielo es complicada demostrar (cf. S. PÉTREMENT, *Le mythe...*, p.464), y más todavía su posible relación con 1 Pe.

de la Pasión: según era conducido Jesús a Pilatos; o camino del Calvario. Quieren salvar la ἀπάθεια del Hijo de Dios. Introducen noticias no-canónicas (el intercambio de Jesús y Simón de Cirene) de tan dudoso gusto como evidente artificio, para consagrar al uno “tipo” del Espíritu y al otro figura del hombre terreno. Hay quienes colocan la Ascensión en la cruz. El Hijo sube desde la cruz al Padre, con abandono del cuerpo. Presuponen: la trascendencia del σταυρός; síntesis de misterios simultáneos (muerte, Anástasis, Ascensión) anteriores a la historia; el silencio de la existencia gloriosa de Jesús; la ninguna eficacia del cuerpo (material) de Cristo sobre la Salus hominis (= S. animae, S. spiritus). Los más ponen la Subida a los cielos, después de la Resurrección II) Entre multitud de temas, hubo que elegir los fundados en la Escritura. «In sole posuit tabernaculum suum» (Ps 18,5c) explica en manos de Hermógenes la glorificación corpórea de Jesús: éste depone su organismo en el sol, para hacerle resplandecer (igual que en el Tabor), y recobrarle glorioso en su Segunda venida. — «Y alzando sus manos los bendijo» (Lc 24,50): bendición de despedida, evoca en forma solemne el pacto entre Maestro y discípulos, con promesa de eterna Vida para los creyentes. — «Ascendens in altum» (Ps 67,19s): Ireneo lo refiere a la exaltación en la cruz, a la Anástasis, a la Ascensión, y junta las más veces los dos últimos misterios; su contenido está en función de la cláusula siguiente. — «Captivam duxit captivitatem» (Ps 67,19^a): equivale (según Iren II, 20,3) a “mortem destruxit et solvit errorem corruptionemque exterminavit et ignorantiam destruxit», de impronta positiva, con expresiones negativas; «sometió a cautiverio al (Enemigo) que tenía cautivo (al hombre)»; o bien, destruyó la malicia (del diablo) que (con el pecado y la muerte) se había constituido señor del humano linaje — «Dedit dona hominibus» (Ef 4,8b; Ps 67,19b): doblemente positiva, alude a los dones emanados _de la Carne gloriosa de Jesús; al Espíritu de adopción, de múltiple eficacia sobre la humana sarx. — Estudiamos con brevedad el vaticinio clásico (Ps 23,7-10): la apertura de los cielos ante la Sarx de Jesús delata la economía de la Salus carnis, por encima de los ángeles; lejos de abandonar la carne para endosar el Espíritu sube a Dios en substancia terrena para sobrevestir el Pneuma. Carne/Dios, substantia (terrae) / qualitas (Spiritus), paradigma del Hombre perfecto, se adelanta, como primicias de los muertos, a la escatología de Sus hermanos los hombres. Justino e Ireneo discurren sobre igual base: difieren en atención a sus adversarios. Justino — en pugna con los judíos — vincula la Ascensión a la Parusía humilde del Cristo, desconcertante aun para los ángeles. Ireneo contra las premisas paganas de los grandes sectarios del siglo II — exalta la humana Sarx sobre los ángeles, según la economía libremente adoptada por el Creador.

Como se puede apreciar el tema es demasiado complejo y rico como para abordar cada uno de sus aspectos. Nosotros sólo hemos querido poner de manifiesto que resulta extraño que si 1 Pe 3,19 versaba sobre una predicación a los ángeles desobedientes durante la ascensión, este texto no hubiese aparecido en la historia de la teología relacionado con una tradición que fue tan explotada por ortodoxos y heterodoxos.

Ciertamente la teología que se deduce de esta lectura “moderna” de 1 Pe 3,19 no es problemática, ni va contra la tradición, pero ¿versaba verdaderamente 1 Pe 3,19 sobre una predicación durante la ascensión? En la tradición los ángeles del diluvio no aparecen en este contexto y tampoco se usó este tema de la “predicación a los ángeles” en la parénesis. Sí se usó el tema de la generación desobediente de Noé, los hombres modelo de maldad consumada para la exhortación.

II Parte.

Interpretación más antigua de 3,19-20a:

La predicación de Cristo

a las almas de los hombres en el Hades.

La herencia alejandrina

Capítulo VI. Primera de Pedro 3,19 y Clemente de Alejandría

1. Aparición de 1 Pe 3,19 en la historia de la teología

En la primera parte de nuestro trabajo explicamos cómo la dificultad de interpretación de 1 Pe 3,19s llevó a los exegetas a recurrir a tradiciones extra-bíblicas para explicar la doctrina contenida en esta perícopa. Allí presentamos la hipótesis de aquellos que postularon que nuestros versos estuvieron inspirados en el Libro de Henoch.

En esta segunda sección de nuestro trabajo presentaremos la interpretación que asoció la perícopa petrina a la conocida doctrina del *Descensus ad inferos* que versaba sobre una *Evangelización de los justos del Antiguo Testamento en el Hades*, asociación que ha motivado nuestro estudio de 1 Pe 3,19⁶⁰⁶.

⁶⁰⁶ „Der Abstieg des menschengewordenen Logos zur Erde vollendet sich in der Niederfahrt seiner abgeschiedenen Seele zu den Tiefen der Unterwelt. Obwohl das *descendit ad inferos* (hinabgestiegen in das Reich des Todes) noch in der sogenannten forma antiquior des *Symbolum Romanum* fehlt, so wird doch die Überlieferung, die in diesem Glaubensartikel ausgesprochen ist, schon von den frühesten Vätern auf die apostolische Zeit zurückgeführt, **indem sie sich auf den Apostel Petrus (in seinem ersten Briefe 3,19) als Kronzeugen berufen. Die Exegese dieses Zeugnisses hat eine reiche Geschichte. Die ersten vier Jahrhunderte waren sich ziemlich darüber einig, darin eine Bezeugung des Abstiegs Christi zu sehen (Justin, Irenäus, Tertullian, Epiphanius, Hilarius, Kyrill von Alexandrien).** Erst im 5. Jahrhundert gab es einen Rückschlag, als man die Petrusstelle ausnützen wollte, um die origenistische Apokatastasislehre zu stützen: denn wenn Christus auch den Sündern in der Unterwelt gepredigt habe, wie doch 1 Petr 3,19 zeige, so müsse es eine Möglichkeit der Wiederherstellung der ganzen Weltordnung geben, die Verdammten mit eingeschlossen (...). Mit der Geschichte der Exegese von 1 Petr 3,19 enthüllt sich nur ein Teilgebiet der Problematik um den Abstieg Christi. Das einfache, schlichte *descendit ad inferos* war nämlich mit schwierigeren Fragen verbunden, als es auf den ersten Blick scheinen mochte. Diese stellten sich erst im Laufe der Jahrhunderte und gewissermaßen ganz unauffällig ein. Im 5. Jahrhundert war dann eine Klärung erreicht, die für die weitere Geschichte maßgebend blieb. Bis dahin läßt sich die dogmengeschichtliche Entwicklung unter zwei Gesichtspunkten greifen und darnach in zwei ziemlich deutlich, wenn auch nicht ausschließlich geschiedene Perioden einteilen. Diese Gesichtspunkte sind die soteriologische und die christologische Motivierung der Abstiegslehre. Die soteriologische oder heilsgeschichtliche Betrachtungsweise sieht den Abstieg Christi nur unter der Rücksicht unseres Heils, als Sieg Christi über den Tod, den Teufel und die Unterwelt im Ganzen. Sie beherrscht in den ersten christlichen Jahrhunderten das Feld. Die christologische Fragestellung im engeren Sinn brachte nun einen neuen Gesichtspunkt in der Betrachtung des Abstiegs Christi, nämlich die Besinnung auf das Wesen des Gottmenschen. Dieses offenbarte sich in besonderer Weise im *triduum mortis*. Da ließ Christus gleichsam in sein inneres Gefüge hineinschauen. So entwickelt sich denn besonders im 4. und beginnenden 5. Jahrhundert eine eigene Abstiegschristologie, die dogmengeschichtlich äußerst wertvoll ist zur Kenntnis der Anschauungen der vorephesinischen Väter über die Einheit in Christus“ (A. GRILLMEIER, *Mit Ihm...*, p. 76-78). Esta clarificadora presentación de la primera teología del *Descensus* hecha por GRILLMEIER no está carente de errores. Se equivoca completamente al contar entre los partidarios de interpretar 1 Pe 3,19 en clave de *Descensus* a Justino, Ireneo y Tertuliano. Ninguno de estos autores conoció tal interpretación. Esto muestra que el alemán era un gran conocedor de la cristología de *Descensus*, pero no dominaba la teología primera del mismo, esto es la soteriología. En el mundo de la investigación se hacen muchas afirmaciones sin base fiable. Creemos que esto justifica ampliamente nuestro estudio.

La tradición de la *Evangelización de los justos del Antiguo Testamento en el Hades* fue conocida por ortodoxos y heterodoxos de los siglos II y III, en oriente y en occidente, en Asia, África y “Europa”.

Su gran difusión en una época tan temprana nos lleva a afirmar que la doctrina sobre una *Evangelización de los justos en el Hades* no es de origen tardío, ni sólo empezó a ser conocida a partir de la segunda mitad del siglo II, tal y como afirman SELWYN y ELLIOTT⁶⁰⁷, sino que esta doctrina se remonta a principios del s. II, sino antes, pudiéndose afirmar que es la “teología positiva” más antigua sobre el *Descensus ad inferos*⁶⁰⁸.

No sólo la amplia difusión de la doctrina sobre la predicación de Cristo en el Hades apunta a su origen temprano, sino que hay otros datos que apoyan nuestra opinión y que los exegetas modernos no han valorado.

Los dos Padres de la Iglesia que primero dieron testimonio por escrito de la doctrina sobre la *Evangelización de los justos del AT en el Hades* sostuvieron que esta doctrina tenía bases bíblicas. Recurrieron a un pasaje del profeta Jeremías para fundamentar esta creencia. El pasaje dice así:

El Señor santo de Israel se acordó de sus muertos que descansaban en la tierra del sepulcro y descendió para evangelizarles su salvación⁶⁰⁹.

Este pasaje es conocido entre los estudiosos como el Pseudo-Jeremías (PsJer), pues no se encuentra en ninguna Biblia conocida.

El primer autor que lo usó, Justino, sostuvo que los judíos hicieron desaparecer este pasaje de sus biblias para no aceptar el cumplimiento del mismo en Jesucristo. Esta noticia de Justino apunta a que este texto ya debía encontrarse en algunas biblias o en colecciones de *Testimonia* de mediados del siglo II. No creemos que este versículo entrase a formar parte del “texto canónico” de estas biblias de forma súbita, sino que sucedió como con otros pasajes. Esto llevó su tiempo. La redacción-composición del

⁶⁰⁷ Cf. Parte I de nuestro trabajo.

⁶⁰⁸ Die einzelnen Motive des Abstiegs werden reich ausgestaltet, und zwar in einer dreifachen Weise: Christus ist apud inferos wirksam 1. durch die Heilspredigt (Predigtmotiv, das als das älteste zu bezeichnen ist); 2. durch die Spendung der Taufe an die Gerechten (des Alten Bundes) (Taufmotiv); und 3. durch die totale Unterwerfung der Hölle und der Herrscher der Unterwelt (Kampfmotiv)” (cf. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Band 1, Freiburg-Basel-Wien 1979, p. 180-181).

⁶⁰⁹ *Diálogo con Trifón* 72: Ἐνήσθη δὲ κύριος ὁ Θεὸς ἅγιος Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ, τῶν κωκοιμημένων εἰς γῆν χώματος, καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ. (*Diálogo con Trifón* (ed. y trad. D. RUIZ BUENO, en: *Padres apologetas griegos*, B.A.C. 116, Madrid, 1996, p. 423)).

Psjer y su posterior ascunción en la “Escritura”, pues, debe remontarse a algunas décadas antes de la redacción del *Diálogo contra Trifón*, es decir, a la primera mitad del s. II. Además no creemos que el PsJer fuese el origen de la doctrina de la que da testimonio, es decir, de una *Evangelización de Cristo en el Hades*. Por ello, creemos que el origen de esta doctrina sobre una predicación en marco del *Descensus* debe remontarse, como dijimos, a principios del s. II, sino antes⁶¹⁰.

Otro dato a favor de la antigüedad de esta doctrina viene de la mano de Ireneo (el único autor, junto con Justino, que usa el PsJer⁶¹¹). Este remonta la doctrina de la predicación de Cristo en los infiernos al Presbítero. Quién era éste, no lo sabemos, pero el Santo denomina presbíteros a los que o bien conocieron personalmente a alguno de los apóstoles o a personas cuyo rango era comparable a los apóstoles. Como el mismo BIEDER afirma, este dato apunta a que esta doctrina debió ser conocida al menos en la primera mitad del s. II⁶¹².

Un dato más podría remontar esta doctrina todavía más atrás en el tiempo. El Pastor de Hermas conoce una *Evangelización realizada por los Apóstoles en el Hades*⁶¹³. Muchos dicen que esta noticia es la que llevó a la Iglesia a proponer una *Evangelización de Cristo en el Hades*, pues éste no podía haber sino menos que los apóstoles y haber pasado por la muerte sin haber predicado. Nosotros creemos, contra LOOFS, que en realidad sucedió al revés⁶¹⁴. Fue la creencia de que Cristo predicó en el Hades la que provocó la variante de Hermas, que adaptó esta doctrina al contexto

⁶¹⁰ El estudio de este pasaje será el objeto de la Parte IV de nuestro trabajo.

⁶¹¹ Más adelante veremos que Hipólito pudo conocer este texto, pero no lo citó nunca explícitamente.

⁶¹² W. BIEDER, *Die Vorstellung...*, p.140-141.

⁶¹³ Estudiaremos este testimonio en la Parte IV de nuestro trabajo.

⁶¹⁴ F. LOOFS, *Christ's Descent into Hell*, en *Patristica*, Berlin- N. York 1999 (recopilación de: *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, Vol II, Oxford 1908, p. 290-301). “Ganz eigenartig ist die Vorstellung, daß die Apostel und Lehrer in der Unterwelt gepredigt haben sollen, denn bei der irdischen Mission kann die Zahl der Prediger gleichzeitig eine unbegrenzte sein, da das Missionsfeld die Welt umspannt, aber wie soll es geschehen, daß die Apostel und Lehrer ihren Beruf in der Unterwelt fortsetzten, da sie doch nicht zu gleicher Zeit gestorben sind, also die Nachfolgenden bereite Prediger in der Unterwelt vorfinden! Und dabei muß man fragen, bei welcher Gelegenheit denn die Apostel mit den in der Unterwelt Getauften aus der Tiefe aufgestiegen und in den Bau des Turmes eingefügt sind, und weiter, aus welchem Gründe nur die vorchristlichen Gerechten und nicht die von ihnen während ihrer irdischen Missionswirksamkeit für Christus Gewonnenen mit ihnen aus der Tiefe emporstiegen und in den Turm aufgenommen wurden, vielmehr eine Ruhepause im Bau eintrat (Sim. IX, 4, 4), bis die aus den zwölf Bergen entnommenen Steine, d. h. die durch die Apostel aus den zwölf Stämmen, d. i. Aus den Völkern der gesamten Welt für den Sohn Gottes gewonnenen Christen (Sim. IX, 17, 1 f.) in den Bau eingefügt werden. Das alles weist darauf hin, daß Hermas eine ihm bekannte christliche Idee benutzt und diese für seine besonderen Zwecke verwertet hat. Die Idee von dem *Descensus apostolorum* ist aus dem Gemeindeglauben an den *Descensus Christi* geboren, und es war daher eine Verkennung des wahren Sachverhältnis, wenn Loofs die Behauptung aufstellt, Hermas habe von einer Predigt Christi in der Unterwelt nichts gewußt” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 487-488).

eclesiológico de su libro⁶¹⁵. Esta prioridad de la creencia de una predicación de Cristo explica también la independencia de la noticia de Justino e Ireneo respecto al Pastor de Hermas. También explica, que el Pastor de Hermas sea la única fuente de la doctrina de la predicación de los apóstoles en el Hades (cf. Clemente de Alejandría Strom VI,45).

Todavía hay un par de datos más que vienen en apoyo de la antigüedad de esta tradición sobre el *Descensus*: los que se refieren a la difusión y pluralidad de fuentes de esta doctrina en la primitiva Iglesia.

En el Evangelio de Pedro, que muchos han datado en la primera mitad del siglo II, encontramos un testimonio de la doctrina de la predicación de Cristo en el Hades. En este libro, en la escena donde se narra la resurrección, se lee la siguiente pregunta dirigida a Cristo que asciende al cielo:

“¿Has ido a predicar a los muertos?”⁶¹⁶.

De esta doctrina también da cuenta otro *Testimonium* que fue utilizado por Clemente e Hipólito y que aparece en otros escritos apócrifos⁶¹⁷:

“no vimos su figura, pero oímos su voz”⁶¹⁸.

Ambas noticias sobre la predicación de Cristo en el Hades parecen ser independientes, y ambas parecen remontarse a los albores de la teología⁶¹⁹.

Todos estos datos apuntan a que, en el siglo II, la doctrina de la *Evangelización de Cristo en el Hades* era una doctrina conocida por todos, y que ésta no fue un descubrimiento de los Padres de la segunda mitad del siglo II, como afirman los autores, que, de manera interesada, quieren separar 1 Pe de esta doctrina distanciándola -en el tiempo- de la época apostólica⁶²⁰ y así negar su relación con nuestro dogma.

⁶¹⁵ Estudiaremos esto con más detalle más adelante.

⁶¹⁶ Se puede consultar la obra: *Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutschen und englischen Übersetzung* (ed. T. J KRAUS- T. NIKLAS, GCS (NF) 11, Berlin-New York 2004, p. 42-43).

⁶¹⁷ Hipólito ISP 56 y Ref V, 8,14, Clemente, Strom VI, 45,1 y Adumbr Pe 3,19; HecTom 27;Eva Bart I, 7; Ps Epif, De Res 8. (cf. R. CATANLAMESSA, *L'Omelia "in s. Pascha" dello pseudo-Ippolito di Roma*, Milano, p. 245).

⁶¹⁸ Sobre su origen cf. R. GOUNELLE, *La descente du Christ aux Enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Paris 2000, p. 41; G. VISONA, *Pseudo Hipólito. In sanctum Pascha*, Milano 1988, p. 499; sobre todo cf. R. CATANLAMESSA, *L'Omelia "in s. Pascha"...*, p. 257ss.

⁶¹⁹ Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 467.

⁶²⁰ Esto no quiere decir que nosotros defendamos sin más que 1 Pe esté en la base de esta tradición del *Descensus*. Como SELWYN y ELLIOTT (cf. Parte I de nuestro trabajo) pusieron de relieve, es sumamente

Creemos que la doctrina sobre la *predicación de Cristo en el Hades* es suficientemente relevante para justificar un estudio detallado de su relación con 1 Pe 3,19, relación que la mayoría de los exegetas contemporáneos niegan, pero que el magisterio del Papa Juan Pablo II recoge⁶²¹. Creemos, además, que es capital estudiar esta relación en sus orígenes, es decir, en los Padres de la Iglesia.

La doctrina sobre la *Evangelización de los justos del Antiguo Testamento en el Hades*, cuyas fuentes más seguras son extra-bíblicas⁶²², fue asociada por primera vez con 1 Pe 3,19, como ya sabemos, por Clemente de Alejandría. Desde entonces el dogma del *Descensus* se ha convertido en un tema polémico, como veremos en los capítulos de esta parte de nuestro trabajo.

2. Estudio de 1 Pe 3,19 en Clemente: Método y fin

Nos gustaría poder seguir el mismo método que utilizamos en la sección anterior para analizar la interpretación de 1 Pe 3,19 que hicieron Clemente de Alejandría y los Padres de los primeros siglos. Esto no es posible, pues estos Padres no interpretaron nuestro pasaje tal y como han hecho los exegetas modernos: primero estudiando el puesto que ocupa en la carta, después el significado de cada término y su función y, por último, dando una interpretación basada en estos datos.

llamativo que Justino e Ireneo, a pesar de que conocieron y usaron la Epístola petrina, no asociaron la predicación de Cristo en el Hades con 1 Pe 3,19, sino que recurrieron a un texto tan polémico como el PsJer para fundamentar la canonicidad de esta tradición. Igualmente sospechoso es que Clemente de Alejandría e Hipólito de Roma usasen para este fin otro *Testimonium* apócrifo: el pasaje de la *Voz en el Hades*. Entre todos estos autores, la relación 1 Pe 3,19 – *Descensus* sólo está claramente atestiguada en Clemente de Alejandría.

⁶²¹ Catequesis del Papa Juan Pablo II. “Descendió a los infiernos”. n.5-6. 1989: “5. Precisamente se trataba de esto; el corazón o el seno de la tierra. Muriendo en la cruz, Jesús entregó su espíritu en manos del Padre: 'Padre en tus manos encomiendo mi espíritu' (Lc 23, 46). Si la muerte comporta la separación de alma y cuerpo, se sigue de ello que también para Jesús se tuvo por una parte el estado de cadáver del cuerpo, y por otra la glorificación celeste de su alma desde el momento de la muerte. La primera Carta de Pedro habla de esta dualidad cuando, refiriéndose a la muerte sufrida por Cristo por los pecados, dice de él: 'Muerto en la carne, vivificado en el espíritu' (1 Ped 3, 18). Alma y cuerpo se encuentran por tanto en la condición terminal correspondiente a su naturaleza, aunque en el plano ontológico el alma tiende a recomponer la unidad con el propio cuerpo. El Apóstol sin embargo añade: 'En el espíritu (Cristo) fue también a predicar a los espíritus encarcelados' (1 Ped 3, 19). Esto parece ser una representación metafórica de la extensión, también a los que murieron antes que El, del poder de Cristo crucificado”. 6. Aun en su oscuridad, el texto petrino confirma los demás textos en cuanto a la concepción del 'descenso a los infiernos' como cumplimiento, hasta la plenitud, del mensaje evangélico de la salvación. Es Cristo el que, puesto en el sepulcro en cuanto al cuerpo, pero glorificado en su alma admitida en la plenitud de la visión beatífica de Dios, comunica su estado de beatitud a todos los justos con los que, en cuanto al cuerpo, comparte el estado de muerte”. Más adelante veremos que tras estas palabras está la lectura que GALOT hizo de 1 Pe 3,18-19. Nosotros criticaremos esta interpretación en la Parte V de nuestro estudio.

⁶²² Según nuestra opinión, la asociación de 1 Pe 3,19 a la tradición de la predicación en el Hades fue un intento de dar credibilidad “canónica” a esta doctrina. El problema está en discernir si verdaderamente esta doctrina brota o está atestiguada por 1 Pe o no.

Los primeros Padres que usaron nuestro pasaje asumieron lo que hoy se niega categóricamente, que estos versos trataban sobre la antigua doctrina de la *Evangelización de los justos en el Hades*.

El uso de nuestro pasaje como *Testimonium* del *Descensus* nos lleva a emplear un método distinto al usado en el apartado anterior. El método que seguiremos en estos capítulos será el siguiente: en primer lugar presentaremos los pasajes donde los Padres citan el texto petrino y, del uso que hacen de éste, deduciremos cómo interpretaron los términos y expresiones polémicas de nuestros versos (para así poder contrastar con la exégesis actual) y, junto a ello, presentaremos también la teología sobre el *Descensus* que se deduce del uso de 3,19 que éstos hacen.

Con este método, nuestro estudio quiere romper con la forma en la que en ocasiones se ha utilizado a los Padres en la dogmática y en la exégesis para defender diferentes interpretaciones “interesadas” de 3,19 y de la teología del *Descensus*.

3. Citas de 1 Pe 3,19 en la obra de Clemente de Alejandría

Como ya dijimos, hasta finales del siglo II no se relacionó el pasaje de 3,19 con la antigua doctrina de la *Evangelización de los justos en el Hades*, que, hasta entonces, estuvo fundamentada en “apócrifos”⁶²³. La asociación de 3,19 con el *Descensus* apareció de la mano de Clemente de Alejandría.

Como sucede con la mayoría de los Padres, no se ha conservado la obra completa de Clemente. Esto supone que no podemos conocer con absoluta seguridad la teología de dicho autor. Por sus obras conservadas puede saberse mucho, pero no todo. Esto supone siempre una falta en la patrología, pero esta falta considerada desde la historia del dogma tiene un peso distinto. Considerado desde la dogmática, las obras que se conservan son las que hacen tradición y las que han influenciado la teología posterior. El pensamiento en ellas expuesto es la herencia de dicho autor para la posteridad y, por tanto, son el pensamiento del autor para la historia del dogma.

En las obras que se han conservado de Clemente de Alejandría encontramos citado nuestro pasaje en dos ocasiones: en el libro VI de su *Stromata* y -como no podía ser de otra forma- en el comentario a la Primera Epístola de Pedro que le es atribuido (*In epistola petri prima catholica*) que forma parte de la obra conocida como

⁶²³ Nos referimos a los versículos atribuidos a Libros de la Sagrada Escritura pero que no se encuentran en la misma (p.ej. PsJer), no a los libros conocidos como Apócrifos.

*Adumbrationes Clementis Alexandrini in epistolas canonicas*⁶²⁴. Este será el primer texto que presentemos.

4. *In epistola petri prima catholica*

El comentario a *Prima Petri* hecho por Clemente apenas ocupa tres páginas. Este, más que un comentario, es una paráfrasis de la carta, donde los versos son transformados en pequeñas aclaraciones.

Respecto a los versículos que nos interesan (3,19-20), dice lo siguiente:

Cristo, dice, murió una sola vez por nuestros pecados, el justo por los injustos, para conducirnos a Dios, muerto en la carne, vivificado en el espíritu. El dice esto, reclamando a la fe de ellos, esto es, que él es vivificado en nuestros espíritus. Yendo, dice, los predicó, a los que habían sido incrédulos en otro tiempo⁶²⁵. No vieron su figura, pero oyeron el sonido de su voz.⁶²⁶

En el texto no se cita literalmente el versículo 19. No aparece ninguna referencia al polémico nexa “ἐν ᾧ” y se sustituyen las palabras “espíritus en prisión” por un simple pronombre: “a éstos”. Clemente da por sentado que los *espíritus en prisión* de 3,19, a los que les fue dirigida la predicación, fueron los “incrédulos en otro tiempo”⁶²⁷ (v.20).

Alguien no familiarizado con la teología de la primitiva Iglesia le resultaría difícil reconocer lo que subyace tras este breve comentario. Pero el conocedor de la teología primitiva reconoce sin dificultad la doctrina sobre la *Evangelización de Cristo a los muertos en el Hades* en las palabras que siguen al verso 20a⁶²⁸: *no vieron su*

⁶²⁴ Hay quien duda de la autenticidad de esta última obra, que se conserva sólo en latín.

⁶²⁵ Por el contexto hay que considerar que estos espíritus son puestos en paralelo con los cristianos convertidos (cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesé...*, p. 538-539). MACCULLOCH es de la misma opinión: “Is Clement here referring to the Preaching in Hades? The citation of the apocryphon: ‘They did not see His form,’ etc., quoted in his discussion of the Descent, would make one think so, but the rest of the comment rather suggests that we (cf. ‘our spirits’), who formerly disbelieved, have now been brought to believe. By omitting the words which refer to disobedience at the time of the Deluge and to the spirits in prison, Clement is thus able to allegorize the passage. What meaning he would have given to the unmutated passage cannot be decided from his use of part of it here. The passage iv. 6 is interpreted by him in a similar manner, as we shall see later” (J. A. MACCULLOCH, *The Harrowing of Hell...*, p. 102).

⁶²⁶ *Christus enim, inquit, semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis, ut nos offerret Deo, mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu. Haec fidem eorum redigens dicit, hoc est: in nostris vivificatus est spiritibus. Adveniens, inquit, praedicavit eis, qui quondam erant increduli. Speciem quidem eius non viderunt, sonitum vero vocis audierunt (Hypotyposes, fragm. 24.1 (= Adumbrationes in Primam Petri Epistolam) ed. O. STÄHLIN, GCS 17bis, p. 205).*

⁶²⁷ En el texto del comentario a *Prima Petri*, no se traduce la palabra “ἀπειθήσασι” por desobedientes, como hacen los exegetas actuales, sino por “incrédulos”, algo que, como explicamos, difícilmente podía atribuirse a los ángeles.

⁶²⁸ Incluido el principio del 20.

figura, pero escucharon el sonido de su voz. Según dijimos más arriba, éste fue un *Testimonium* usado en la antigüedad para presentar dicha creencia⁶²⁹.

Comentaremos este pasaje al hilo del análisis de la cita de 3,19 que aparece en la obra que sin duda alguna viene de la pluma de Clemente, esto es, en el libro VI de sus *Stromata* y que tiene mucha más relevancia que el breve comentario clementino a 3,18s que acabamos de presentar.

5. Stromata

En *Stromata*, la cita de 3,19, aparece en VI,45,1-6. El texto dice así:

45.1. La Escritura dice: “*El hades habla a la perdición: no vimos su figura, pero escuchamos su voz*”. 2. Ahora bien, el lugar, que recibe una voz, no dice las palabras que acabamos de citar, sino que aquellos cuya residencia estaba fijada en el Hades y que se habían entregado a sí mismos a la perdición (απώλειαν), como aquellos que por propia voluntad se arrojan de un barco en plena tormenta, son los que escucharon el anuncio del poder divino y la voz divina. 3. ¿Pues quién piense rectamente podría suponer que las almas también de los justos estuviesen en la misma condenación (καταδίκη)! (así mostrarían que la providencia es injusta)⁶³⁰ 4. ¿Cómo, pues? **¿No es patente que el Señor (τὸν κύριον) evangelizó (εὐαγγελίσθαι) a aquellos que perecieron en el diluvio (τοῖς τε ἀπολωλόσιν ἐν τῷ κατακλισμῷ), o todavía más que estaban encadenados (πεπεδημένοις), y que estaban en prisión (τοῖς ἐν φυλακῇ) y retenidos en custodia (φρουρᾷ συνεχομένοις)?** 5. Como se dijo en el libro segundo de los *Stromata*, los apóstoles, imitando al Señor, también predicaron a los que estaban en el Hades (δέδεικται δὲ καὶ τῷ δευτέρῳ Στρωματεῖ τοὺς ἀποστόλους ἀκολούθως τῷ κυρίῳ καὶ τοὺς ἐν Ἄδου εὐηγγελισμένους). En efecto, era necesario, creo yo, que como aquí en la tierra los mejores discípulos fueron imitadores del Maestro; y lo mismo que El indujo a convertirse a los que venían de los hebreos, así también aquellos (apóstoles) indujeran a convertirse a los gentiles, es decir, a los que vivieron en justicia según la Ley o la filosofía, pero que llevaron una vida no en la perfección sino en el pecado. 6. Pues esto fue propio del plan divino de salvación, que aquellos que se distinguieron por la justicia, excelentemente vivieron, y se habían arrepentido de sus pecados fueron salvados de acuerdo con el conocimiento propio de cada uno de ellos, aunque le encontraron en otro lugar para reconocer su fe, porque, también, éste está bajo el dominio del todopoderoso⁶³¹. (Strom VI, 45,1-6).

Como sucedía en el *Comentario a Pedro*, en este libro tampoco se cita literalmente 1 Pe 3,19. No se hace referencia al polémico “ἐν ᾧ”, ni aparece la palabra “espíritu”⁶³². El texto griego pone de relieve que el vocabulario que usa Clemente no

⁶²⁹ Cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II-III...*, p. 846-847. Recordamos que este versículo fue conocido por autores ortodoxos y heterodoxos.

⁶³⁰ ἔπει τίς ἂν εἶ φρονῶν ἐν μιᾷ καταδίκη καὶ τὰς τῶν δικαίων καὶ τὰς τῶν ἁμαρτωλῶν ὑπολάβοι εἶναι ψυχὰς, ἀδικαίαν τῆς προνοίας καταχέων;

⁶³¹ Excepto alguna pequeña variación de nuestro gusto, nos atendremos a la traducción de española de esta obra: *Stromata VI-VIII (Clemente de Alejandría. Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del Cristiano*, (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patristicas 17, Madrid 2005, p. 136-139); También cf. *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stomate VI* (ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, Paris 1999, p. 150.152.154)).

⁶³² El contexto hace referencia a las almas de los hombres que estaban en el Hades. De ello se deduce que Clemente interpretaba la palabra πνεύμασιν como almas.

coincide con el de los versículos 19-20. En vez de “predicar” (κηρύσσειν), aparece “evangelizar” (εὐαγγελίσθαι) que es el término propio de la primitiva doctrina del *Descensus*, centro de nuestro estudio; y junto a la palabra “φυλακῆ”, propia de 3,19, aparecen otros términos⁶³³ que es muy probable que estén haciendo referencia a la profecía de Is 49,9⁶³⁴. El contexto, sin embargo, no deja lugar a dudas: Clemente estaba citando 1 Pe 3,19s.

De las palabras usadas por Clemente no puede deducirse mucho, sin embargo, el contexto y el fin con el que Clemente cita 1 Pe 3,19.20 puede arrojar mucha luz sobre la teología que éste leía en nuestro pasaje.

5.1. Contexto: Salvación y Predicación

El contexto en el que aparece la cita de 1 Pe 3,19 en el libro VI de los *Stromata* es el de la defensa de la salvación de los filósofos paganos (*Stromata* VI, 42,1ss⁶³⁵).

Clemente, gran amante y defensor de la filosofía griega, considera que los filósofos griegos fueron para los paganos lo que los profetas para los judíos. Ambos, filósofos y profetas, prepararon el terreno para el “Kerygma” (Anuncio). Por tanto, ambos tenían que participar de la salvación cristiana.

44.1 Pero como en el tiempo oportuno, ahora, ha llegado el **anuncio** (κήρυγμα), así fueron dadas en su tiempo la ley y los profetas a los bárbaros, la filosofía a los griegos, para que preparasen sus oídos para el **anuncio** (κήρυγμα). (*Strom* VI, 44,1)⁶³⁶.

La idea de que la filosofía fue una preparación para el Kerygma esconde una teología de especial importancia para nuestro estudio sobre *la Evangelización de los*

⁶³³ En la tradición de Henoch, estos términos estaban asociados con el estado de los ángeles caídos (atados: πεπεδημένοις).

⁶³⁴ Este pasaje será usado en relación con el *Descensus* en autores posteriores, como Hipólito y Cirilo de Alejandría.

⁶³⁵ *Strom* VI: “42.1. Y además sugirió que el mismo Dios es el autor de los dos Testamentos, y dio a los griegos la filosofía helénica, mediante la cual el Creador de todo es glorificado entre los griegos. Por lo demás esto es claro. 2. Los que aceptan la fe permanecen siempre unidos en el único pueblo que alcanza la salvación, provengan de la cultura griega como también de la Ley, y los tres pueblos no están divididos en el tiempo, por lo que se deba creer que sus naturalezas son tres [distintas], sino que son educados con diversas alianzas por el único Señor, y que existen por la palabra de un único Señor. 3. De la misma manera que Dios quiso salvar a los judíos dándoles los profetas, así también suscitó entre los más ilustres griegos profetas en su propia lengua, al estar en condiciones de acoger la acción benéfica de Dios, distinguiéndoles del resto de los hombres, como lo demostraré, además de la Predicación de Pedro (τῷ Πέτρῳ κηρύγματι), el apóstol Pablo cuando dice....”. *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p. 130-131.; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 146).

⁶³⁶ *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p.134-135; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 148).

justos en el Hades: la salvación llega por el **Anuncio** (*kerygma*) y por la adhesión al mensaje predicado (resp. a Cristo).

El Kerygma, tal como Clemente dice en el capítulo 46, fue el camino elegido por Dios para extender la salvación:

“yo pienso, el salvador obra también, porque la salvación es su actividad propia. De esa forma, él también ha obrado, en esto que **atrajo a la salvación a aquellos que quisieron creer en él mediante el anuncio** (κηρύγματος), allí donde ellos se encontrasen. (Strom VI, 46,1)⁶³⁷ .

En el capítulo 51, aclara que sin la predicación del evangelio no puede haber condena justa o salvación.

“2.En el tiempo oportuno, los que se encontraban en tribulación fueron evangelizados. Y por ello, dice: *!Anunciad entre los pueblos sus obras!*, para que ellos no sean juzgados injustamente. (Strom VI, 51,2)⁶³⁸ .

El anuncio que trae la salvación no sólo debe llegar a vivos, si no también a los muertos. Por ello, en el Hades debe predicarse el evangelio.

3. Si por ello (el Señor) evangelizó a aquellos que todavía estaban en carne, para que no fuesen condenados injustamente ¿cómo no iba a predicar por el mismo motivo el evangelio a aquellos que antes de su venida habían abandonado la vida⁶³⁹? 4. *Pues el Señor es justo, y ha amado la justicia, su rostro ha contemplado la rectitud...* (Strom VI, 51,3-4)⁶⁴⁰ .

La idea ya había aparecido en el siguiente texto:

3. ¿Cómo? ¿No existió en el Hades el mismo plan de salvación (Τί οὖν; Οὐχὶ καὶ ἐν ᾧδου ἡ γέγονεν οἰκονομία;)? Allí también las almas todas que escuchasen la predicación manifestarán el

⁶³⁷ *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p.138-139.; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 154)

⁶³⁸ *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p.146-147.; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 164). Esta idea tiene para Clemente bases canónicas, pues aparece en la obra *Kerygma Petri*, considerada por Clemente como revelada. Por esto dice el Señor a sus discípulos tras la resurrección en *Kerygma Petri* 2. “: 2. Os he elegido a vosotros doce, porque os he juzgado discípulos dignos de mí —los que el Señor prefirió—, y os he estimado apóstoles fieles, para enviaros por todo el mundo ‘a evangelizar a los hombres de todo el universo, para que conozcan que hay un solo Dios, y revelar la vida futura mediante la fe en mí, el Cristo, a fin de que los que escuchen y crean se salven, pero los que, habiendo escuchado, no crean darán testimonio también, pues no podrán excusarse diciendo: no hemos oído”. (Strom VI, 48,1-2, (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p. 140-143.; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 158)). Esto mismo podemos encontrarlo implícito al comienzo de la argumentación de la sección que estudiamos: “Por eso Pedro afirma que el Señor había dicho a los apóstoles: Si alguno de Israel quisiera arrepentirse y creer en Dios por mi nombre, se le perdonarán los pecados. Después de doce años salid por el mundo. Que nadie diga: «No hemos oído».” (Strom VI, 43,3 (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, 132-133.; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 148)).

⁶³⁹ Este texto presupone que Clemente conocía una predicación de Cristo en el Hades (cf. Strom VI, 44,5).

⁶⁴⁰ *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, Madrid 2005, p. 146-147; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, Paris 1999, p. 164.166).

arrepentimiento o confesarán que es justo el castigo por no haber creído (ἵνα καὶ κεῖ πᾶσαι αἰ ψυχαὶ ἀκούσασαι τοῦ κηρύγματος ἢ τὴν μετάνοιαν ἐνδείξωνται ἢ τὴν κόλασιν δικαίαν εἶναι, δι' ὧν οὐκ ἐπίστευσαν ὁμολογήσωσιν) 4. Sería una gran injusticia, si aquellos que salieron de esta vida antes de la venida del Señor, hubiesen tomado parte en la salud o el castigo sin haber sido evangelizados, o sin ofrecer razón de lo que creían o no. 5. Pues no sería justo, que unos hubiesen sido indiscriminadamente condenados⁶⁴¹ y sólo los que vivieron después de la venida del Señor disfruten de la justificación divina. (Strom VI, 48,3-5)⁶⁴².

Según esto, para que se salvaran los antiguos y admirados filósofos tan apreciados por Clemente, era necesario que ellos también escuchasen el evangelio y creyesen en él, allí donde quisiera que se encontrasen.

Clemente, también consideró que esta doctrina estaba relacionada con la salvación de los sólo justos y es lo que se deja ver en el texto del capítulo 44, que ha provocado esta reflexión sobre el “anuncio” como “camino de salvación”:

2. Así dice el Señor que libró a Israel: En tiempo oportuno te escuché, en el día de la salvación te ayudé y te puse como alianza de los pueblos para ocupar la tierra y para heredar la herencia del desierto, diciendo a los que están encadenados: salid; y a los que están en la tiniebla: venid a la luz. 3. Pues si los encadenados son ciertamente los judíos, de los que el Señor también dijo: Salid de las cárceles los que queráis, refiriéndose a los que estaban voluntariamente encadenados y que se habían colocado encima pesos insoportables (dice) por una inútil imposición humana, es evidente que los que están en las tinieblas serán los que tienen sepultada en la idolatría la parte del alma que hace de guía. 4. Porque a los justos según la Ley todavía les faltaba la fe [en el Señor]; y por eso, a los que curaba, el Señor les decía: Tu fe te ha salvado; en cambio a los justos según la filosofía no sólo les faltaba la fe en el Señor, sino también el apartarse de la idolatría. 5. Mas una vez revelada la verdad, también ellos se arrepintieron de lo realizado anteriormente. Por eso el Señor también evangelizó a los que se encontraban en el Hades. (Strom VI, 44, 2-5)⁶⁴³.

Esta última idea es la que da pie al pasaje en el que Clemente cita 1 Pe 3,19, que, según veremos, intenta ser una justificación de la salvación de los justos (judíos y paganos) en el Hades y esto, a través de la Predicación.

5.2. Un *Testimonium* apócrifo: una Voz en el Hades.

Clemente intenta fundamentar sus ideas con ayuda de la SE y la tradición.

El primer pasaje que Clemente aporta como testimonio de que se dio una predicación en el Hades dirigida a los justos muertos no es 1 Pe 3,19, sino el apócrifo

⁶⁴¹ “Ies uns soient codamnés sans être jugés...” (M. P. DESCOURTIEUX, *Clement D'Alexandrie. Les Stromates (Stromate VI)*, SC 446, Paris 1999, p.161) El griego no dice que sean condenados sin ser juzgados, sino que hayan sido condenados arbitrariamente (ἀκρίτως) (cf. injustamente (ἀδίκως) en 51,2).

⁶⁴² *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p. 142-143.; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 158.160).

⁶⁴³ *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p. 134-135.; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 148.150)

que versa sobre una voz que se escucha en el Hades (que ya nombramos al principio de este capítulo)⁶⁴⁴. En Stromata encontramos citado este pasaje de la siguiente forma:

“La escritura dice: El Hades habla a la perdición (απωλεία): no vimos su figura, pero escuchamos su voz”⁶⁴⁵ (Strom VI,45,1)⁶⁴⁶.

Clemente usa este apócrifo, como ya hemos visto, en dos ocasiones en su obra: en el *Comentario a Primera de Pedro* para aclarar el sentido de 3,19 y en Stromata VI, para fundamentar la doctrina de la predicación de Cristo en el Hades⁶⁴⁷. En estos dos libros se cita de forma distinta. En *el Comentario*, se cita en forma breve: *no vimos su figura pero escuchamos su voz*⁶⁴⁸. En Stromata, por el contrario, aparece en su forma larga, es decir, con las palabras introductorias: “*El Hades dice a la perdición (απωλεία)*”⁶⁴⁹. Veremos que, en un primer momento, estas palabras iniciales serán el objeto de toda la atención de Clemente; sólo, en un segundo momento, volverá a las palabras más propias del apócrifo, aquellas que aparecen en el *Comentario* y que hacen referencia a la predicación dirigida a los muertos (tema central del pasaje), esto es, las palabras: “*no vimos su figura, pero escuchamos su voz*”.

Clemente intenta aclarar el sentido de la expresión “*el Hades dice a la perdición*” de la siguiente forma:

Ahora bien, no es el lugar el que recibiendo una voz dice las palabras que acabamos de citar⁶⁵⁰, sino que aquellos cuya residencia estaba fijada en el Hades y que se habían entregado a sí mismos a la perdición (απώλειαν) -como aquellos que por propia voluntad se arrojan de un barco

⁶⁴⁴ Una referencia más moderna sobre el posible origen de este pasaje cf. R. VAN DEN BROEK, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leiden. New York, Köln, 1996, p. 103ss.

⁶⁴⁵ En Stromata VI,34,2-3 se dice: “2.... Por eso dice el profeta: Vosotros oísteis voces de palabras, y no visteis imagen de rostro (Deut 4,12). 3. Mira cómo la voz del Señor es el Logos sin figura; el poder del Logos, la palabra luminosa del Señor, la verdad que ha descendido de lo alto del cielo para la reunión de la Iglesia, actúa mediante el servicio directo y cercano de la luz” (*Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patristicas 17, p. 116-117.; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 130)).

⁶⁴⁶ *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patristicas 17, p. 136-137.; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 150.152)

⁶⁴⁷ En esta última cita apreciamos que Clemente considera el pasaje como canónico, pues lo introduce con las palabras: “*la escritura dice*”.

⁶⁴⁸ Esta será la forma en la que aparezca en Hipólito. En Stromata por el contrario aparece en su forma larga, es decir, con las palabras introductorias: *El Hades dice a la perdición*. Clemente de Alejandría es el único autor de la antigüedad que conoce esta versión larga del apócrifo (cf. R. GOUNELLE, *La descente du Christ aus enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Paris 2000, p. 42-43). Serán estas palabras las que provoquen la asociación de 3,19 a la antigua doctrina sobre la predicación de Cristo a los muertos en el Hades.

⁶⁴⁹ Cf. Job 28,22: ἡ ἀπώλεια καὶ ὁ θάνατος εἶπαν (LXX). También cf. R. CANTALAMESSA, *L'Omelia "In s. Pascha" ...*, p. 257.

⁶⁵⁰ Con esto intenta explicar qué significa el diálogo que aparece en las palabras introductorias: “*El Hades dice a la perdición*”.

en plena tormenta- son los que escucharon el anuncio del poder divino y la voz divina. (Strom VI,45,2)⁶⁵¹.

El alejandrino, con estas palabras, explica a qué se refiere la expresión. El Hades no es sin más un el lugar de los muertos personificado que habla, sino que está haciendo referencia a los muertos que se encontraban en él y que hablan diciendo: “*no vimos su figura, pero escuchamos su voz*⁶⁵²”, de ahí que este apócrifo sea testigo de una predicación a los muertos⁶⁵³. ¡Los muertos escucharon una Voz! Pero, los que escucharon la voz se encontraban en la perdición (απώλειαν) ¿qué interpretar como “perdición”? ¿Acaso la predicación fue dirigida los condenados, a los que se habían entregado al pecado? De ahí la objeción que presenta el alejandrino:

¡Pues quién piense rectamente podría suponer que las almas también de los justos estuviesen en la misma condenación (καταδίκη)! (así mostrarían que la providencia es injusta) (Strom IV, 45,3)⁶⁵⁴.

¿De dónde viene la idea de que los justos comparten el destino con pecadores? El apócrifo no da pie a hablar de justos. Los que escucharon la voz parecen ser los pecadores (resp. *se habían entregado a sí mismos a la perdición* (explicación del diálogo Hades-Perdición)). ¿De dónde saca pues Clemente esta objeción? La idea de unos justos proviene, claro está, del contexto en el libro de Stromata y de la tradición.

Como aclaramos, Clemente cita este apócrifo en el contexto de la defensa de la salvación de los justos paganos. Esto obliga a entender que Clemente sostenía que el apócrifo debía tratar de una predicación dirigida a los sólo justos, tal y como defendía la

⁶⁵¹ *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p. 136-137.; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 152).

⁶⁵² En un párrafo anterior donde aparece la cita de 1 Pe no se dice que Cristo predicase en el Hades, si no que predicaron los apóstoles (cf. Pastor Hermas). Pero la doctrina de una predicación de Cristo en el Hades es conocida por Clemente, claramente en Strom VI, 44,5 (= “Por eso el Señor también evangelizó a los que se encontraban en el Hades”). En los capítulos que siguen encontraremos referencias a la misma. Además, en las palabras “el anuncio del poder divino y la voz divina” creemos que está implícita la idea de que el mismo Cristo predicó en el Hades. En la tradición se asoció el problema de la visibilidad (resp. “no vimos su figura”) a la naturaleza (resp. divina) del que hablaba. Además, sólo la predicación de Cristo en el Hades justifica una cita de 1 Pe 3,19, pues la acción en éste descrita hay que asociarla a la persona de Cristo. No creemos que este apócrifo (con la voz y la falta de figura visible) esté haciendo referencia a la predicación realizada en la fuerza del Espíritu por los apóstoles. La mención de la doctrina del Pastor de Hermas a continuación, creemos, tampoco justifica esta interpretación. Los testimonios de este apócrifo en otros autores de la antigüedad (cf. nuestro capítulo dedicado a Hipólito) asociaron el apócrifo con la predicación de Cristo en el Hades, no con la de los apóstoles.

⁶⁵³ Creemos que GOUNELLE se equivoca cuando interpreta que Clemente, con estas palabras, está haciendo referencia al -en la tradición conocido- diálogo entre dos potencias infernales (Hades- Muerte y Diablo) (cf. R. GOUNELLE, *La descente du Christ aux Enfers...*, p. 52; también cf. Parte I nuestro trabajo).

⁶⁵⁴ *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p.137-138.; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 152).

tradición del *Descensus* que versaba sobre una *Evangelización en el Hades* y que el mismo Clemente conocía de la mano del Pastor de Hermas. Pero, ¿cómo compaginar la idea de la Perdición de la que trata el apócrifo con la tradición de la *Evangelización en el Hades* dirigida a los justos? ¿Cómo salvar a Dios de la injusticia que suponía colocar a los justos en la condenación?

Para aclarar esta posible contradicción, Clemente recurre a 1 Pe 3,19.20. Estudiemos esto con detalle.

5.3. Solución a los problemas de interpretación del Apócrifo de la *Voz en el Hades*: 1 Pe 3,19.20

a. Interpretación de VI,45 hecha por SCHMIDT.

SCHMIDT interpreta de la siguiente forma 1 Pe en el contexto de dicha objeción:

... en el apócrifo citado por Clemente, ... los judíos o paganos fueron los que no vieron *su figura*. Sus almas se encuentran en el mundo subterráneo, pero no en una y la misma perdición con las almas de los pecadores; pues una tal posición no sería objeto de *un buen pensamiento*, sino (propio) *de una providencia injusta*. Pero entonces la predicación de Jesús en el mundo subterráneo no tenía nada que ver con las almas de los pecadores, sino que (la salvación) sólo contaría para los justos; una salvación de los primeros estaría descartada. **Pero una tal postura, ¿no está en contra de la universalidad de la proclamación cristiana de la salvación? Esto conduce a Clemente a una objeción** que posiblemente provenga de él mismo, que, según la Escritura, el Señor había predicado a los que murieron en el diluvio, más aun a los atados, y a los que estaban en prisión y se encontraban en custodia. Inconfundiblemente tenemos aquí una referencia 1 Pe 3,19.20, **pero en vez de recurrir a este testimonio de la predicación en el Hades a los pecadores, no continúa con el pensamiento de la predicación de la salvación, sino que retoma la anotación que hizo en el libro segundo de los stromata ...**⁶⁵⁵.

Nosotros creemos que SCHMIDT interpretó mal el pasaje clementino. La objeción no proviene, como afirma SCHMIDT, de que la idea de la universalidad de la salvación se vea comprometida si sólo se salvan los justos y se excluye de la salvación a los pecadores. Al contrario, la objeción proviene de que sería injusto que los condenados⁶⁵⁶ recibiesen por igual la predicación (= salvación). Clemente, por tanto, no usa 1 Pe 3,19, como dice SCHMIDT, para rebatir la idea de que la salvación esté restringida a los justos.

⁶⁵⁵ (la negrita es nuestra) C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 533. SCHMIDT se está refiriendo a la cita del Pastor de Hermas que versa sobre la salvación de justos.

⁶⁵⁶ Hay que notar, sin embargo, que Clemente no usa la misma palabra para designar el estado de los condenados (*καταδίκη*) y el estado de los que reciben la predicación (*απόλειαν* = Perdición).

SCHMIDT se confunde, igualmente, cuando dice que Clemente no desarrolla el pensamiento comenzado con 3,19 (salvación de los pecadores), porque continúa con la presentación del pasaje de Hermas, que versa sobre la salvación de los justos⁶⁵⁷.

SCHMIDT contrapone erróneamente justos y pecadores y quizá esto mismo está detrás de la objeción que plantea Clemente⁶⁵⁸.

Clemente, creemos, en ningún momento intenta explicar con 1 Pe 3,19 que la salvación llega a injustos, o condenados, como reconoce el mismo SCHMIDT:

“Clemente quiere ser universalista, pero lo es sólo en cierta medida, porque la salvación depende del comportamiento anterior, y la fe no se deja atrapar por todos. Clemente no se atreve a defender la idea de que la predicación se ha dirigido a los espíritus desobedientes, (palabra que no cita Clemente) es decir, a los que acabaron pecadores, que fueron exterminados después de que se agotara la paciencia de Dios⁶⁵⁹”.

SCHMIDT quiere leer en la cita de 1 Pe 3,19 un universalismo que Clemente no conoció, es decir, una predicación a los más desobedientes (¿condenados?). Clemente usó 1 Pe 3,19 en otro sentido, como mostramos a continuación.

b. Solución a la objeción planteada al apócrifo

Clemente resuelve la objeción planteada por el apócrifo de la *Voz en el Hades*⁶⁶⁰ por una doble vía. Primero niega que la Perdición (απώλειαν) citada en el apócrifo haya de identificarse con la Condenación (καταδίκη). Y Segundo, considera que la Perdición (απώλειαν) hace referencia al Hades, entendido como prisión de todos los hombres, pues ninguno estaba libre de pecado. Explica estas dos cosas a través de 1 Pe 3,19-20. Por lo tanto, los que objetaban injusticia en Dios porque encuentra a los justos en el lugar de la Perdición, entendido como lugar de la condenación (resp. pecadores), se equivocan. La Perdición no era más que el Hades, que es calificado como una prisión o lugar de confinamiento y, en este sentido, de perdición. De esto dan cuenta la multitud

⁶⁵⁷ “Unverkennbar liegt hier eine Anspielung auf 1. Petr.. 3, 19. 20 vor, aber statt nun sich auf dieses Zeugnis für die Hadespredigt an die Sünder zu berufen, geht er auf den Gedanken der Heilspredigt weiter gar nicht ein, sondern nimmt Bezug auf seine vorher behandelte Bemerkung im zweiten Buche der Stromateis, daß die Apostel auch denen im Hades in Nachfolge des Herrn das Evangelium gepredigt hätten” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 533.)

⁶⁵⁸ La objeción quizá no proviniese de él, como supone SCHMIDT, sino de otros, por lo que Clemente se ve forzado a buscar un texto para responder a la objeción. En la Escritura sólo encuentra 1 Pe 3,19 como apoyo de esta tradición.

⁶⁵⁹ C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 534. De nuevo la idea preconcebida, que supone que Clemente leía en 3,19 un anuncio dirigido a condenados.

⁶⁶⁰ Podía parecer que situaba a los destinatarios de la predicación (justos) en la condenación, propia sólo de los pecadores contumaces.

de expresiones que Clemente utiliza para explicar la palabra “Prisión” que aparece en 3,19:

...predicó el evangelio (εὐαγγελίσθαι) **a aquellos que perecieron en el diluvio**⁶⁶¹ (τοῖς τε ἀπολωλόσιν ἐν τῷ κατακλισμῷ) **o, todavía más, que estaban encadenados** (πεπεδημένοις), **y que estaban en prisión** (τοῖς ἐν φυλακῇ) **y retenidos en custodia** (φρουρᾷ συνεχομένοις). (Strom VI, 45,4)⁶⁶².

Esta prisión⁶⁶³, para Clemente, según leemos en Stromata VI, 47,3, también es el lugar de custodia para los justos:

Pues si una vida justa es una vida según la Ley, y una vida racional es una vida acorde con la ley, los que vivieron antes de la Ley, si ellos llevaron una vida correcta, fueron contados entre los creyentes y tenidos por justos, es claro, que los que estaban fuera de la Ley y gracias a la cualidad de su alma vivieron correctamente, si también ellos estaban en el Hades y **en la custodia** (ἐν φρουρᾷ)⁶⁶⁴... (Strom VI, 47,3)⁶⁶⁵.

El Hades es pues la prisión de todo hombre, y por tanto del justo, y esto es de lo que trata 3,19 y, por tanto, el apócrifo de la Voz en el Hades (de la salvación de los justos).

En segundo lugar, Clemente quería presentar otro dato que se encontraba en la tradición y que daría respuesta a la objeción que brotaba de la condición de los predicados (entregados a la perdición), esto es, que los justos también fueron pecadores⁶⁶⁶.

La generación de Noé, para Clemente, no sería sin más la generación perdida o condenada, sino el símbolo de la humanidad pecadora. Así parece explicarlo el siguiente texto:

⁶⁶¹ Clemente concreta más adelante quiénes eran estos muertos y que significó el diluvio para ellos (cf. Strom VI, 52.1 (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, Madrid 2005, p. 146-147.; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 166)). No quiere presentar a una generación desobediente y obstinada, como sucede en la tradición judía y cristiana (cf. generación de Noé), tal y como vimos en el apartado anterior. Clemente quiere presentar a unos hombres que no conocieron a Dios y que son castigados para que cesen en su conducta (cf. Strom IV, 48,6- 49,1;). Lo veremos con más detalle en el texto.

⁶⁶² *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p. 136-137.; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 152).

⁶⁶³ Las expresiones usadas para aclarar el estado de los destinatarios de la predicación remiten, según MACCULLOCH, a Is 49,9 (cf. J. A. MACCULLOCH, *The Harrowing of Hell...*, p. 98). Este pasaje será muy apreciado por Cirilo de Alejandría que lo usará junto con 1 Pe 3,19 (cf. nuestro capítulo dedicado a este autor).

⁶⁶⁴ Palabra usada por Clemente para aclarar el término “prisión” que aparece en 3,19.

⁶⁶⁵ *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p.140-141.; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 156.158).

⁶⁶⁶ MACCULLOCH interpreta en estas mismas claves el pasaje clementino (cf. J. A. MACCULLOCH, *The Harrowing of Hell...*, p. 99s).

„ Por tanto, si en el diluvio pereció toda carne pecadora, estando el castigo enderezado a la corrección de aquellos, en primer lugar hay que creer que la voluntad de Dios es educadora y una fuerza capaz de salvar a los que se convierten “ (Stromata VI,52,1)⁶⁶⁷.

Insistimos, Clemente, no quiere presentar a una generación desobediente y obstinada, como sucede en la tradición judía y cristiana, tal y como vimos en el capítulo anterior. Clemente quiere presentar a unos pecadores que no conocieron a Dios, pero que le buscaban; que son castigados para que cesen en su conducta:

“48.6... Todo lo que cada uno de vosotros haya realizado en [estado de] ignorancia, y no haya conocido verdaderamente a Dios, si, una vez reconocido, se arrepiente, a ese le serán perdonados todos los pecados. 7. Mirad, pues, dice [la Escritura]: He puesto ante vosotros la muerte y la vida para que elijáis la vida; Dios dice que les ha colocado frente a dos cosas para elegir, no que haya creado las dos. 49.1. Y en otro pasaje de la Escritura afirma: Si me escucháis y queréis, comeréis los bienes de la tierra; mas si no me escucháis ni queréis, una, espada, os devorará, pues lo ha dicho la boca del Señor. (Strom VI, 48,6-49,1)⁶⁶⁸.

Nuestra interpretación de 1 Pe 3,19 en Stromata no rompe en ningún momento el hilo de la argumentación del alejandrino y hace comprensible la cita del Pastor de Hermas que sigue a la cita de 1 Pe 3,19:

5. **Como se dijo en el libro segundo de Stromata**, los apóstoles, imitando al Señor, también predicaron a los que estaban en el Hades (δέδεικται δὲ καὶ τῷ δευτέρῳ Στρωματεῖ τοὺς ἀποστόλους ἀκολούθως τῷ κυρίῳ καὶ τοὺς ἐν Ἄδου εὐηγγελισμένους). (Strom VI, 45,5)⁶⁶⁹.

La cita del Libro II a la que hace referencia dice así⁶⁷⁰:

43.5. El Pastor (de Hermas) relaciona el dicho **con los muertos** y conoce algunos **justos entre paganos y judíos** no sólo antes de la aparición del Señor, sino también aquellos antes de la Ley que complacieron a Dios con su comportamiento, **como Abel, Noé, y algunos otros justos..** 44.1.El dice que **los apóstoles** y maestros que habían predicado el nombre del Hijo de Dios, que se habían dormido en su poder y creyendo en él, **predicaron a los que habían muerto antes**

⁶⁶⁷ *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p. 146-147.; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 166).

⁶⁶⁸ *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p. 142-143.; También ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 160)

⁶⁶⁹ *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p. 136-137; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 152).

⁶⁷⁰ “4. Si, por el contrario [el Señor] evangelizó sólo a los judíos, a quienes faltaba el pleno reconocimiento y la fe mediante el Salvador, entonces es evidente que, no teniendo Dios acepción de personas, también los apóstoles, como aquí en la tierra, también allí evangelizaron a los gentiles dispuestos a la conversión, y así se dice bellamente en el Pastor [de Hermas]: 5. Descendieron, pues, con ellos al agua, pero éstos descendieron vivos y salieron vivos; en cambio los que permanecían dormidos en la muerte descendieron muertos y salieron vivos.” (Strom VI, 46,4-5; ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p. 138-141; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 1154.156)). SCHMIDT pone de manifiesto que, en Stromata II, Clemente introduce una idea extraña en la cita de Hermas (cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 532). Esta idea la recoge aquí. Los apóstoles, según Hermas, no descienden a evangelizar a paganos, sino a justos del AT. Clemente amplía la misión a la predicación de los paganos. Esta fue encomendada por Cristo a los apóstoles en la tierra, pero se extiende incluso hasta el Hades.

que ellos. 2. Y añade: “y les dieron el sello de la predicación; ellos descendieron con ellos en el agua y ascendieron de nuevo. Pero ellos mismos descendieron vivos y ascendieron vivos; sin embargo, aquellos que se habían dormido antes que ellos, descendieron muertos, y ascendieron vivos (...) 44.4. **Pues si los paganos, que no tienen la Ley, desde la naturaleza cumplen las exigencias de la Ley, son ellos una Ley para sí, según la palabra del apóstol.** (Strom II, 43,5-44,4)⁶⁷¹.

El Pastor de Hermas es, pues, garante de la doctrina de la evangelización a los justos-pecadores veterotestamentarios.

El alejandrino, sin embargo, pone un nuevo acento en la tradición que versaba sobre la salvación de los justos en el Hades. Ya no se trata de defender la sola salvación de los profetas o patriarcas, sino la de los justos paganos, esto es, de los filósofos griegos. Como vimos, para Clemente, la manifestación de Cristo fue preparada no sólo en Israel por los profetas, sino también en el mundo pagano por los filósofos. Por esto, los filósofos también tuvieron que participar de la salvación anunciada en el Hades. Para compaginar su nueva interpretación del *Descensus* y la tradición anterior, Clemente distingue entre una predicación realizada por Cristo en el Hades, y otra realizada por los apóstoles (tras su muerte). Ambas ideas se encontraban ya en la tradición. Clemente aprovecha este dato para explicar que los justos del AT (patriarcas y profetas) fueron evangelizados por Cristo y los paganos por los apóstoles.

Resumiendo, según Clemente (y la tradición), son los justos los que fueron salvados. Pero éstos fueron también pecadores y ésta es la idea con la que termina y concluye el pasaje donde aparece la cita de 3,19⁶⁷²:

Pues, yo opino, los mejores discípulos tienen que ser imitadores de su maestro tanto aquí como allí, para convertir a los que provienen de los judíos y a los paganos, es decir, **a los que vivieron en justicia según la ley o la filosofía, pero que llevaron una vida no en la perfección sino en el pecado** (45,5). ...fue propio del plan divino de salvación, que aquellos que se distinguieron por la justicia, excelentemente vivieron, y se habían arrepentido de sus pecados, aunque, para reconocer su fe, le encontraron en otro lugar (Hades) (...) fueron salvados de acuerdo con el conocimiento propio de cada uno de ellos (Strom VI, 45,6)⁶⁷³.

Todo el párrafo VI,45 y las citas que en él aparecen (cf.. Apócrifo de la Voz en el Hades, 1 Pe 3,19 y Pastor de Hermas) buscan presentar la salvación de los justos

⁶⁷¹ *Stromata II-III (Clemente de Alejandría. Stromata II-II. Conocimiento religioso y continencia auténtica* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 10, Madrid 1998, p. 143-144); también cf. *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate II* (ed. trad. CL. MONDÉSERT, SC 38, Paris 1954, p. 68.70).

⁶⁷² SCHMIDT reconoce que, en Clemente, se encuentran las mismas ideas de Ireneo sobre la salvación en el Hades, es decir, la salvación de los justos pecadores (Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 534).

⁶⁷³ *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p. 136-139.; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 160).

(paganos o judíos) que según la tradición del *Descensus* no están carentes de pecado⁶⁷⁴. De esto trataban el párrafo 44,4-5 que precedía a la cita del apócrifo, de 1 Pe y de Hermas⁶⁷⁵.

Esta interpretación de 1 Pe 3,19 en la obra de Clemente explica, además, por qué Clemente no cita las palabras que en 3,19 podrían ser paralelas a la palabra “Perdición” entendida como condenación, esto es, “incrédulos”⁶⁷⁶. No quería dar lugar a equívocos. Esto es más llamativo si recordamos como parafraseó 3,19.20 en el *Comentario a Primera de Pedro*:

*Adveniens, inquit, praedicavit eis, qui quondam erant increduli. Speciem quidem eius non viderunt, sonitum vero vocis audierunt*⁶⁷⁷.

Creemos que esto muestra cómo Clemente forzó el texto petrino haciéndolo testigo de la predicación a los justos pecadores en el Hades, pero para ello tuvo que obviar el texto mismo y parafrasearlo⁶⁷⁸, pues como hemos visto en la primera parte de nuestro trabajo, es muy difícil, por no decir imposible, indentificar en 1 Pe 3,19-20a, a los muertos en el diluvio con toda la humanidad pecadora, y todavía más difícil, con los

⁶⁷⁴ SCHMIDT nos da la razón: „Die Apostel als Prediger für die Heiden in der Unterwelt sind nur ein Notbehelf, um die Anschauung von der christlichen Universalbotschaft bezüglich der gerechten Heiden aus der Vorzeit begründen zu können;...” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 535-536). Y BIEDER coincide con nuestra opinión cf. W. BIEDER, *Die Vorstellung der Höllenfahrt...* p. 189.

⁶⁷⁵ “4. Porque a los justos según la Ley todavía les faltaba la fe [en el Señor]; y por eso, a los que curaba, el Señor les decía: *Tu fe te ha salvado*; en cambio a los justos según la filosofía no sólo les faltaba la fe en el Señor, sino también el apartarse de la idolatría. 5. Mas una vez revelada la verdad, también ellos se arrepintieron de lo realizado anteriormente. Por eso el Señor también evangelizó a los que se encontraban en el Hades” (Strom VI, 44,4-5; ed. trad. M. MERINO, *Fuentes Patrísticas* 17, p. 134-137; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 150)). También cf. Strom VI 45,5.

⁶⁷⁶ SCHMIDT hace referencia a la idea de la incredulidad cuando argumenta que Clemente no lleva hasta el final su pensamiento. “Der Gedanke, daß die Predigt sich auch an die ungehorsamen Geister gerichtet habe d. h. an die vollendeten Sünder, die nach der Erschöpfung der Langmut Gottes durch die Flut dahingerafft sind, wagt Clemens nicht zu vertreten.” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 534-535). El alemán no se da cuenta de que el mismo Clemente evita el término (*increduli*) en Strom VI,45. Algo sumamente significativo.

⁶⁷⁷ Cf. *Hypotyposes*, fragm. 24.1 (= *Adumbrationes in Primam Petri Epistolam*) ed. O. STÄHLIN, GCS 17bis, p. 205. En esta cita no aparece la primera parte del apócrifo: *el Hades dice a la perdición*. Se deja claro que los predicados son incrédulos. ¿Será este comentario a 1 Pe una obra de Clemente o será una obra hecha desde la teología leída en Clemente? El pasaje continúa: “*Cum sustineret, inquit, dei longanimitas. Ita est bonus deus, ut etiam per eruditionem salutis operatur effectum*”.

⁶⁷⁸ „Wie Clemens auch sonst mit dem christlichen Gemeindeglauben ringt, beweist seine Interpretation der Petrusstelle 3, 19.20 in den Adumbrationen. Auch hier verweitet er den apokryphen alttestamentlichen Spruch, aber die auf die Geister im Gefängnis und auf die Ungläubigen der Flut bezüglichen Worte werden einfach unterschlagen. Die ἀπειθήσαντες ποτε werden mit der Rückbeziehung auf v. 18 als die bekehrten Christen gedeutet und in Übereinstimmung damit die Worte c. 4, 6 *propter hoc enim et mortuis evangelizatus est* unbedenklich mit *nobis sciuicet qui quondam exstabamus infideles* wiedergegeben. Eine derartige gewaltsame Exegese ist doch nur dann verständlich, wenn Clemens — bei ihm taucht zum ersten Male die Petrusstelle im Zusammenhang mit der Hadespredigt auf — mit der Predigt an die ungehorsamen Geister in der Unterwelt absolut nichts anfangen konnte, da der Gemeindeglaube ihm dazu keine Handhabe bot“ (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 538-539).

justos que vivieron según la Ley natural, pero que pecaron. El texto de 3,19-20 antes bien, contrapone la salvación de los Ocho justos (Noé y familia) con la perdición de los que perecieron en el diluvio (desobedientes, injustos)⁶⁷⁹.

6. Teología de Clemente: Conversión en el Hades. Corrupción de la tradición

6.1. Conversión en el más allá

Clemente no sólo complicó la historia del dogma del *Descensus* y de la exégesis al forzar el texto de 1 Pe 3,19, sino que también indujo a confusión cuando intentó compaginar los dos datos que ya se encontraban en la tradición, esto es, que los salvados en el Hades fueron los justos y que éstos no estaban exentos de pecado⁶⁸⁰. Clemente, en vez de sostener que la *Predicación* en el Hades sólo consistió en el perdón de los pecados (para paganos y judíos), sostuvo que ésta fue una *predicación de conversión*⁶⁸¹.

Este segundo error, según creemos, brotó, por una parte, de la errónea interpretación del pasaje del Pastor de Hermas, pues el alejandrino puso en estricto paralelismo la misión de Cristo y los apóstoles⁶⁸² en el Hades, con la misión de éstos en la tierra (encargados de convertir a las naciones). Por otra parte, malinterpretó nuestro dogma desde una teología fuertemente influenciada por la filosofía, que consideraba que el más allá era el lugar de la liberación del alma, de la liberación de las ataduras del cuerpo. En el más allá, el alma podía seguir progresando⁶⁸³ y, por qué no, experimentar

⁶⁷⁹ Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 538-539.

⁶⁸⁰ Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 535.

⁶⁸¹ REICKE presenta la disyuntiva que se da entre justos pero necesitados de conversión con las siguientes palabras: "When he speaks of the »believers«, or more correctly »those who came to believe«, (...), he means that they were brought to believe just when Christ came, not that they had any belief before: this is clear from 6. 71 (46. 1), where they are mentioned as those »who on the basis of the Saviour's preaching had decided to believe (πιστεῦσαι, aorist) in Him«, but the same thing is also clear from Clement's eagerness to include at any cost even the heathen among those who were the object of the Saviour's descent, 6. 43ff. (46. 4f.). It cannot therefore be considered that Clement is necessarily thinking of any conversion for these dead people already in this life. On the other hand it is certainly clear that he was primarily thinking of those who had lived an exemplary life (...), 6- 40 (45. 5). Thus we must concede that an absolutely complete tolerance does not distinguish Clement's theory on this passage." (B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 29).

⁶⁸² C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 536: "deshalb hat Clemens auch den Descensus der Apostel bei Hermas begierig aufgegriffen und hat die Heidenmission der Apostel in Parallele gestellt zu der Judenmission Christi".

⁶⁸³ Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 539-541. BAILEY presenta a Clemente como el primer padre de la Iglesia que defiende la idea de un purgatorio. Según este autor Clemente considera que las penas en el

una conversión⁶⁸⁴. La combinación de estos errores llevó a Clemente a transformar la idea de la evangelización⁶⁸⁵ en la idea de una predicación de conversión⁶⁸⁶:

“Pues, yo opino, los mejores discípulos tienen que ser imitadores de su maestro tanto aquí como allí (resp. Hades), para convertir (ἐπιστροφῆν) a los que provienen de los judíos y a los paganos,...” (Strom VI, 45,5)⁶⁸⁷.

Este planteamiento fue posible porque Clemente no participaba de la teología de la tradición asiática, según la cual, los justos no necesitaban convertirse, ni arrepentirse. Sólo esperaban el cumplimiento de las promesas y al Salvador que perdonaba los pecados. La evangelización, según la tradición asiática, fue sólo acogida por los que habían esperado la venida del Mesías, pero que no la habían visto y, por tanto, no habían podido recibir el Don de los nuevos tiempos, el ES que perdona los pecados, el bautismo (cf. Pastor de Hermas).

Clemente transformó la tradición, pero ciertamente conoció su teología, pues en cierta forma también presentó lo sucedido en el Hades como un cumplimiento de lo esperado, dado que afirma que los justos paganos, según su capacidad, buscaron y esperaron la Verdad y, cuando se les anunció, reconocieron lo que esperaron y les fueron perdonados sus pecados (cf. Strom II, 44,4; Stromata VI, 44,4-5;45,6;47,2ss). Pero la mezcla de esta teología con la escatología de la tradición alejandrina, tuvo

más allá sólo son purificadoras con el fin de que el hombre pueda llegar a contemplar a Dios. Este autor, sin embargo, apunta dos ideas de Clemente que hacen pensar que el alejandrino no consideró que todos se salven, es decir, que las penas del más allá para todos sean sólo purificadoras y no eternas. Por una parte, Clemente afirma en *Quis dives* 33 que existe la “pena del fuego eterno”, y en Strom 7,12,2-3 no se atreve a afirmar la salvación de toda criatura racional (apocatástasis) (Cf. B. DALEY, *Eschatologie in der Schrift und Patristik*, Freiburg-Basel-Wien, 1986 p. 122). Posiblemente Clemente dudaba entre las consignas filosóficas de su escatología y el dato de la fe. Esto se deja notar también en su concepción de la salvación, en la que no parece saber encajar de forma convincente la resurrección carnal. También cf. W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt...*, p. 190.

⁶⁸⁴Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 524ss. Ignorando de nuevo el contexto de la predicación a los solo justos, SCHMIDT sostiene que Clemente defiende que “Noch nach dem Tode ist ihnen die Möglichkeit gegeben, ihre Sünden zu bereuen und sich zu Gott zu wenden; das irdische Leben hat noch keine definitive Entscheidung gebracht, ...” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 540).

⁶⁸⁵ La primera tradición había entendido la evangelización como concepción del perdón de los pecados y el don de la salvación. Lo veremos con detalle en la Parte IV de nuestro trabajo.

⁶⁸⁶ SCHMIDT tiene razón cuando afirma: “Aus der heilbringenden Erscheinung des Herrn bei den verstorbenen Gerechten ist eine Missionspredigt der Apostel an alle verstorbenen Seelen behufs Annahme oder Ablehnung ihrer Verkündigung geworden (...). Auf diese Weise ist die irdische Wirksamkeit der Apostel in vollkommene Parallele zu der unterirdischen gesetzt und dadurch der ursprüngliche Gedanke ganz verwischt.” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 537). También IBID. p. 534; y también J. A. MACCULLOCH, *The Harrowing of Hell...*, p. 102-103.

⁶⁸⁷ *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p. 136-137; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 152).

consecuencias fatídicas, esto es, la introducción del concepto de conversión en el más allá⁶⁸⁸.

“Por tanto, si en el diluvio pereció toda carne pecadora, estando el castigo enderezado a la corrección de aquellos⁶⁸⁹, en primer lugar hay que creer que la voluntad de Dios es educadora y una fuerza capaz de salvar a los que se convierten” (Stromata VI, 52,1)⁶⁹⁰”

El dilema que planteaba el que los justos del AT fuesen pecadores no se resolvía, como postuló Clemente, por una predicación de conversión, sino de perdón, como se defendió en la escuela asiática. Según esta última, los justos veterotestamentarios respondieron a la gracia según la etapa de la historia de la salvación en la que se encontraban. Ellos creyeron y esperaron la salvación (según su capacidad) y, en el Hades, recibieron el perdón, el nuevo Espíritu, que justifica.

Clemente no recogió lo más propio de la tradición de la *Evangelización en el Hades*, la novedad ontológica que supuso la salvación en Cristo que implicaba la necesidad del don del Espíritu que perdona los pecados, hace miembros de la Iglesia e hijos de Dios. Esta carencia introdujo a la teología por caminos peligrosos que un par de siglos más tarde desembocaron en las ideas apocatistas que criticaron Filastre y Agustín⁶⁹¹.

6.2. Clemente, ¿un apocatista?

Según lo dicho, cabría preguntarse, ¿fue Clemente mismo un apocatista? A primera vista puede dar esta impresión, pues el alejandrino defiende que podía darse una conversión en el más allá y que el castigo impuesto en la muerte era temporal con vistas a la salvación, lo que supone que un condenado podía salvarse-convertirse después de la muerte. Sin embargo, creemos que hay que ser muy precavidos cuando se

⁶⁸⁸ Cf. H. VORGRIMLER, *Die Geschichte...*, p. 95.

⁶⁸⁹ „Auch bei Clemens findet sich der Begriff „Strafe“ für Zuständigkeiten nach dem Tod, aber er verstand diese Bestrafung als ein vorübergehendes Heilmittel. Strafe anders als mit pädagogischen und therapeutischen Mitteln einzusetzen widerspräche einem guten Gott. „Gott übt keine Rache, denn Rache heißt Böses mit Bösem vergelten, er aber straft nur um des Guten willen“ (Strom. VII,26).“ (H. VORGRIMLER, *Die Geschichte der Hölle*, München 1993, p. 95). Aquí resuena la queja de Lutero: “¿Dónde encontraré un Dios misericordioso?” Parte de la teología del *Descensus ad Inferos* en la actualidad está marcada por esta búsqueda de un Dios misericordioso. En la Parte V de nuestro trabajo, veremos como BALTHASAR cae en la redes de una teodicea que no consiente la posibilidad de una condenación eterna. Esto no sería propio de un Dios misericordioso.

⁶⁹⁰ *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, Madrid 2005, p. 146-147; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, Paris 1999, p. 166).

⁶⁹¹ Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 524-525.

interpreta esta afirmación de Clemente en relación con el *Descensus* para no sacar conclusiones incorrectas.

Como venimos diciendo, no creemos que Clemente considerase que esta predicación fuese dirigida a los condenados y que defendiese la posibilidad de una “estricta” conversión en el más allá⁶⁹², es decir, el cambio de la condena a la salvación, de la injusticia a la justicia⁶⁹³.

Dos cosas nos parecen que prohíben hacer una lectura apocatasta de este pasaje de *Stromata*.

a. Necesidad de una vida justa

Primero, el contexto trata de la salvación de los justos, y el mismo Clemente quiere defender que la predicación en el Hades fue dirigida a estos que habían obrado en

⁶⁹² Cf. *Strom VI*, 52,1s.

⁶⁹³ SCHMIDT vuelve a interpretar mal a Clemente, pues dice: „Gott bietet allen Menschen das Heil an und alle, sei es Juden oder Heiden, sind in den Stand gesetzt, die Wahl zu treffen. So müssen auch die Verstorbenen die Möglichkeit der Umkehr haben“ (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 536). La siguiente observación delata que SCHMIDT estaba pensando en una conversión entendida de forma absoluta, es decir, la conversión de los injustos (en contra con lo defendido por Clemente): “Aber Clemens konnte als Universalist bei dieser halben Entscheidung unmöglich stehen bleiben. Musste er nicht in Konsequenz seines Standpunktes jede Beschränkung aufheben?“ (IBID., p. 537). La limitación a la que se refiere es la que se deduce del texto de 47,2s que cita SCHMIDT, y que versa de la salvación de sólo los justos (cf. *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p.140-141.; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 156.158). Como protestante, esta idea no le debe gustar a SCHMIDT, pues como vimos negó que Clemente se sintiese cómodo con la idea de que Dios recompensa el mérito. Según el alemán, Orígenes, como Clemente, encontrarían insoportable como fundamento de su concepto de Dios la idea, que algunos cristianos sostienen, que Dios paga a cada uno según sus méritos (cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p.,527; contra esta opinión cf. De Principiis I pref 5: recompensa según el mérito cf. H.CROUZEL, *L’Hades et la Géhenne selon Origène*, Gregorianum 59 (1978) 315). Apoya esta idea en *Strom VI* 51,3: “3. Si evangelizó a los que todavía permanecían en la carne, para que no fueran condenados injustamente, ¿cómo no iba a evangelizar también por lo mismo a cuantos habían salido de la vida [terrena] antes de su venida?” (*Stromata VI-VIII* ; ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p. 146-147; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 166). Y vuelve a seleccionar otro texto para resaltar la idea de la salvación por la fe: “4. Sería un acto de clara iniquidad que los que han partido antes de la venida del Señor, tuvieran salvación o castigo sin haber sido evangelizados, y, por ello, sin tener responsabilidad alguna en creer o no creer” (*Strom VI* 48,4; ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p. 142-143; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 160)). Obviando lo que dice el texto, acomoda el pensamiento de Clemente a sus ideas protestantes considerando que la salvación vino exclusivamente de la escucha de la predicación, superando así el “corto universalismo” que trata de la salvación de los sólo justos, de los que habían obrado coherentemente: “3.... Allí también las almas todas que escucharen la predicación manifestarán el arrepentimiento o confesarán que es justo el castigo por no haber creído.” (*Strom VI* 48,3; ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p. 142-143; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 166)). El texto de Clemente no trata de la salvación de todos y sólo por la predicación y la fe. SCHMIDT tiene que reconocer, calificándolas de antiguas creencias, que Clemente defiende la retribución de los justos en la resurrección (cf. *Strom VI*, 47,1) (cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 538). Este autor demuestra una vez más sus prejuicios protestantes, seleccionando sólo lo que le interesa. Obvia todo el contexto de la justicia que atañe también a las obras.

conformidad con su conciencia y la ley natural⁶⁹⁴. Ya lo vimos más arriba cuando citamos las palabras con las que Clemente acaba el párrafo donde cita 3,19:

Pues, yo opino, los mejores discípulos tienen que ser imitadores de su maestro tanto aquí como allí, para convertir a los que provienen de los **judíos y a los paganos**, es decir, **a los que vivieron en justicia según la ley o la filosofía**, pero que llevaron una vida no en la perfección sino en el pecado (. ...fue propio del plan divino de salvación, que aquellos **que se distinguieron por la justicia, excelentemente vivieron, y se habían arrepentido de sus pecados**, aunque, para reconocer su fe, le encontraron en otro lugar (Hades) (...) fueron salvados de acuerdo con el conocimiento propio de cada uno de ellos (Strom VI, 45,6)⁶⁹⁵.

Sólo son capaces de una conversión aquellos que:

- que se distinguieron por la justicia,
- excelentemente vivieron,
- **y se habían arrepentido de sus pecados**⁶⁹⁶
- fueron salvados
 - de acuerdo con el conocimiento propio de cada uno de ellos,
 - aunque para reconocer su fe, le encontraron en otro lugar (Hades), porque éste (Hades) también está en el dominio del todopoderoso.” (45,6).

Clemente, tal y como defendía la Iglesia, consideraba que sólo el que obró en conciencia fue capaz de progreso, conversión, o de un acto de fe en el más allá.

Pues Dios no sólo es Dios de los judíos sino de todos los hombres, pero directamente el Padre de aquellos que le habían reconocido. 3. Pues si una vida justa es una vida según la Ley, y una vida racional es una vida acorde con la ley, los que vivieron antes de la Ley, si ellos llevaron una vida correcta, fueron contados entre los creyentes y tenidos por justos, es claro, que los que vivieron fuera de la Ley por la propia forma de su razón, si vivieron correctamente, también si ellos estaban en el Hades y en la custodia (φρουρῆ), **tan pronto como ellos escucharon la voz del Señor, ya sea su propia voz o su voz actuando por los Apóstoles, se convirtieran tan rápido como fue posible y vinieran a la fe** (Strom VI,47,3)⁶⁹⁷.

⁶⁹⁴ SCHEFFCZYK pone de relieve la importancia de la vida ascético-moral en el pensamiento de Clemente en su tratado sobre el dogma del pecado original, pues titula el apartado dedicado a la teología del alejandrino: *Die moralisierende Sicht des Klemens von Alexandrien* (L. SCHEFFCZYK, *Urstand, Fall,...*, p. 68). El alejandrino consideró que los primeros padres fueron creados para crecer, es decir, que fueron creados “infantes”. Sólo a través del ejercicio del auto-control, podían alcanzar la perfección (cf. *IBID.*, p.68).

⁶⁹⁵ *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p. 136-139; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 152.154).

⁶⁹⁶ SCHMIDT aclara que Clemente aquí está considerando “los desobedientes en otro tiempo” en paralelo con los cristianos que en otro tiempo fueron desobedientes, pero se habían convertido (cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 538). Veremos que ésta es, en definitiva, la misma solución que han propuesto casi todos los que en los últimos 300 años han asociado nuestro pasaje con el tema del *Descensus* empezando por BELARMINO y acabando con VOGELS (Cf. M.HERZOG, „*Descensus ad inferos*“....., p. 253ss).

⁶⁹⁷ *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p. 140-141; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 158.158). La conversión en Clemente se da solo entre los justos. En este tema, Clemente no es apocatasta, antes bien, parece afirmar que la salvación incluso entre los justos precristianos no se da automáticamente, sino que incluso en el más allá pueden obstinarse en el pecado. De los condenados no habla, aunque suponemos que por el argumento de la justicia divina, Clemente rechaza su salvación.

Esto mismo aparece al principio de la argumentación de Clemente, en el capítulo 44⁶⁹⁸:

“...A los que eran **justos según la filosofía** no les faltaba solo la fe en el Señor, sino la liberación del culto a los dioses. 5. **Tan pronto les fue revelada la verdad, se arrepintieron de aquello que habían hecho.** Por eso evangelizó (εὐηγγελίσσατο) también el Señor a los que se encontraban en el Hades” (Strom VI, 44,4-5)⁶⁹⁹.

Es la vida justa, la búsqueda de la verdad lo que posibilita a los muertos reconocer al instante lo que buscaron. Ellos fueron justos según la capacidad de su conocimiento; su pecado brotó de su carencia y debilidad. Este pecado, al igual que el pecado de los justos “judíos” (cf. David, Salomón), es el que es perdonado.

b. posibilidad de una condenación

No creemos que Clemente considerase que los condenados pudiesen cambiar su obcecación. De esto dan muestra algunos textos del alejandrino que considera que también puede haber castigo justo.

3. ¿Cómo? ¿No existió en el Hades el mismo plan de salvación (Τί οὖν; Οὐχὶ Καὶ ἐν ᾧδου ἡ γέγονεν οἰκονομία;)? Para que también allí todas las almas que escucharon la predicación o bien señalasen su arrepentimiento, o reconociesen que el castigo es justo, porque no creyeron? (ἵνα κάκει πᾶσαι αἱ ψυχαὶ ἀκούσασαι τοῦ κηρύγματος ἢ τὴν μετάνοιαν ἐνδείξωνται ἢ τὴν κόλασιν δικαίαν εἶναι, δι’ ὧν οὐκ ἐπίστευσαν ὁμολογήσωσιν) 4. Sería una gran injusticia, si aquellos que salieron de esta vida antes de la venida del Señor, hubiesen tomado parte en la salud o el castigo sin haber sido evangelizados, o sin ofrecer razón de lo que creían o no. 5. Pues no sería justo, que unos hubiesen sido indiscriminadamente condenados y sólo los que vivieron después de la venida del Señor disfruten de la justificación divina. 6. fue dicho a todas las almas lógicas desde el principio: “mucho más, todo pecado que uno de vosotros hizo en la ignorancia, porque no conocía verdaderamente a Dios, si lo reconoció y hace penitencia le será perdonado”⁷⁰⁰. 7. “Pues mira”, dice, “yo os he dado a elegir entre la muerte y la vida, para que elijáis la vida”, donde Dios dice que ha puesto ambas cosas para elegir, no que él haya creado las dos. 49. 1. Y en otro pasaje dice: “si me **escucháis y obedecéis**, entonces comeréis de los bienes de la tierra; pero si **no me escucháis y obedecéis**”⁷⁰¹, la espada os devorará; ha hablado la boca del Señor” (Strom VI, 48,3-49,1)⁷⁰².

Clemente parece considerar que el que muere en la obstinación del pecado sufrirá el castigo, la ira del Señor. Esto está en consonancia con la idea que provocó la

⁶⁹⁸ Como hemos dicho, SCHMIDT tiene que reconocer que la idea de una retribución no desaparece en la obra de Clemente, y cita como ejemplo Stromata VI,47,1 (cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 538).

⁶⁹⁹ *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, Madrid 2005, p. 136-137; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, Paris 1999, p. 150).

⁷⁰⁰ Cita del libro apócrifo titulado “La predicación de Pedro”, muy querido por Clemente.

⁷⁰¹ Quizá este pasaje también muestra el por qué Clemente no citó las controvertidas palabras de de 1 Pe 3,20a : ἀπειθήσασιν ποτε.

⁷⁰² *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, p.142-143; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 160).

objeción que aparecía en el contexto del apócrifo, es decir, que iría contra la justicia divina que los injustos al final compartiesen destino con los justos. El hombre se puede condenar, como apunta el siguiente texto:

2. Y por ello, dice: “¡Anunciad entre los pueblos sus obras!, para que ellos no sean **juzgados injustamente**. 3. Si por ello predicó el evangelio a aquellos que todavía estaban en carne, ¿cómo no iba a predicar por el mismo motivo el evangelio a aquellos que antes de su venida habían abandonado la vida? 4. “Pues el Señor es justo, y ama la justicia, su rostro mira a un camino recto”. “**Pero el que ama la maldad, ese odia su propia alma**”. (Strom VI, 51,2-4)⁷⁰³.

Los que interpretan que Clemente considera que los muertos de 1 Pe 3,19 son los condenados, hacen entrar a Clemente en concurrencia con la tradición y en contradicción consigo mismo, pues éste intentaba explicar cómo Dios no es injusto, pues justos e injustos no comparten el mismo destino (objeción que brotaba de su lectura del apócrifo sobre la voz en el Hades). Si Clemente, leyese de forma apocatasta 3,19, haría partícipes de la salvación a justos e injustos, y todo su esfuerzo por hacer participar a los justos paganos de la salvación se mostraría sin sentido.

Así mismo el concepto de conversión en el más allá se ve restringido a los justos que se arrepienten de su conducta.

En contra de lo que opinan los autores modernos, creemos que Clemente no usó 3,19 para defender la salvación de los condenados y así extender la salvación más allá de lo admitido por la Iglesia⁷⁰⁴. Creemos que Clemente no cita literalmente 3,19, sino interesadamente e introduce en este pasaje una idea extraña a él: la salvación de los justos-pecadores.

7. Ecos de la doctrina de la salvación de los paganos en la tradición

Con lo expuesto hasta ahora, Clemente se situaría en la misma fe de la Iglesia⁷⁰⁵ que confesó Ireneo:

Pues no vino Cristo únicamente por quienes en Él creyeron desde los tiempos de Tiberio César; ni el Padre tuvo sólo providencia de los hombres de ahora. Vino por todos los hombres, sin excepción, que desde el principio, según su capacidad, al tiempo de su generación, temieron y

⁷⁰³ *Stromata VI-VIII* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patristicas 17, p. 146-147; También cf. ed. trad. M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, p. 164).

⁷⁰⁴ Cf. A. GRILLMEIER, *Der Abstieg des Gottessohnes...*, p. 2.

⁷⁰⁵ Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 538.

amaron a Dios, y procedieron justa y piadosamente con los prójimos, y desearon ver a Cristo, y oír su voz⁷⁰⁶ (AH IV,22,2)⁷⁰⁷.

Ireneo, poco amigo de la filosofía, no consideró explícitamente la posibilidad de reconocer a Cristo en el Logos de la filosofía.⁷⁰⁸ Así el asiático ligó en su obra la salvación a la fe en la venida de Cristo en la carne (resp. *y desearon ver a Cristo*). Los que ya le profetizaron y esperaron en el AT, éstos son los que le reconocieron cuando los visitó en el Hades⁷⁰⁹:

“27,2. Por este motivo el Señor «descendió a los lugares inferiores de la tierra» (Ef 4,9) para anunciarles la Buena Nueva de su venida (descendisse evangelizantem), existiendo el perdón de los pecados para los que creyeron en él. Y en él creyeron todos los que esperaban en él (Ef 1,12), es decir, los justos, profetas y patriarcas que preanunciaron su venida y se pusieron al servicio de sus Economías. A ellos, al igual que a nosotros, se les perdonaron sus pecados, que ya no podemos imputarles porque despreciaríamos la gracia de Dios (Gál 2,21)” (AH IV,27,2)⁷¹⁰.

Podemos decir con SCHMIDT que “Clemente se mueve entre la primitiva fe y el nuevo conocimiento adquirido”,⁷¹¹. Para defender la salvación de los justos paganos, Clemente forzó 3,19 y esto pasó una factura que todavía no se ha saldado.

⁷⁰⁶ Ireneo aquí se refiere claramente a los justos del AT, a los profetas y patriarcas (cf. Mt 13,17, citado en el párrafo anterior, AH IV, 22,1).

⁷⁰⁷ A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4, Madrid 1996, p. 339s ; también cf. *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 688).

⁷⁰⁸ Cf. J. A. MACCULLOCH, *The Harrowing of Hell...*, p. 101

⁷⁰⁹ Creemos que Clemente tampoco se aleja de la tradición cuando sostiene la posibilidad de un progreso en el más allá. Más adelante veremos que esto, en la tradición del *Descensus*, se identificó con la salida de los justos del Hades y su traslado al paraíso.

⁷¹⁰ A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4, p. 389; también cf. ed. trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, p.738.740.

⁷¹¹ Valoración de SCHMIDT del tema de la predicación en el Hades en Clemente: “Aber mag auch Clemens noch sehr subjektiven theologischen Erwägungen nachgehen, so schimmert doch der alte Gemeindeglaube deutlich durch. Zunächst ist das ursprüngliche Motiv der Predigt an die Gerechten des A.T.s noch nicht vergessen, auch die Vergebung der Sünden durch den Akt der Taufe wird betont. Dazu wird die Hadesfahrt mit der Person Christi in Verbindung gesetzt, die Hadesfahrt der Apostel ist nur eine Dublette und nur der Theorie von der Predigt an die Heiden zu Liebe aufgenommen. Selbst der Gedanke der Belohnung der Frommen im Anschluß an die Auferstehung ist festgehalten, wenn wir 47, 1 lesen: (...). Daß Clemens dabei nicht an eine direkte Aufnahme aller auferstandenen Gerechten in die βασιλεία, sondern an eine Erhebung in die verschiedenen Regionen der Seligkeit denkt, entspricht seinem relativistischen theologischen Standpunkte betreffs der verschiedenen Grade der christlichen Erkenntnis und der ethischen Vollkommenheit. Wie Clemens auch sonst mit dem christlichen Gemeindeglauben ringt, beweist seine Interpretation der Petrusstelle 3, 19. 20 in den Adumbrationen. Auch hier verwertet er den apokryphen alttestamentlichen Spruch, aber die auf die Geister im Gefängnis und auf die Ungläubigen der Flut bezüglichen Worte werden einfach unterschlagen. Die ἀπειθήσαντες ποτε Christen gedeutet und in Übereinstimmung damit die Worte c. 4, 6 *propter hoc enim et mortuis evangelizatus est* unbedenklich mit *nobis scilicet qui quondam exstabamus infideles* wiedergegeben. Ein derartige gewaltsame Exegese ist doch nur dann verständlich, wenn Clemens — bei ihm taucht zum ersten Male die Petrusstelle im Zusammenhang mit der Hadespredigt auf — mit der Predigt an die ungehorsamen Geister in der Unterwelt absolut nichts anfangen konnte, da der Gemeindeglaube ihm dazu keine Handhabe bot.” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 538-539).

8. Resumen del uso de 3,19 en la obra de Clemente

8.1 Dificultad textual

No resulta sencillo hacer una valoración del uso de 3,19 en la obra de Clemente.

El primer problema a considerar son las divergencias que existen entre la forma en que Clemente cita y usa nuestro pasaje en *In epistola Petri prima catholica* y en *Stromata*⁷¹². Los destinatarios de la predicación en un caso son definidos como “incrédulos” (*In epistola...*), en otro sólo como “encarcelados” (*Stromata*). En este último, parece evitar la palabra conflictiva del pasaje (ἀπειθήσασιν). En un caso, se menciona sólo una *predicación* (*In epistola...*); en el otro, se dice que los muertos fueron *evangelizados* (*Stromata*). En una cita, nuestro pasaje sirve para explicar el conocido apócrifo sobre el *Descensus* (*Stromata*); en la otra, es el apócrifo el que explica el sentido de 3,19 (*In epistola...*). A nuestro entender, en cierta forma, estos dos textos entran en concurrencia⁷¹³. Creemos que hay que dar preferencia a la cita de *Stromata VI* sobre *In epistola*, pues esto permite explicar la aparición de 1 Pe 3,19 en la teología del *Descensus*. Primera de Pedro fue la búsqueda de un testimonio canónico de la tradición de *la Evangelización en el Hades*, que “en la primera hora” se apoyó en pasajes “apócrifos”.

8.2 Origen de la asociación de 3,19 y *Descensus*

Clemente, no tan imbuido en la tradición oral como los asiáticos, buscó más testigos, o más contundentes del *Descensus*, no conformándose con los testimonios usados por los asiáticos (el PsJer y el testimonio de los Presbíteros). Clemente no cayó en la cuenta de los problemas que provocaría asociar 3,19 al *Descensus*, o si fue consciente de ellos, los intentó evitar al no citar en *Stromata* el término “ἀπειθήσασιν”.

⁷¹² En ninguna de las citas aparece la palabra “espíritu”.

⁷¹³ TRUMBOWER es de nuestra misma opinión: “At one point he appears to strike a compromise between I Peter and the Shepherd, for the Shepherd had emphasized that only those who were pure and righteous in life could receive the posthumous rescue, while in I Pet. 3:19-20 the recipients of the preaching were termed “disobedient spirits.” ‘Clement states that the dead recipients of the preaching were those “who had lived in righteousness according to the Law and Philosophy [i.e., both righteous Jews and Gentiles], but not perfectly, but they passed from this life sinfully” (Strom. 6.6.45). This sounds like the offer of salvation in Hades was limited, but at least expanded to include righteous Gentiles” (J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 99-100).

El alejandrino simplemente quiso presentar que la SE conocía también la predicación a los justos (pecadores-paganos).

Nadie antes de Clemente había recurrido a este pasaje, ni Hermas, ni Justino, ni Ireneo, ni los libros apócrifos⁷¹⁴ para presentar la doctrina de la *Evangelización en el Hades*⁷¹⁵. Todos ellos, o bien conocieron el sentido verdadero de 3,19, o bien, no cayeron en la tentación de usar un texto que a todas luces no pertenecía a la tradición de la salvación de los justos del AT.

1 Pe 3,19 no trataba de justos, sino de injustos. No trataba del cumplimiento de promesas (evangelización), sino de la advertencia a las generaciones futuras con el ejemplo de la generación de Noé (aceptar o no la predicación).

8.3. Problemas de asociar 3,19 al *Descensus*

La introducción de 3,19 en la teología del *Descensus* ha dejado secuelas, que resumimos concisamente: a) La posibilidad de una conversión en el más allá; b) y la identificación de los destinatarios de la salvación como los desobedientes. Así 1 Pe 3,20a⁷¹⁶ introdujo la posibilidad de lecturas apocatastas del dogma del *Descensus*⁷¹⁷. Esto se agudizó por el uso que hizo Orígenes de 1 Pe 3,19, al seguir la exégesis de Clemente. Estudiemos la asociación de 1 Pe 3,19 y el *Descensus* en Orígenes, el autor que más ha influenciado la teología de nuestro dogma.

⁷¹⁴ Ni siquiera fue usado como testigo de la predicación en el Hades en el conocido “Evangelio de Pedro”.

⁷¹⁵ No hay duda de que Ireneo conocía *Prima Petri*, pero no leyó 1 Pe 3,19 en claves del *Descensus*.

⁷¹⁶ “He does envision some persons having a change of heart to ward God in the realm of the dead, and thus he does believe to some extent in posthumous salvation as defined in this study. This type of thinking will become characteristic of Alexandrian Christianity for some time to come, open to speculation about the conversion and salvation of the soul after death.” (J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 100).

⁷¹⁷ Contra la asociación de nuestro pasaje con el *Descensus* podría alegarse que 1 Pe 3,19 ni siquiera fue usado por Marción, cuya doctrina sobre la salvación en el Hades consistía en que los rescatados fueron los hombres de las generaciones “prototipos de maldad”: Sodoma, Gomorra. Si bien, no cita la generación de Noé, cita a los egipcios (paganos) como herederos de la salvación (cf. Parte IV de nuestro estudio).

Capítulo VII. Orígenes. Sucesión e innovación

1. Prima Petri 3,19 en la obra de Orígenes

Orígenes es el primer autor después de Clemente de Alejandría que interpretó 1 Pe 3,19 como un testigo del *Descensus*. Como veremos, éste es un deudor de la interpretación de Clemente⁷¹⁸. No sólo su pertenencia a la misma tradición (alejandrina) revela esta dependencia, sino otras muchas coincidencias entre ambos autores que veremos a lo largo de este capítulo. Esto nos lleva a confirmar lo que ya se sabía, que la escuela alejandrina es la patria de la asociación de 1 Pe 3,19 con la tradición de la *predicación de Cristo en los infiernos*, o lo que es lo mismo, con el dogma del *Descensus*.

Según SCHMIDT, el tema del descenso a los infiernos ocupó un puesto relevante en la obra de Orígenes y, por tanto, en su teología⁷¹⁹. Muestra de ello, es la gran cantidad de referencias al *Descensus* que pueden encontrarse en el alejandrino⁷²⁰. La *Biblia Patristica* confirma lo dicho por SCHMIDT, pues reporta no menos de 10 pasajes donde Orígenes cita 1 Pe 3,19 (y no es el único testimonio que usa para hablar del *Descensus*). Si bien, como se descubre con asombro, no todos estos pasajes que cita la *Biblia Patristica* son testigos de 1 Pe3,19, sin embargo, creemos que sí están todos los pasajes donde verdaderamente Orígenes usa el texto petrino como testigo del *Descensus*, en total seis⁷²¹: De Princ. 2,5,3⁷²²; Περὶ Παόχα 2,48⁷²³; Io. Com VI, 35⁷²⁴;

⁷¹⁸ DALEY considera que la relación entre Orígenes y Clemente es incierta (cf. B. DALEY, *Eschatologie in der Schrift und Patristik*, Freiburg- Basel- Wien, 1986, p. 122), SCHMIDT no duda de la influencia que Clemente ejerció en el pensamiento de Orígenes: “Seine Gedanken über die eschatologischen Fragen bilden nur die konsequente Fortsetzung und Ausbildung der Lehre des Clemens. In ihm kommt ja der hellenische Geist noch stärker zum Durchbruch und zeigt seine Religionsphilosophie die nächste Verwandtschaft mit derjenigen des Neuplatonismus” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 526).

⁷¹⁹ “So spielt der *Descensus* bei Origenes eine große Rolle und hat er in Verhältnismäßig sehr oft in seinen Schriften erwähnt” (Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 543). También cf. G. BENDINELLI, *Origene e il Descensus ad inferos*, Divus Thomas 28 (2001) 186.

⁷²⁰ Este dato no es confirmado por SCHMIDT, pues no cita demasiados pasajes donde Orígenes haga referencia al tema. Puede consultarse la lista de citas que ofrece GOUNELLE al final de su obra (R. GOUNELLE, *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Paris 2000, p. 460). Más específico en : G. BENDINELLI, *Origene e il Descensus ad inferos*, Divus Thomas 28 (2001) 184-185.

⁷²¹ *Biblia Patristica III, Origéne*, Paris 1980, p 460. La *Biblia Patristica* parece dar por supuesto que el origen de la tradición que versa sobre la predicación en el Hades está en 1 Pe 3,19. Creemos que se equivoca, pues como dijimos, esta tradición en su forma más primitiva era completamente independiente de 3,19. Más de la mitad de los pasajes que la *Biblia Patristica* relaciona con 1 Pe 3,19 sólo tratan del *Descensus* sin tener ninguna relación con el texto petrino (p.ej. *Disputatio cum Heraclida* (7,1ss) donde se cita Hech 2,27). Lo mismo sucede con las referencias del pasaje petrino en la obra de Clemente de Alejandría (cf. *Stromata* II,44,4).

Io. Com, Frag 79 (c.11, v.4)⁷²⁵; Com in Math 132⁷²⁶; Ps. Cat (s. 3, v.6)⁷²⁷. Esto es fundamental para nosotros, pues nuestro objetivo no es el estudio global del tema del *Descensus* en Orígenes⁷²⁸, sino la relación de 1 Pe 3,19 y la doctrina del *Descensus* (resp. *Evangelización en el Hades*) en su obra. Nosotros nos limitaremos, pues, a estudiar los pasajes citados⁷²⁹.

Para el estudio de la relación de 3,19 con el *Descensus* en la obra de Orígenes, procederemos de la siguiente forma: primeramente presentaremos cómo el alejandrino cita nuestro pasaje en sus obras, después estudiaremos cada cita por separado y, por el contexto, deduciremos la teología que encierran en relación con el *Descensus*. Por último, haremos una valoración del uso de 3,19 en Orígenes.

2. Variantes de 1 Pe 3,18ss en la obra de Orígenes

Antes de comenzar el estudio de cada pasaje en particular, presentamos un cuadro sinóptico con los pasajes donde aparece 1 Pe 3,19 para poder estudiar cómodamente la forma en la que Orígenes cita nuestro pasaje:

⁷²² *De Principiis*, (ed et Trad. H. Crouzel/ M. Simonetti, SC 252, p. 298).

⁷²³ *De Pascha*. (ed. et trad. O. GUÉRAUD / P. NAUTIN, *Origène. Sur la Pâque. Traité inédit Publié d'après un papyrus de Toura*, Paris 1979, p.248-249).

⁷²⁴ *Commentarii in Ioannem* (ed. et trad. C. BLANC, SC 157, p. 260-263).

⁷²⁵ *Fragmenta e catenis in Ioannem* (ed. E. PREUSCHEN, GSC 10, 545-547).

⁷²⁶ Com in Math (Ed. E. KLOSTERMANN-E. BENZ: GSC 38bis, p. 269; también PG 13, 1780D).

⁷²⁷ *Fragmenta e catenis in Psalmos* (ed. V. DELAURE, PG 12 (1128,D)).

⁷²⁸ Puede consultarse el breve estudio del tema del *Descensus* en Orígenes en: G BENDINELLI, *Origene e il Descensus ad inferos*, DT (P) 28 (2001) 183-210. Ofrecemos una lista de algunos pasajes donde Orígenes aborda el tema del *Descensus* sin relación a 1 Pe 3,19: *Contra Celso* II,43; *Disputatio cum Heracleida* (7,1ss); *Gen Hom* 15,5; *Lev Hom* 9,5; *Ex Hom* 6,6; *Reg. Hom* 6; *Mat.Cat* 560; *Luc Cat* 214; *Luc Cat* 253; *Io Com* 19,74ss. Por ejemplo, en *Gen Hom* 15,5, según la edición de SC, se desarrolla el tema sobre Ef 4,9 (cf. *Origène. Homélie sur la Genèse* (ed.trad L. DOUTRELEUA, SC 7bis, Paris 1976, p.368). Para más información sobre el tema del *Descensus* en Orígenes pueden consultarse las obras de H. CROUZEL, *L' Hades et la Géhenne selon Origène*, Gr 59 (1978) 297ss y J. A. ALCAIN, *Cautiverio y redención del hombre en Orígenes*, Bilbao 1973, p. 175-314.

⁷²⁹ SCHMIDT hace un recorrido por los pasajes relacionados con la predicación de Cristo en el Hades en las obras de Orígenes (cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 541-546).

«Comed con presura. Es la Pascua para el Señor», esto es, el «paso» (ὑπερβάς) del Señor. Aquel, que «ha atravesado» (ὑπερβάς) los límites fijados por Dios a causa de la desobediencia (παρακοήν) de Adán, es en efecto el Señor, que ha debilitado el aguijón de la muerte, y destruido su poder, dando **por la predicación del evangelio a los espíritus que estaban prisioneros del Hades** un medio para «atravesar» y proporcionándoles también el medio de subir y entrar en el cielo, por su propia ascensión, una vez elevadas las puertas y portales para su entrada: «Elevad vuestras puertas, Príncipes, puertas eternas, y entrará el rey de la gloria». Después de que este llamamiento hubo sido oído una segunda vez por las Potencias encargadas de las puertas, como pidiesen en respuesta: «¿quién está allí?», oyeron: «El Señor, fuerte y poderoso en la guerra, el Señor de las potencias, éste es el Rey de la gloria», Rey en efecto de la gloria del Padre, de la que el Padre es glorificado, (...).«Heme aquí, a mí y a los hijos que Dios me ha dado. Por eso, puesto que los hijos participan en la sangre y en la carne, él también igualmente ha participado en ellas, a fin de por su muerte hacer ineficaz al que tiene el poder de la muerte, es decir, el Diablo, y de liberar a todos los que por miedo de la muerte, a lo largo de su vida, estaban sometidos a servidumbre» (Hb 2,13-14). Han sido liberados en efecto de la esclavitud del señor de las tinieblas de este mundo por el verdadero Cordero, esto es, Jesucristo, cuyo tipo era el cordero degollado en Egipto, cuando salvó a los hebreos de aquel tiempo del poder del que gobernaba entonces Egipto: Egipto, cuyo nombre significa «tinieblas» y Faraón, «disipador», pues disipa las obras hechas en la luz de la virtud, por lo que es su atributo, es decir, por el pensamiento de éstos que viven en las «tinieblas»⁷³⁴.

Las palabras de esta cita (resaltadas en negrita) difieren tanto de las que aparecen en el texto crítico actual de 1 Pe 3,19 que alguien podría poner en duda que estuviésemos ante una cita del mismo.

“δι’ εὐαγγελισμοῦ τοῖς ἐν ᾄδου φρουρηθεῖσιν πνεύμασιν,”

Nosotros, sin embargo, creemos que nos encontramos, tal y como apuntan muchos estudiosos, ante una cita implícita de 1 Pe 3,19. No sólo las ideas que aquí aparecen remiten a 3,19 (cf. ida y predicación a los espíritus encarcelados y desobedientes⁷³⁵), sino que el contexto también parece hacer referencia al verso 1 Pe 3,22 (cf. ἄνοδον πορείας εἰς οὐρανόν: la ascensión al cielo)⁷³⁶.

Las variantes de esta cita libre suponen, en cierta forma, una primera interpretación del texto petrino.

⁷³⁴ Cf. *Origène. Sur la Pâque* (ed. trad. O. GUÉRAUD / P. NAUTIN, , p. 249.251); también cf. *Die Schrift des Origenes “Über das Passa”* (ed. trad. B. WITTE., Altenberge 1993, p.147.149).

⁷³⁵ Esta última idea aparece de la mano de Adán: “desobediencia (παρακοήν) de Adán” (περὶ πάσχα).

⁷³⁶ BUCHINGER no asocia esta mención de la ascensión con 1 Pe 3,22, sino con Ef 4,8 (citado implícitamente) o del Sal 67 (68) 19 (cf. H. BUCHINGER, *Pascha bei Origenes*, Band 2: *Systematische Aspekte*, Innsbruck-Wien 2005, p. 771).

3.1. Teología asociada a las variantes de la cita de 1 Pe 3,19

a. Prisión

En *περὶ πάσχα*, Orígenes no cita la palabra “φυλακῆ”, sino el término *φρουρηθείσιν* que significa custodiar. *Φρουρηθείσιν* fue una de las expresiones que usó Clemente en *Stromata VI,45,4* para explicitar el sentido de 3,19⁷³⁷.

b. Espíritus

Por el contexto se deduce que Orígenes identificaba el término “πνεύμασιν” con las almas de los hombres⁷³⁸, tal y como suponía la lectura hecha por Clemente.

c. Evangelización

Otra variante llamativa es el cambio de la idea del “anuncio”, por la de la “evangelización”. Cuando Orígenes cita libremente, tal y como vimos que sucedía en Clemente⁷³⁹, interpreta que lo sucedido en el Hades fue una evangelización. Esto muestra la dependencia de esta lectura de 1 Pe 3,19 con la antiquísima tradición de la salvación de los justos del AT.

En *περὶ πάσχα*, esta evangelización conlleva la liberación de los custodiados, pues se les posibilita su ascensión a los cielos. La relación entre evangelización – liberación (salida del Hades) también se encontraba en la antiquísima doctrina sobre la evangelización de los justos en el Hades, de ello da testimonio Ireneo⁷⁴⁰.

d. Dependencia con Clemente

Estas variantes, como hemos apuntado, recuerdan enormemente a la cita de 1 Pe 3,19 que Clemente hizo en *Stromata VI, 45,4*⁷⁴¹:

¿No es patente que el Señor (τὸν κύριον) **evangelizó** (εὐαγγελίσθαι) a aquellos que perecieron en el diluvio (τοῖς τε ἀπολώλοσιν ἐν τῷ κατακλυσμῷ) o, todavía más, que estaban encadenados (πεπεδημένοις), y que estaban en prisión (τοῖς ἐν φυλακῆ) y **retenidos en custodia** (φρουρᾷ συνεχομένοις)? (*Strom VI, 45,4*)

⁷³⁷ “φρουρᾷ συνεχομένοις”. También aparece en *Stromata VI, 47,3*, refiriéndose a los muertos del Hades (ἐν φρουρᾷ).

⁷³⁸ Cf. τοῖς ἐν ἄδου φρουρηθείσιν πνεύμασιν (cf. *περὶ πάσχα*). Para Orígenes el Hades era el lugar de las almas.

⁷³⁹ Cf. *Stromata VI,45,4*.

⁷⁴⁰ Se verá con claridad en la Parte IV de nuestro trabajo.

⁷⁴¹ Cf. H. BUCHINGER, *Pascha bei Origenes*, Band 2: *Systematische Aspekte*, Innsbruck-Wien 2005, p. 772, nota 2098.

En περὶ πάσχα encontramos los primeros indicios de la dependencia origeniana de la obra de Clemente⁷⁴². Pero veamos cómo Orígenes inserta esta cita en su obra y las consecuencias que esto conlleva.

3.2. Contexto de la cita de 3,19 en περὶ πάσχα

1 Pe 3,19 aparece al final de este segundo libro sobre la pascua, formando parte de unos versos con los que Orígenes quiere resumir el sentido de la fiesta para el cristiano. En éstos, interpreta la palabra “Pascua” como “Paso”:

“Comed con presura. Es la Pascua para el Señor, esto es, el «paso» (ὑπερβάς) del Señor”.

Orígenes juega con esta idea y explica la Encarnación como un (tras-)pasar⁷⁴³ fronteras:

“Aquel, que «ha atravesado» (ὑπερβάς) los límites fijados por Dios a causa de la desobediencia (παρακοή⁷⁴⁴) de Adán, es en efecto el Señor, ...”

El Verbo de Dios “atraviesa” los límites fijados por Dios y se hace hombre⁷⁴⁵.

Este “paso”, explica Orígenes, se realizó para curar la desobediencia de Adán que había introducido la muerte en el mundo. De esta forma, une la Encarnación con la

⁷⁴² No parece que Orígenes haya recibido esta enseñanza de otra fuente distinta (Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 526).

⁷⁴³ „Dabei wendet er eine im Umgang mit Fremdwörtern auch sonst übliche Auslegungstechnik an: zunächst übersetzt er das Nomen “Pascha” als “Hinübergang” (ὑπερβασις); anschließend deriviert er von diesem Nomen das entsprechende Verb “Hinübergehen”, um zugleich zu fragen, wer der “Herr” sei, der diesen Hinübergang vollziehe“ (H. BUCHINGER, *Pascha bei Origenes*, Band 2: *Systematische Aspekte*, Innsbruck-Wien 2005, p. 771)

⁷⁴⁴ No es la palabra que usa 1 Pe 3,20, para definir a los espíritus en prisión ἀπειθήσασίν (desobedientes/incrédulos).

⁷⁴⁵ “Cristo sale de Dios y viene a este mundo a favor del leproso que no puede entrar en el campamento; el leproso expulsado del campamento representa al alma que, por causa del pecado de la preexistencia, ha caído en este mundo. Otro episodio del Comentario a san Mateo presenta la misma idea: Jesús amante de los hombres sale (Mt. 14,14) al encuentro de los de afuera para que sean introducidos al interior. Los de afuera son incapaces de entrar, por eso el Salvador los beneficia con su visita. Entre los de afuera se cuentan naturalmente los enfermos que son sanados por el Salvador. En la homilía sobre la Pitonisa, Orígenes afirma que tanto la venida del Salvador a este mundo, como su descenso al hades son motivados por la filantropía médica. El Logos es el que sugiere al Salvador que baje al mundo y al hades” (S. FERNÁNDEZ, *Cristo Médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, Roma 1999, p.244). Este autor presenta más textos de Orígenes donde se expresa la salvación realizada por Cristo como descenso-ascenso. Más adelante afirma: “Tal como el descenso del Salvador no fue a causa de un pecado, tampoco su muerte: Murió porque cargó con nuestras enfermedades” (IBID., p. 251), para sanarnos. También cf. J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 114s.

Pascua y con el tema de la liberación del pecado de la desobediencia⁷⁴⁶. Cristo es el que tras-pasa las fronteras de la divinidad y se hace hombre, se ofrece a la muerte como cordero pascual y destruye las consecuencias del pecado de Adán: la muerte⁷⁴⁷.

“...que ha debilitado el aguijón de la muerte, y destruido su poder...”

En este contexto de ideas, Orígenes cita 1 Pe 3,19. Considera que el poder de la muerte se rompe cuando Cristo libera a los que estaban en “custodia en el Hades”, posibilitándoles la ascensión al cielo:

“que ha debilitado el aguijón de la muerte, y destruido su poder, dando **por la predicación del evangelio a los espíritus que estaban prisioneros del Hades** un medio para «atravesar» y proporcionándoles también el medio de subir y entrar en el cielo, por su propia ascensión...”⁷⁴⁸

La victoria sobre la muerte en el Hades se lleva a cabo por la Evangelización. Como en la obra de Clemente, el *anuncio* es el medio de comunicar la salvación, la posibilidad de ser liberados, de abandonar el Hades, de ascender al cielo⁷⁴⁹.

Esta posibilidad no se inaugura, sin embargo, hasta que el mismo Cristo asciende, siendo él, el que abre el camino a través de la muerte, el camino a lo alto. Orígenes quiere, así, presentar a Cristo como “Guía de la salvación”.

“por su propia ascensión, una vez elevadas las puertas y portales para su entrada: «Elevad vuestras puertas, Príncipes, puertas eternas, y entrará el rey de la gloria»”⁷⁵⁰.

⁷⁴⁶ En ISP 49 (Hipólito) también podemos encontrar la relación entre pascua y pecado de Adán (cf. A. ORBE, *Estudios sobre la teología Cristiana primitiva*, Madrid 1994, p. 586).

⁷⁴⁷ “Dennoch beweist Origenes auch hier relativ große Originalität: zunächst stellt er mit dem Hinweis auf den “Ungehorsam Adams” (vgl. Rom 5,79) einen protologischen Zusammenhang her, um sogleich mit einer Anspielung auf 1 Kor 15,55 die eschatologische Qualität des Hinüberganges als Abstumpfung des “Stachels des Todes” anzudeuten; diese beiden Motive wurden vor Origenes kaum mit der Hadesfahrt assoziiert. “ (H. BUCHINGER, *Pascha bei Origenes*, Band 2: *Systematische Aspekte*, Innsbruck-Wien 2005, p. 771).

⁷⁴⁸ En la Homilía sobre Samuel, Orígenes presenta a Cristo descendiendo al Hades como médico, como salvador que asciende desde el Hades abriendo un camino hasta al paraíso, permitiendo a los patriarcas y profetas atravesar indemnes el fuego que custodiaba el paraíso (Cf. H.CROUZEL, *L’ Hades et la Géhenne selon Origène*, Gr 59 (1978) 298).

⁷⁴⁹ El tema de la apertura del camino al cielo, o al paraíso- árbol de la vida, juega un papel importante en la teología de Orígenes (cf. G. BENDINELLI, *Origene e il Descensus ad inferos*, DT (P) 28 (2001) 202).

⁷⁵⁰ Sería complicado interpretar con rigor este verso. Obviamente se está refiriendo a la Ascensión tras la resurrección. En ésta se abren las puertas de los cielos para dejar paso al hombre Jesús que asciende a la derecha del Padre. Ligar la liberación de las almas a la Ascensión es muy problemático. Ciertamente, según la tradición, el descenso supuso ya una liberación para los que acogieron la predicación. Esta liberación estuvo asociada al traslado de los justos al Paraíso. Quizá se podrían compaginar ambos datos. Se podría considerar que el *Descensus* supuso la apertura del Paraíso, situado en el tercer cielo (antes de Cristo cerrado por la espada de fuego). Así se podría hablar de una ascensión de las almas con motivo del

Para presentar la Ascensión, Orígenes utiliza el salmo 23 y, como hizo Justino, explota la teología de los títulos de Cristo que aparecen en él para anunciar al Rey glorioso, victorioso:

“«Elevad vuestras puertas, Príncipes, puertas eternas, y entrará el rey de la gloria». Después de que este llamamiento hubo sido oído una segunda vez por las Potencias encargadas de las puertas, como pidiesen en respuesta: «¿quién está allí?», oyeron: «El Señor, fuerte y poderoso en la guerra, el Señor de las potencias, éste es el Rey de la gloria», Rey en efecto de la gloria del Padre, de la que el Padre es glorificado, ...”

Tras estas palabras, que acaban con una presentación del Glorificado, Orígenes presenta el texto de Heb 2,13-15, como muestra de que la obra de Cristo se prolonga en la historia y alcanza a los que estaban sometidos al temor de la muerte, sometidos al poder del diablo:

“«Heme aquí, a mí y a los hijos que Dios me ha dado. Por eso, puesto que los hijos participan en la sangre y en la carne, él también igualmente ha participado en ellas, a fin de por su muerte hacer ineficaz al que tiene el poder de la muerte, es decir, el Diablo, y de liberar a todos los que por miedo de la muerte, a lo largo de su vida, estaban sometidos a servidumbre»”.

Por último presenta los efectos salvíficos de la muerte de Cristo con ayuda de una lectura alegórica de la pascua judía. El Faraón, príncipe de Egipto, es puesto en paralelo con el Diablo príncipe de este tiempo; y las tinieblas de la noche de la pascua en Egipto, con las tinieblas de una vida sometida al diablo. Cristo es para los hombres el cordero que libera del poder del faraón y las tinieblas, del diablo y de la muerte.

“Han sido liberados en efecto de la esclavitud del Señor de las tinieblas de este mundo por el verdadero Cordero, esto es, Jesucristo, cuyo tipo era el cordero degollado en Egipto, cuando salvó a los hebreos de aquel tiempo del poder del que gobernaba entonces Egipto: Egipto, cuyo nombre significa «tinieblas» y Faraón, «disipador», pues disipa las obras hechas en la luz de la virtud, por lo que es su atributo, es decir, por el pensamiento de éstos que viven en las «tinieblas»”

Descensus. Pero esta ascensión no sería la realizada por Cristo después de la resurrección. Este ascendería a través de los cielos superiores (más allá del cuarto cielo) hasta el Padre. Así, el *Descensus* posibilita la ascensión al paraíso, tal y como afirma Orígenes en su comentario al pasaje de la pitonisa de Endor (1 Re; Cf. M. SIMONETTI, *La Maga di Endor, Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa*, Firenze 1989, p. 15ss.). Las almas de los justos reposan allí hasta el día de la resurrección. Sólo después de la resurrección el hombre ascenderá, como su maestro, a través de todos los cielos hasta el Padre. Esto sólo es un intento de ofrecer una posible solución a la afirmación problemática que estamos comentado.

Estos versos son una bella presentación del centro del misterio cristiano, y en medio de esta presentación una referencia al *Descensus*⁷⁵¹, y ¡de la mano de 1 Pe 3,19!

3.3. Teología del *Descensus* asociada a 1 Pe 3,19 en Περὶ Πάσχα

a. El *Descensus* y la economía de la salvación

El *Descensus* en este contexto es usado como ejemplo de la liberación del poder del Diablo, pues los muertos que vivían en custodia recibieron el anuncio de un nuevo camino que lleva al cielo, Cristo⁷⁵². Los hombres son redimidos de la desobediencia, de las consecuencias de la condena de Adán, porque Cristo traspasó las fronteras de su divinidad, tomó carne, descendió hasta la oveja perdida, hasta el Hades, y ascendió (Dios-hombre) como Rey fuerte y se convirtió en Rey de la gloria, que reconcilió con su carne y sangre a Dios con el hombre⁷⁵³.

El *Descensus* se convierte, en cierta forma, en tipo de la salvación del cristiano. Esto puede ser un indicio del uso litúrgico de nuestro tema, que hoy en día sigue presente en la liturgia pascual.

⁷⁵¹ No es el único pasaje de la obra de Orígenes donde se presenta una síntesis de la salvación que comprende el *Descensus*. “Der Kommentar zur tauftheologischen Stelle Rom 6,8f (CoRom 5,10 [VL.AGLB 33, 447,128-449,153]) verbindet in großartiger Synthese Erniedrigung Christi bis zum Tod (vgl. Phil 2,1T), Passion, Triumph am Kreuz (Kol 2,15), Befreiung der Seelen aus der Unterwelt, Aufstieg und Einzug der Auferstandenen ins himmlische Jerusalem:”Christus hat sich freiwillig “entäußert und nahm die Gestalt eines Knechtes an”, er litt und wurde der Herrschaft des Tyrannen “gehorsam bis zum Tod” (Phil 2,7, “durch welchen Tod er den vernichtete, der die Macht über den Tod hatte, das heißt den Teufel, um jene zu befreien, die vom Tod festgehalten wurden” (Hebr 2,14f; vgl. PP 2,33 [P 49,13-19]). Dieser drang nämlich, nachdem er ihn gebunden und “am Kreuz über ihn triumphiert” hatte (vgl. Kol 2,15), in das Haus des Starken, die Unterwelt, ein und nahm von dort Seine Gefäße, das heißt die Seelen, die dieser festhielt, weg; das war es nämlich, was durch Rätsel im Evangelium gesagt wurde, wo es heißt: “Wer kann in das Haus des Starken eintreten und Seine Gefäße wegnehmen, wenn er den Starken nicht zuerst gebunden hat” (Mt 12,29)? Zuerst band er ihn nämlich am Kreuz, und so trat er in sein Haus, die Unterwelt, ein, und von dort, stieg er in die Höhe hinauf und fuhrte die Gefangenschaft gefangen’ (Eph 4,8 zit. PS 67 [68] 19), nämlich jene, die mit ihm auferstanden und in die heilige Stadt, das himmlische Jerusalem, eintraten” (H. BUCHINGER, *Pascha bei Origenes*, Band 2: *Systematische Aspekte*, Innsbruck-Wien 2005, p. 773, nota 2100).

⁷⁵² Ciertamente, tal y como muestra ALCAIN, la liberación de Egipto y del poder del Faraón se debe entender como la liberación del poder del pecado, pero ya aquí en la tierra (cf. J. A. ALCAIN, *Cautiverio y redención del hombre en Orígenes*, Bilbao 1973. p.41-66). Sin embargo creemos que Orígenes y los Padres anteriores tenían claro que esta liberación no sería absoluta, si los muertos no participasen de la misma, si esta liberación no se tradujese en la liberación de la muerte (física, no sólo moral), que es la consecuencia más dramática del pecado, por la que el hombre vive en temor (cf. Hb 2,13-15). La mención de 1 Pe 3,19, en el texto que estamos analizando en el contexto de la Pascua y de la liberación del Faraón es una prueba de lo que acabamos de decir.

⁷⁵³ Según explica ALCAIN, algunos consideraron que en la teología de Orígenes, basada en la Padeia del hombre, no cabe el concepto de redención. ALCAIN rebate esto (Cf. J. A. ALCAIN, *Cautiverio y redención del hombre en Orígenes*, Bilbao 1973. p.34ss; también cf. M. SIMONETTI, *La morte di Gesù in Origene*, RSLR 8 (1972) 4).

b. Los salvados en el Hades

En este pasaje aparece una idea capital para nuestro estudio: el tema de la “desobediencia”, pues recordamos que precisamente la mención de los desobedientes en 3,20 es lo que ha introducido problemas en el dogma del *Descensus*.

Orígenes en este contexto no cita las palabras ἀπειθήσασίν ποτε (desobedientes en otro tiempo) del versículo 3,20a. Esto es más llamativo, si cabe, porque en el resto de los pasajes de su obra donde cita 3,19, cita también 3,20a (cf. cuadro sinóptico).

¿Es ésta una omisión intencionada? ¿Orígenes suprimió la referencia a la desobediencia de los hombres del tiempo de Noé, para ampliar la idea de la desobediencia de unos pocos (una generación) a la desobediencia de todo el género humano, a la “desobediencia de Adán” citada en la frase anterior⁷⁵⁴?

Creemos que estas preguntas deben ser respondidas afirmativamente. La omisión fue intencionada⁷⁵⁵. Podemos suponer, por el contexto, que Orígenes, en la desobediencia de los espíritus en prisión, leería la desobediencia de Adán, que llevó a todo hombre a la prisión del Hades⁷⁵⁶. Algo parecido quiso hacer Clemente al presentar el “lugar de la custodia” de 1 Pe 3,19 como el Hades donde Cristo tenía que ser predicado y, a la generación de Noé, como prototipo de la humanidad pecadora⁷⁵⁷.

Esta interpretación de la desobediencia hace que 1 Pe 3,19 no tenga nada que ver con la salvación de los “condenados”⁷⁵⁸, sino con la salvación del género humano desobediente. Así lo indica el contexto⁷⁵⁹.

⁷⁵⁴ “...el paso (ὑπερβάς) del Señor; Aquel, que traspasó (ὑπερβάς) los límites fijados por Dios a causa de la desobediencia (παρακοήν) de Adán, éste es el Señor, que rompió el aguijón de la muerte, y destruyó su poder, dando **por el anuncio del evangelio a los espíritus que estaban custodiados en el Hades** un medio “traspasar” y proporcionándoles también un medio para subir y entrar en el cielo” (περὶ πάσχα 48).

⁷⁵⁵ Este hecho tiene todavía más relevancia si se considera que esta obra fue escrita por un Orígenes ya maduro, según sostiene BUCHINGER. “Origenes in seinem früheren Werk nirgends eine Verbindung von Pascha und Hadesfahrt herstellt, obwohl er beide Themen häufig behandelt, ist anzunehmen, daß es sich dabei um eine Entwicklung der spätesten Schaffensperiode handelt”. (H. BUCHINGER, *Pascha bei Origenes*, Band 2: *Systematische Aspekte*, Innsbruck-Wien 2005, p. 771).

⁷⁵⁶ Hasta los mismos justos del AT estaban en el Hades a causa del pecado de Adán: “La raison pour laquelle les saints de l’ancienne alliance vont dans l’Hadès, c’est le péché commis au début. L’homme à sa création était destiné au Paradis, mais à cause de sa transgression il dut aller « peut-être en bas dans l’Hadès ou dans un lieu de même genre ». Lazare de Béthanie dans l’Hadès symbolise le pécheur allant dans l’Hadès à cause de ses fautes. Même les justes ne pouvaient échapper à l’Hadès car la voie du Paradis leur était fermée depuis la faute des premiers parents” (H. CROUZEL, *L’Hadès et la Géhenne selon Origène*, Gr 59 (1978) 295).

⁷⁵⁷ Stromata VI, 52,1. (Cf. nuestro capítulo sobre Clemente de Alejandría el apartado: “5.4 Primera interpretación de 3,19. Predicación a los justos pecadores”).

⁷⁵⁸ Generación de Noé, como la generación más perdida, condenada, según lee la tradición judía y a nuestro parecer también el NT: 2 Pe 2,4; Jud 6.

⁷⁵⁹ Creemos que se equivoca BENDINELLI cuando dice que Orígenes resalta la rebeldía de las almas en el pasaje de 1 Pe 3,19-20. (“Il silenzio sulla condizione di giustizia di queste anime e l’enfatizzazione del loro stato di ribellione o di incredulità induce a ritenere che in questi passi Origene abbia a mente

Es de resaltar, además, que Orígenes no usa la palabra “ἀπειθήσασίν” para hacer referencia al pecado de Adán, palabra que aparece en 3,20a y que los modernos traducen por “desobedientes” -pero que también significa “incrédulos”⁷⁶⁰- sino que usa el término “παρακοήν” (desobediencia), que no deja lugar a ambigüedades.

Creemos que este pasaje de Orígenes pone de relieve que la idea de la “desobediencia”, en el contexto de la doctrina del descenso, no dejaba de ser problemática, y que la cita de 3,19-20a debía ser sacada del contexto donde aparece en *Prima Petri* para poder ser usada como testimonio del *Descensus*. Esto, a nuestro parecer, es un indicio más de que el pasaje de 3,19 originalmente no trataba del *Descensus*. Este pasaje fue amoldado tanto por Orígenes como por Clemente a la tradición de la Predicación en el Hades, forzando ideas y términos.

Como veremos en el estudio del resto de las citas de 3,19, Orígenes, preso por la asociación hecha por Clemente, llegará a sacar las últimas consecuencias de esta asociación, y abandonará, en cierta forma, la primera tradición que trataba sólo de la salvación de los justos (incluso en la obra de Clemente).

- Nota metodológica

Antes de continuar con el estudio del resto de los pasajes relacionados con 1 Pe 3,19 haremos una observación metodológica que creemos facilitará el estudio del texto petrino en la obra de Orígenes.

piuttosto gli inferi come luogo di purificazione medicinale per le anime ancora bisognose di ciò”. (G BENDINELLI, *Origene e il Descensus ad inferos...*, p. 203)). Como veremos, esto sólo se puede deducir del texto de *De Principiis*. Pero el texto de Περὶ πάσχα muestra otra cosa, pues trata de la desobediencia de Adán, no del pecador contumaz. En otros textos, Orígenes relaciona el *Descensus* con la salvación de los justos y con el cumplimiento de las promesas que se les hicieron (cf. G BENDINELLI, *Origene e il Descensus ad inferos...*p. 201). Tampoco los textos de *De Principiis* y *Contra Celso* tratan sin más de la salvación de los más rebeldes, sino del progreso en el más allá, y esto expresado en claves de “conversión”. Este progreso-conversión suponía un requisito en los evangelizados y no se dice que todos tuviesen ocasión de convertirse. En este capítulo estudiaremos esto con más detalle.

La conversión en el más allá es el error que ya descubrimos en Clemente, que transformó la evangelización que versaba sobre el don del perdón en una predicación de conversión. Esto trajo grandes problemas a la teología posterior y se deja notar ya en Orígenes. Sin embargo, creemos que Clemente no defendió la posibilidad de una conversión “absoluta” en relación con la predicación de conversión en el más allá, dado que desarrolla su teoría del *Descensus* en un contexto que trata sobre la salvación de los justos. Orígenes quizá llevó más allá la teología de Clemente. Así lo lee BENDINELLI, con el que no estamos de acuerdo: “A questo livello pertanto è lecito affermare che il *theologoumenon* del *Descensus ad inferos* si estende a tutti gli uomini tenuti in schiavitù del demonio, superando la prospettiva che la vede ristretta esclusivamente ai giusti dell’AT” (G. BENDINELLI, *Origene e il Descensus ad inferos...*, p. 204).

⁷⁶⁰ Cf. Clemente de Alejandría: *Hypotyposes*, fragm. 24.1 (= *Adumbrationes in Primam Petri Espistolam*) ed. O. STÄHLIN, GCS 17bis, p. 205).

Estudiaremos las cinco citas que quedan en dos apartados. En un primer apartado analizaremos las citas que aparecen en obras de Orígenes de carácter exegético. En un segundo, la cita que aparece en *De Principiis*, una obra que no tiene un carácter tan marcadamente exegético, siendo una obra más bien de carácter especulativo.

4. Prima Petri 3,19 en las obras de carácter exegético

4.1. Io. Comm VI, 174-178 (Jn 1,27)⁷⁶¹.

El primer texto que nos proponemos analizar en el apartado dedicado a las citas en las obras de carácter exegético es el pasaje del libro VI del Comentario al Evangelio de San Juan. En este pasaje Orígenes interpreta alegóricamente las palabras que Juan el bautista dice sobre Jesús:

“...a quien yo no soy digno de desatarle la correa de su sandalia⁷⁶²” (Jn 1,27).

a. El contexto

Para Orígenes el “desatar la correa de la sandalia” está haciendo referencia a desentrañar los misterios del Dios-hombre. Considera que el mismo Juan, el hombre más grande nacido de mujer, no es capaz, por sí mismo, de penetrar estos misterios. De ahí que diga que no es digno de desatarle la sandalia a Cristo, que es antes que él, que es muy superior a él.

El alejandrino relaciona la idea de agacharse a desatar la sandalia con la idea de la “*katabasis*” (abajamiento). Por una parte, considera que este abajamiento se refiere a la condición moral del que se acerca a desentrañar los misterios significados en la correa de la sandalia y, por otra, al abajamiento mismo del Verbo.

De especial importancia para nuestro trabajo son los misterios que representan las dos sandalias de Cristo. Orígenes considera que se refieren a la Encarnación y al

⁷⁶¹ Cf. *Origene. Commentaire sur saint Jean, tome II. Livres VI et X* (ed. C. BLANC, SC 157, Paris 1970, p. 260-262).

⁷⁶² “οὐδὲ οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος.” (ed. C. BLANC, SC 157, Paris 1970, p. 260).

descenso al Hades, a los dos “descensos” del Verbo⁷⁶³, primero a la tierra, y segundo al Hades⁷⁶⁴:

“Aunque el texto sobre las sandalias tiene un sentido místico, no hay que pasarlo en silencio. Pienso, pues, que la encarnación, cuando el Hijo de Dios toma una carne y huesos, constituye una de las sandalias, y la bajada al Hades, sea lo que haya que entender por el término Hades, y el viaje en espíritu hasta la prisión, la otra”⁷⁶⁵.

La unión de la Encarnación y el *Descensus* será un rasgo típico de la teología del *Descensus* en Orígenes. Ya lo encontramos en *περὶ πάσχα*. Allí Cristo era presentado traspasando las fronteras de la divinidad, haciéndose hombre, para descender hasta la oveja perdida y rescatar a los que estaban en el Hades. Como apunta BENDINELLI, esta asociación aparece también en la Homilía sobre la vidiente de Endor⁷⁶⁶. En el pasaje que ahora nos ocupa, Orígenes también relaciona ambos misterios a través de la katabasis del Verbo, que se abaja hasta nuestra carne y desciende al Hades⁷⁶⁷:

“...la bajada al Hades, sea lo que haya que entender por el término Hades (τὴν δὲ εἰς Ἄδου κατὰβασιν ὅστις ποτὲ ἔστιν ὁ Ἄδης), y el viaje en espíritu hasta la prisión, (...) (καὶ τὴν εἰς φυλακὴν μετὰ πνεύματος πορείαν). 175 Del descenso (κατὰβασεως) al Hades se dice en el Salmo 15: «no abandonarás mi alma (ψυχὴν) en el Hades»; del viaje hasta la prisión (τῆς ἐν φυλακῇ πορείας) en espíritu (μετὰ πνεύματος), en la Epístola católica de Pedro: «puesto en la muerte según la carne, dice, pero devuelto a la vida según el espíritu; es en él como también fue a predicar a los espíritus en prisión, rebeldes en otro tiempo, cuando en los días de Noé la paciencia de Dios les esperaba ansiosamente mientras la construcción del arca”⁷⁶⁸”

“176 Aquél que puede proporcionar de estos dos advenimientos explicaciones que sean dignas de ellos es capaz de desatar la correa de las sandalias de Jesús; él mismo se inclina por la inteligencia y desciende con éste que ha descendido al Hades, desciende de la cumbre del cielo y de los misterios de la divinidad del Cristo hasta su estancia entre nosotros que se hizo necesaria cuando revistió la naturaleza humana.

177. Y éste que se ha revestido de la naturaleza humana también se ha revestido de la muerte: “En efecto, Cristo ha muerto y resucitado para ser el Señor de vivos y muertos”⁷⁶⁹. Por esto él se ha revestido del vivo y del muerto, es decir, éste de la tierra y éste del Hades, a fin de ser el

⁷⁶³ Cf. “Es posible en efecto con todo no desesperar completamente Es posible en efecto que, si él se arrepiente, el que fue engullido sea vomitado como Jonás. Además, a nosotros todos, pienso, antaño la tierra nos tenía engullidos en las profundidades del infierno; es por eso que nuestro Señor descendió, no sólo hasta la tierra, sino " hasta en las regiones inferiores de la tierra "; allí, nos encontró engullidos, "sentados en la sombra de la muerte", y, sacándonos de ella, nos prepara, no un sitio sobre la tierra, por temor de que seamos engullidos de nuevo, sino un sitio en el reino de los cielos” (HomEx VI,6; cf. ed. M. BORRET, SC 321, Paris 1985, p.186).

⁷⁶⁴ Cf. W. MAAS, *Gott und die Hölle...*, p. 146.

⁷⁶⁵ Cf. ed. C. BLANC, SC 157, Paris 1970, p. 260-262.

⁷⁶⁶ Cf. G. BENDINELLI, *Origene e il Descensus ad inferos...*, p. 189.

⁷⁶⁷ Cf. H.CROUZEL, *L' Hades et la Géhenne selon Origène*, Gr 59 (1978) 298.

⁷⁶⁸ θανατωθεὶς γὰρ φησι σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ Πνεύματι ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασιν ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ.

⁷⁶⁹ Rom 14,9

Señor de los muertos y de los vivos. 178. ¿Quién es, pues, capaz de agacharse para desatar las correas de las sandalias⁷⁷⁰.

b. El *Descensus* y Prima Petri 3,19

Resulta difícil explicar el modo en el que Orígenes interpreta el misterio del *Descensus*. El alejandrino parece considerarlo de dos formas distintas⁷⁷¹. En primer lugar como un *descenso del alma al Hades* (preguntándose qué significa este Hades⁷⁷²) y, en segundo lugar, como una *ida en espíritu a una prisión*. De ambos aspectos da testimonio la SE: el salmo 15, que remite al descenso del alma al Hades, y 1 Pe 3,19, a un “ir en espíritu” al “lugar de la prisión”⁷⁷³.

Para descubrir el sentido del pasaje petrino en este contexto, merece la pena analizar la expresión que da origen a la cita de 1 Pe 3,19:

“... del viaje hasta la prisión (τῆς ἐν φυλακῇ πορείας⁷⁷⁴) en espíritu (μετὰ πνεύματος), en la Epístola católica de Pedro”.

Creemos que las palabras μετὰ πνεύματος son una paráfrasis o explicación anticipada del texto que va a citar y más en concreto del nexos “ἐν ᾧ” (cf. 1 Pe 3,19). Orígenes interpretaría el nexos entre los versos v.18 y 19 de Prima Petri como un relativo

⁷⁷⁰ Cf. ed. C. BLANC, SC 157, Paris 1970, p. 260-262.

⁷⁷¹ Esta doble presentación del *Descensus* deja perplejo a SCHMIDT que dice: “Noch an einer anderen Stelle des Johannes-Kommentars, nämlich VI, 35, p. 144 ed. Preuschen, erwähnt Origenes die Petrusstelle bei Gelegenheit der allegoristischen Deutung der Schuhe Christi Marc. 1, 7, denn unter dem einen Schuh versteht er die Menschwerdung, d. i. im Sinne des Origenes die κατάβασις εἰς γῆν, unter dem anderen die κατάβασις εἰς ᾗδου und die πορεία εἰς φυλακὴν. Auf die κατάβασις εἰς ᾗδου ziele ab Ps. 15, 10 und auf die πορεία εἰς φυλακὴν 1. Petr. 3, 18 f.; hier scheinen ᾗδης und φυλακὴ unterschieden zu sein.” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 546). Nosotros somos de otra opinión. Ya vimos cómo Clemente identificaba el lugar del *Descensus* con una prisión, y también apuntamos que Orígenes depende de la interpretación de Clemente. Aquí sólo se presenta el mismo hecho con dos imágenes diferentes.

⁷⁷² Las palabras “*aquello que puede entenderse con el término Hades*” pueden ser, sin más, un apunte de la dificultad que suponía situar el Hades. SCHMIDT sostiene que, aunque Orígenes conocía la tradición judía de un Hades en el mundo subterráneo, estaba fuertemente influenciado por la concepción cosmológica de la filosofía griega, donde la tierra era lo más bajo de la creación. Así hay pasajes donde se puede encontrar la idea de que las almas en el momento de la muerte, en vez de descender al Hades (=interior de la tierra), ascendían a los aires, pero que su ascenso era interrumpido por los espíritus aéreos (demonios) que les impedían su paso al paraíso (tercer cielo). Para Orígenes parecía encajar mejor la ascensión tras la muerte que el descenso, pues el alma intentaba volver al mundo de donde había caído (cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 530; más detallado en: H.CROUZEL, *L’Hades et la Géhenne selon Origène...*, p. 304ss). Pero Orígenes también parece situar el Hades en los “*inferos*” de la tierra (cf. Hom XV in Genes, c.5 o también en HomEx VI,6; cf. F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol II. Verbreitung...*, p.909s; cf. G BENDINELLI, *Origene e il Descensus ad inferos...*, p. 191). SIMONETTI apunta, además, que Orígenes podía compartir la creencia de su tiempo que consideraba que justos e injustos no descansaban en el mismo y único Hades (= inferos) (cf. M. SIMONETTI, *La Maga de Endor. Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa*, Firenze 1989, p. 81).

⁷⁷³ Cf. W. MAAS, *Gott und die Hölle...*, p. 147.

⁷⁷⁴ “viaje a la prisión según espíritu”.

con antecedente en espíritu, y así leería en 1 Pe 3,19, una ida “en espíritu” al lugar de los “espíritus”. Creemos que, al citar 3,19 junto con el salmo 15, debemos interpretar que este “espíritu” es el alma de Cristo⁷⁷⁵, que desciende al Hades, lugar de las almas (=espíritus).

Podemos hacer varias observaciones relacionadas con esta interpretación. Primero, Orígenes, cuya lengua materna era el griego, no tuvo reparos en considerar que “ἐν ᾧ” estuviese haciendo la función de un relativo (con preposición) con antecedente en “πνεῦμα”⁷⁷⁶ y que este espíritu hiciese referencia al “alma”⁷⁷⁷. Segundo, según esto, Orígenes estaría leyendo en la fórmula “muerto en la carne, vivificado en el espíritu” el binomio carne-alma de la antropología platónica. Lamentablemente, Orígenes no desarrolla las implicaciones que conlleva esta lectura de la fórmula cristológica de 3,18 y de la asociación de 3,19 al *Descensus*. Esto muestra que Orígenes no está interesado en el contenido del pasaje petrino, sino que simplemente lo usa como un testimonio del *Descensus*.

En estos versos de su comentario al evangelio de s. Juan, Orígenes sólo quiere presentar cómo el descenso posibilita que Jesús sea llamado Señor de vivos y muertos⁷⁷⁸. Éste, asumiendo la naturaleza humana y yendo como todo hombre en alma al Hades, salió victorioso de él, anulando el poder de la muerte.

Orígenes, en este pasaje, tampoco presenta la salvación de los más desobedientes, sólo quiere resaltar la idea de la estancia y salida de Cristo del Hades.

Veamos qué información ofrece sobre nuestro pasaje el frag 79 del comentario de San Juan.

⁷⁷⁵ Cf. el apartado titulado “*Descensus ad inferos e anima di Cristo*” en: G. BENDINELLI, *Origene e il Descensus ad inferos...*, p. 186ss. GRILLMEIER parece situar en Cirilo el origen de la interpretación de 1 Pe 3,18s como referido al alma de Cristo (cf. A GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich*, Zeitschrift für katholische Theologie 71 (1949) 26), sin embargo, como muestra el pasaje que analizamos, Orígenes defendía la ida en alma al Hades.

⁷⁷⁶ Cf. W. MAAS, *Gott und die Hölle...*, p. 147. Todos los argumentos que alegen los exegetas modernos para rechazar la interpretación de “ἐν ᾧ” como un relativo con antecedente en “πνεῦμα” (=“alma”) se encuentran con la dificultad de tener que refutar la lectura de un griego erudito, Orígenes.

⁷⁷⁷ BUCHINGER recopila algunos pasajes donde Orígenes trata el descenso del alma de Cristo al Hades (cf. H. BUCHINGER, *Pascha bei Origenes*, Band 2: *Systematische Aspekte*, Innsbruck-Wien 2005, p. 773, nota 2102). En su Homilía sobre Samuel, Orígenes dice explícitamente que el alma de Cristo es la que desciende al infierno, pero no como esclava, sino como vencedora. (cf. H.CROUZEL, *L’Hades et la Géhenne selon Origène*, Gr 59 (1978) 298).

⁷⁷⁸ Cf. M. SIMONETTI, *Precursor ad inferos...*, p. 370-371.

4.2. Io. Com Frag 79 (Jn 11,4)⁷⁷⁹

En este fragmento, Orígenes comenta el pasaje de Jn 11,4, que trata de la resurrección de Lázaro.

a. Contexto

Contextualizar este pasaje no es sencillo, pues sólo se han conservado algunos fragmentos del comentario al capítulo 11 de san Juan. Se han conservado los comentarios a los versículos 1 y 2, pero no el comentario al versículo 3, que precede al versículo 4 donde se cita 1 Pe 3,19. Esto dificulta el análisis correcto de nuestro pasaje.

En el Fragmento del comentario al versículo 11,1, Orígenes informa sobre una interpretación que identifica a Lázaro “amigo del Señor” con el Lázaro “de la parábola del rico epulón” (cf. Lc 16). Según esta interpretación, Cristo resucitó a Lázaro para que pudiese contar a los hermanos del rico Epulón la “economía de las almas”:

“Ahora bien, (después de las palabras del rico: Te ruego, padre que lo mandes (a Lázaro) a la casa de mi padre... para que ellos no vengan también a este lugar de tormento”(...). El salvador y Señor nuestro, en cambio, lo resucitó, quizá para que—según lo que no se narra— él refiera, cuanto había visto y cuáles son las divinas economías en relación a las almas”⁷⁸⁰.

Orígenes rebate esta interpretación haciendo ver que era imposible identificar a ambos Lázaros. El primero era pobre y estaba solo en el mundo; el segundo, rico y con hermanas.

En el Fragmento del comentario al verso 11,2 que contextualiza la cita que estudiamos, aparece explicitada la relación entre el episodio de Lázaro y el descenso a los infiernos⁷⁸¹.

“Después alguien podría decir que María es símbolo de aquellos que provienen del paganismo; Marta por el contrario, de aquellos que vienen del judaísmo; su hermano, resucitado de entre los

⁷⁷⁹ Usaremos: *Commentarium in Iohannem, fragmentum 79*, ed. E. PREUSCHEN, GCS 10, p. 545-247 y la traducción de E. CORSINI, *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, Torino 1968, p. 878ss.

⁷⁸⁰ Cf. *Commentarium in Iohannem, fragmentum 77* (ed. E. PREUSCHEN, GCS 10, p. 243s).

⁷⁸¹ “Nel testo sopra tradotto di IP (se refiere a ISP 57) troviamo anche il richiamo alla vittoria riportata da Cristo sulla morte quand’era ancora in vita, con la risurrezione di Lázaro e del fanciullo, quasi presagi della sua vittoria finale nella discesa agli inferi. È questo un motivo che troverà largo sviluppo nelle prolisse descrizioni del *Descensus* di taluni apocrifi” (R. CANTALAMESSA, *L’Omelia “In s. Pascha” dello Pseudo-Ippolito di Roma...*, p. 248-249). La relación entre la resurrección de Lázaro y el *Descensus* puede encontrarse en otros Padres de la Iglesia. Incluso en el s. V todavía es conocida por Hesychius de Jesuralem (cf. A. GRILLMEIER, *Jesús der Christus im Glauben der Kirche. Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*, Band 2/3, Freiburg-Basel-Wien 2002, p.62).

muertos, de aquellos que han descendido al infierno a causa de ciertos pecados, según aquellas palabras: sean conducidos al infierno los pecadores (Salm 9,18)⁷⁸²

En estos dos fragmentos, que contextualizan el texto donde aparece 1 Pe 3,19, sólo se cita de pasada la relación del pasaje de Lázaro con el *Descensus*.

En el comentario al versículo 11,4, Orígenes vuelve a mencionar la relación de la resurrección de Lázaro con el *Descensus* (de la mano de 1 Pe 3,19-20a), esta vez sin duda alguna refiriéndose al “hecho concreto”⁷⁸³:

“Por lo que respecta despertar a Lázaro, (Jesús) hizo esto solo: la tarea de los discípulos era desatar al muerto, atado de manos y pies por los vendajes mortuorios y con la cara cubierta por un sudario, de estos vínculos de los muertos, y dejarlo andar, según el mandato de Jesús.

Tomás dice: “Vayamos a morir con él”. Había leído las profecías relativas al Salvador y también había oído decir, naturalmente, que al Hijo de Dios le quedaba por cumplir la economía relativa a las almas, que había debido cumplir descendiendo al lugar de ellas, **para ir a predicar a los espíritus prisioneros, que en otro tiempo habían sido rebeldes** (ἵνα τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν ἐκήρυξεν, πορευθεὶς πρὸς αὐτὰ ἀπειθήσασίν ποτε). Así pues, habiendo oído decir: “Yo voy a despertarlo”, él entendía que Lázaro no podía ser desatado y resucitado de entre los muertos sino sólo a condición de que Jesús descendiese al lugar de las almas. (Recordando) después las palabras del Salvador: “ninguno me quita el alma, sino que yo la doy por mí mismo”, y otras cosas semejantes, había decidido, como auténtico discípulo⁷⁸⁴, seguirlo a todas partes donde fuese y quería que también los otros discípulos dejaran con él el cuerpo por Jesús. Y probablemente sabía también que no es posible vivir con Jesús de otra forma que muriendo con él, según pensaba también Pablo”(Cf. Flp 1,21)⁷⁸⁵.

b. El *Descensus* y 1 Pe 3,19

El tema del *Descensus* aparece ligado a una interpretación un tanto extraña de las palabras dichas por Tomás en el relato de la resurrección de Lázaro: “vayamos a morir con él”⁷⁸⁶. Según delata el texto de Orígenes, algunos debieron entender que

⁷⁸² Cf. *Commentarium in Iohannem, fragmentum 78*, ed. E. PREUSCHEN, GCS 10, p. 244-245. Cf. *Commento al Vangelo di Giovanni...*, ed. E. CORSINI, p. 879.

⁷⁸³ El pasaje comienza con estas palabras: “[Mettiamo che queste parole], quanto al simbolo, indichino la morte che avviene sul piano della storia; secondo il loro significato anagogico, invece, ci rappresentino quella morte nella quale si addormentano quelli che non hanno gli occhi della loro anima illuminati da Dio. Non in senso assoluto però coloro i quali non sono illuminati si addormentano nella morte, ma [ciò] è fra le cose possibili; e per questo il Salmista dice: « Illumina i miei occhi affinché per caso non mi addormenti nella morte ». Fa' molta attenzione a questo « affinché per caso non ». [Gesù], quindi, allorché disse ai discepoli: « E io sono contento per voi di non essere stato là, parlò apertamente (prima infatti, allorché aveva detto: « Lazzaro si è addormentato », si era espresso con una metafora). Infatti, se egli fosse stato là, Lazzaro non sarebbe morto, che è impossibile che qualcuno muoia se Gesù è presente. Ma perché il morto risusciti, Gesù deve recarsi da lui. E io, dice [Gesù], sono contento per voi che credete, avendo appreso che egli è morto perché io non ero accanto a lui, [e sono contento] che voi siate confermati nella fede.” (*Commento al Vangelo di Giovanni (trad. E. CORSINI, p. 880)*). Interpreta el hecho de forma alegórica.

⁷⁸⁴ Resonancias de Clemente. Stromata VI,45: Los buenos discípulos imitadores de su maestro.

⁷⁸⁵ *Commentarium in Iohannem, fragmentum 79* (ed. E. PREUSCHEN, GCS 10. Cf. *Commento al Vangelo di Giovanni...*, ed. E. CORSINI, p. 880-881).

⁷⁸⁶ Las palabras que siguen a la cita de 1 Pe 3,19s muestran que Orígenes considera esta interpretación del pasaje de Lázaro sólo como posible y parece desconfiar de ella, porque ofrece otra lectura más creíble.

Jesús sólo podía resucitar a Lázaro, si moría y descendía para rescatarlo de la muerte. Interpretaron que Tomás quería seguir, como buen discípulo, a Cristo incluso hasta la muerte, allí donde tenía que ir a rescatar a Lázaro⁷⁸⁷.

El texto de Orígenes deja claro que el despertar a los muertos sólo era misión de Cristo, no de los discípulos, a los cuales les asigna la misión de desatar al muerto de las mortajas que le envolvían. ¿Qué significa todo esto en el contexto? No lo sabemos.

Orígenes, sin embargo, aprovecha esta extraña interpretación de las palabras de Tomás para explicar que Cristo tenía que cumplir y completar la “economía de las almas”; tenía que ir al Hades a evangelizar a los rebeldes.

Aquí, como en el comentario que hizo de la expresión “desatar la sandalias”, el descenso a los infiernos significa, ante todo, la ida del alma al Hades. *Prima Petri* vuelve a ser el testimonio de esto: ἵνα τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν ἐκήρυξεν, πορευθεὶς πρὸς αὐτὰ ἀπειθήσασίν ποτε.

Por el contexto se deduce, igualmente, que Orígenes interpreta que los *espíritus en prisión* son las almas que están en el Hades y que están prisioneras.

Para iluminar estas breves anotaciones, recurrimos a lo que Orígenes apuntó en el comentario del versículo 11,2:

“Después alguien podría decir que María es símbolo de aquellos que provienen del paganismo; Marta por el contrario, de aquellos que vienen del judaísmo; su hermano, resucitado de entre los muertos, de aquellos que han descendido al infierno a causa de ciertos pecados, según aquellas palabras: sean conducidos al infierno los pecadores (Salm 9,18)”⁷⁸⁸

Podemos suponer que Orígenes estuviese interpretando los “espíritus rebeldes” como los “hombres pecadores”. Aunque CROUZEL considera que Orígenes, con 1 Pe 3,19-20, sólo se refiere al hombre en general⁷⁸⁹, nosotros creemos que el alejandrino en este pasaje no se está refiriendo simplemente a la culpa de Adán que lleva al hombre al Hades, como sucedía en Περὶ Πάσχα, sino que en este contexto podría hacer referencia

“Ist diese Interpretation eine mehr als gekünstelte — Origenes hat dies selbst gefühlt...” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 545)

⁷⁸⁷ SCHMIDT aclara el contexto de la cita de 1 Pe 3,19 en este pasaje de Orígenes donde comenta las palabras de Tomás en Jn 11,16 con las siguientes palabras: “Thomas hätte geglaubt, als er das Wort des Herrn gehört: Πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν (Joh. 11, 11), daß Jesus den Lazarus nur auf die Weise von den Toten auferstehen lassen könne, daß dieser selbst zum Orte der Seelen hinabsteige, deshalb hätte Thomas als echter Jünger die ändern aufgefordert, Jesu zu folgen, um mit ihm zu sterben.” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 545).

⁷⁸⁸ Cf. trad. E. CORSINI, p. 881-882.

⁷⁸⁹ H.CROUZEL, *L’Hades et la Géhenne selon Origène*, *Gregorianum* 59 (1978) 295.

a los pecados personales que llevan al hombre al infierno: “*a causa de ciertos pecados ... vayan al infierno los pecadores*” (Io. Com Frag 79).

Con estos pecados, creemos, Orígenes no se referiría a la impiedad de los hombres de la generación de Noé, sino a la realidad ya conocida: que los justos del AT no eran sin pecado. Ni el Lázaro de la parábola, ni Lázaro el amigo de Jesús podían ser tipo de una generación desobediente⁷⁹⁰.

Creemos que Orígenes vuelve a forzar el texto de 1 Pe 3,19s, suavizando su afirmación polémica, aquella referida a los desobedientes del tiempo de Noé.

Antes de continuar con el análisis de otros textos, aprovechamos las ideas escatológicas que aparecen en este contexto donde se cita *Prima Petri* para intentar comprender mejor la doctrina del *Descensus* que Orígenes asocia a nuestro texto.

c. Escatología de Orígenes

Orígenes continúa la explicación del pasaje de la resurrección de Lázaro con las siguientes palabras:

“Yendo allí Jesús, encontró que Lázaro llevaba ya cuatro días en el sepulcro, que era el lugar de los muertos. Los sepulcros son, en efecto, el lugar donde habitan los pecadores, por lo que también los endemoniados se refugian entre los sepulcros, como el lugar idóneo para ellos: y algunos se han adentrado de tal forma en ésta (en esta morada), que ninguno puede pasar por aquel camino, pero cuando salen de aquí (hacia fuera) dejando su estado de desnudez, entonces se ponen (la) vestidura y devienen sanos de mente y se sientan a los pies de Jesús. Jesús, por el contrario, es puesto en un sepulcro nuevo y en una sábana limpia, y no está entre los muertos hasta el cuarto día. Por esto él era “libre entre los muertos”; y se despierta en el número tres, el número libre y santo. En éste nos santifica también a nosotros, con el baño del agua, diciendo que debíamos ser bautizados en el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo.”⁷⁹¹

Nuestro autor hace una interpretación alegórica de algunos datos del relato de la resurrección de Lázaro. Aclara que el sepulcro es la morada de los pecadores. Recordemos lo dicho en el comentario al v.2, y lo que vimos en el Libro de la Pascua, Muerte y pecado son inseparables. Esta realidad teológica lleva a Orígenes a seguir explicando el pasaje de la resurrección de Lázaro a través del relato de la sanación de un endemoniado (cf. Mc 5,3ss). Explica que los cementerios, lugar de los sepulcros, serían también el lugar de los endemoniados (muestra suprema del dominio del mal sobre el pecador), lugar donde deben permanecer hasta que les fuesen devueltas las vestiduras

⁷⁹⁰ Estos personajes se encontraban en el Hades, pero no sufrían penas (cf. M. SIMONETTI, *La Maga de Endor. Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa*, Firenze 1989, p. 92-93).

⁷⁹¹ Cf. trad. E. CORSINI, p. 881-882.

(la cordura) y una vez abandonada la desnudez, saliesen del lugar de los sepulcros para ponerse a los pies de Jesús.

El Señor rompió la ley de la muerte, e inauguró una nueva tumba y una nueva sábana y no permaneció en el sepulcro hasta el cuarto día, sino que resucitó al tercero⁷⁹². Esto implica que Orígenes posiblemente interpretó los cuatro días que llevaba Lázaro en el sepulcro como la cautividad que sufrían los muertos o como los lazos de la muerte, de los que no podían liberarse⁷⁹³. El número tres, en cambio, lo relacionaría con la supremacía de Cristo sobre la muerte; siendo el número tres símbolo de salvación, significando el bautismo, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que libera del pecado (de la muerte).

Esta relación remite también a la tradición de la predicación en el Hades, pues como bien es sabido, Hermas y posiblemente Ireneo⁷⁹⁴ consideran que los muertos son bautizados en el Hades y reciben el perdón de los pecados. Para el que recibe este perdón la tumba deja de ser el lugar de su morada.

Estas líneas de Orígenes no parecen que hayan sido inspiradas por esta antigua doctrina que relacionaba lo acontecido en el *Descensus* con el bautismo, pero tampoco puede negarse rotundamente tal inspiración⁷⁹⁵.

⁷⁹² Orígenes considera que Cristo no fue al Hades como los demás hombres. “¿Para qué descendió Cristo a los infiernos? ¿Para vencer a la muerte o para ser vencido? Él descendió a aquel lugar no como un siervo de los que aquí están, sino como Señor para combatir,... Por eso ha descendido el Salvador a los infiernos, para salvar... (Hom 1Re VI, 6-7; cf. M. SIMONETTI, *La Maga de Endor...*, p.58-61). Cristo no fue a profetizar, sino a evangelizar y salvar. Los profetas también fueron a los infiernos a profetizar la venida de Cristo (cf. IBID, p.85-86). Es sumamente llamativo que en este comentario de 1 Re 6,6-7, que trata del *Descensus* y de la predicación, Orígenes no recurra a 1 Pe 3,19 y opte por usar el pasaje mucho más seguro como es Hch 2,22 y el salmo 15,10, donde se habla explícitamente del Hades. SIMONETTI no parece percibir lo llamativo de esta ausencia y en su comentario de este pasaje cita en varias ocasiones el pasaje de 1 Pe 3,19 en relación a la doctrina de Orígenes y la salvación de los justos del AT (cf. IBID., p. 85. 87). En la página 87 del libro citado, SIMONETTI recurre a 1 Pe 3,19 para comentar las palabra “τῶν πνευμάτων”. Otro dato más que acentúa lo llamativo que resulta que Orígenes no citase 1 Pe 3,19 en este pasaje de su Hom 1 Re. Hasta el vocabulario invitaba a ello. ¿No será que el pasaje, con su mención de los “desobedientes”, era problemático en un contexto donde se trataba de presentar a Samuel como un justo? El pasaje de 1 Pe, como venimos diciendo, fue problemático desde el principio.

⁷⁹³ “Marchando Jesús de ahí, encuentra que llevaba cuatro días (en el sepulcro). El cuatro es un número negativo, porque en cierto modo es material y corpóreo, dado que los cuerpos están constituidos por cuatro elementos: por este motivo aquellos que son sometidos y maltratados por el sufrimiento por cuatrocientos años, según aquel pasaje que dice: “Los maltrataremos y humillaremos cuatrocientos años”. Por esto posiblemente, para la purificación de los pecados que vienen de la naturaleza del cuerpo, Moisés ayunó cuarenta días, otro tanto Elías, y otro tanto el S\$alvador por nuestros pecados” (Frag 79,cf. *Commento al Vangelo di Giovanni* (trad. E. CORSINI, p. 881)).

⁷⁹⁴ Ireneo no habla explícitamente del bautismo en el Hades, pero lo apunta al presentar la salvación allí realizada como el don del Espíritu y el perdón de los pecados. Veremos esto con todo detalle en la Parte IV de nuestro trabajo.

⁷⁹⁵ Una posible relación entre lo acontecido en el Hades y el bautismo puede leerse en la idea de traspasar la espada de fuego que impedía el paso al paraíso y que Orígenes relaciona con la liberación de los justos del Hades. “Die gerechten Seelen gelangen zunachst in einen auf der Erde gelegenen Ort, der in der

Antes de sacar conclusiones más generales sobre la teología asociada a 1 Pe 3,19, seguiremos analizando los textos en los que Orígenes cita nuestro pasaje, dos más en las obras de carácter exegético y otro, en su obra especulativa *De Principiis*.

4.3. Com in Math 132 (Mt 27,40)

Orígenes vuelve a citar nuestro pasaje comentando los acontecimientos de la cruz que narra el apóstol Mateo, más concretamente, las blasfemias que los judíos dirigían al Hijo de Dios por verlo en la cruz. El texto, que sólo se ha conservado en una traducción latina, dice⁷⁹⁶:

“Y los que se burlaban, decían, sálvate a ti mismo (recibiendo fuerza del Padre), y lo hizo ampliamente; muestra su salvación a todos aquellos que entienden su palabra. Y burlándose decían: si eres hijo de Dios, baja de la cruz. Se mostró como Hijo de Dios no a los que se reían de él, sino a los que creen en él, después de que realizase (la dispensación), como la tenía que realizar en los tres días, habiendo descendido a los infiernos, “muerto en la carne, vivificado en el espíritu, había predicado a los espíritus que estaban en la cárcel, que no creyeron antes⁷⁹⁷, cuando aguardaba la paciencia de Dios en los días de Noé cuando se fabricaba el arca, en la que pocos, esto es, ocho almas, fueron salvadas por el agua”. Y no fue abandonado allí, (según el mismo decía: “porque no dejarás mi alma en el Hades”⁷⁹⁸), convino también que ascendiera a su propio Padre y Dios, para que “ascendiendo a lo alto, cautive a la cautividad y obtenga dones para los hombres” (Ef,4,8; Sal 68 (67),19), y después de esto, muestra que es más fuerte que la muerte, diciéndola: “¿Dónde está muerte tu aguijón?” (1 Co 15,55; Os 13,14)⁷⁹⁹.

Comentando las palabras, “*sálvate a ti mismo*”, Orígenes desarrolla la idea de que Cristo tenía que morir para salvarnos. En esta muerte propiciatoria, y con ayuda de

Schrift das Paradies genannt wird. Bevor sie aber in das Paradies eintreten, werden sie, wenn sie der Reinigung bedürfen, von Christus in dem feurigen Flusse, der das Paradies umgiebt, mit der Feuertaufe getauft, nachdem sie auf Erden mit Wasser und dem heiligen Geiste getauft sind; nur die Inhaber dieser beiden letztgenannten Taufen können den Feuerfluß durchschreiten (In Luc. Hom. XXIV, tom. V, p. 179 ed. Lomm.). ” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p.530). Los justos del AT pudieron atravesar este río de fuego sólo tras el *Descensus* de Cristo (cf. G. BENDINELLI, *Origene e il Descensus ad inferos...*, p. 201s). Si se es coherente, el don de la salvación llevado por Cristo al Hades tuvo que ser el bautismo.

No es de extrañar que 1 Pe 3,19 se pusiese, pues, en relación con la tradición del *Descensus*. Tenía casi todos los requisitos para ello. Trata de “almas” (de los muertos = encarcelados = Hades), de una predicación y todo ello inserto en el contexto del bautismo. Pero faltaba algo genuino de esta tradición: la justicia de los muertos, algo que incluso Clemente de Alejandría tuvo que suponer o mejor dicho introducir en el pasaje petrino para usarlo como testigo de la salvación de los justos de origen pagano.

⁷⁹⁶ Es comentado por B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 30s.

⁷⁹⁷ “*mortificatus corpore vivificatus autem in spiritu, spiritibus qui erant in carcere praedicavit, qui non crediderant aliquando*”.

⁷⁹⁸ *non derelinques animam meam in inferno*. En este contexto, parece que Orígenes vuelve a leer en 1 Pe 3,18-19 la presencia del alma de Cristo entre las almas de los difuntos. Esta cita de Hch 2,24, anula la interpretación que más tarde hará Agustín, quien afirmó que este pasaje trataba de la ida de Cristo al lugar de la condena. Para Orígenes, por el contexto, se trata de la ida al lugar de los creyentes, eso sí, que en otro tiempo habían sido incrédulos.

⁷⁹⁹ Ed. E KLOSTERMANN-E. BENZ: GSC 38bis, p. 269s. Puede consultarse: *Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus*. Eingeleitet, Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von J. VOGT, *Dritter Teil. Die Commentariorum Series*, Stuttgart 1993, p. 332.

la frase “*si eres Hijo de Dios, baja de la cruz*”, introduce la idea de que la salvación tenía que llegar también a los muertos (inferos). Presenta este acontecimiento a través de varias citas del NT, entre ellas, 1 Pe 3,18ss.

Este pasaje es en cierto modo contradictorio, pues, por una parte, se habla de que Cristo salva a los que creyeron en él y, con ello, Orígenes parece restringir la salvación a los “justos”, según apunta REICKE⁸⁰⁰. Pero, por otra parte, dice que la salvación anunciada en 3,19 llegó a los que “no habían creído antes”.

El texto no nos da pistas para resolver esta posible contradicción. Veamos cómo interpreta 1 Pe 3,19 en el resto de sus obras.

4.4. Cat.Ps 3,6 (Salmo 3,6)

En los fragmentos que se nos han conservado sobre la interpretación de los salmos⁸⁰¹ encontramos citado de nuevo el pasaje petrino. Este aparece en el comentario que Orígenes hace del versículo 6 del salmo tercero:

“ἐγὼ ἐκοιμήθην, καὶ ὑπνωσα ἐξηγέρθην ὅτι Κύριος ἀντιλήφεται μου...”

Orígenes lee en este versículo una profecía sobre la muerte y resurrección del Señor. Aporta una larga serie de pasajes de la Escritura donde los términos ἐκοιμήθην y ὑπνωσα son usados para referirse a la muerte⁸⁰². Al final de este comentario cita de nuevo 1 Pe 3,19:

“Por tanto decimos que nuestro Salvador Jesucristo, cuando soportó la muerte común por nosotros, entonces se durmió, verdaderamente entró en el sueño, cuando su alma fue separada del cuerpo. Del mismo modo que los que cogen el sueño, mientras el cuerpo yace, actúan según la mente, guiándose por ciertas imaginaciones que les vienen, y hacen algo sin ayuda ninguna del cuerpo, del que no necesitan, así, (también), aun cuando en todos los particulares la imagen no sea semejante a aquello que representa; no obstante, para que el alma se muestre operativa sin el cuerpo, del que ha sido separada y coge el sueño, después que se dice: “yo dormí”, se añade, “y fui adormecido”. Y ¿qué hay de maravilloso, si de este modo el sueño del Salvador no fue absolutamente ocio para su alma, sino una cierta cesación del uso del cuerpo como instrumento? Esta (el alma) realiza por sí misma sus deberes, pues lo mismo se muestra en lo dicho por Job: *¿Por qué, pregunta, no fui del útero al sepulcro?* Pues ahora durmiendo descansaría, cogiendo el sueño con los reyes, con consejeros de la tierra, que se gloriaban de sus espadas, o con príncipes que tuvieron mucho oro (cf. Job 3,11.13-15). Si no entendiese una cierta operación del alma en la que fuera hecha partícipe de ciertos bienes cuando allí descansara, no diría: Tomando el sueño,

⁸⁰⁰ Cf. B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 30-31.

⁸⁰¹ Usaremos: *Scholia in Psalmum 3* (PG 12, 1125-1129).

⁸⁰² El verbo “despertar” en la teología de los siglos II y III era usado como sinónimo de resucitar (cf. A. ORBE, *Estudios sobre la teología Cristiana primitiva*, Madrid 1994, p. 87; cf. Is 45,13).

descansaría con los reyes consiliarios de la tierra, que se gloriaban de sus espadas. Estos santos serán los santos soldados de la piedad, que usan toda palabra como espada de doble filo contra todo adversario de la verdad. Los príncipes que tienen mucho oro, estos serán lo que precedan a muchos, y, por esto, son llamados príncipes y son ricos en las contemplaciones y visiones de la verdad. Por tanto nada admirable que el Salvador diga: Dormí y entré en el sueño, como quien hiciera muchas cosas por la salvación de las almas en este tiempo en que está separado del cuerpo, como dice Pedro en su epístola católica: ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεῖς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασιν ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἢ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτῶ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος.⁸⁰³” Después del sueño, el Padre, tomándole, lo despertó”.

Lo primero a resaltar es la descripción y comprensión que Orígenes tiene sobre la muerte física⁸⁰⁴: *decimos que nuestro Salvador Jesucristo, cuando soportó la muerte común por nosotros, entonces se durmió, verdaderamente entró en el sueño, cuando su alma fue separada del cuerpo*. La muerte es la separación del cuerpo y el alma. Aquí, vuelve a aparecer la idea que hemos visto en los textos anteriores. El descenso a los infiernos es el descenso del alma de Cristo al lugar de las almas.

Orígenes considera que el alma tras la muerte no permanece inactiva⁸⁰⁵ y pone como ejemplo la actividad del sueño. Interpreta que el soñar es una actividad del alma. Así, durante el sueño el alma deja de usar el cuerpo como instrumento y opera por sí misma. Aunque reconoce que el ejemplo no es perfecto, considera que sirve para defender que el alma separada del cuerpo tras la muerte no cae en la pasividad. Más aún, considera que durante este tiempo, Cristo lleva a cabo la salvación de las almas, y testimonio de esta actividad salvadora es nuestro discutido pasaje de 1 Pe 3,19s:

“Por tanto, nada admirable que el Salvador diga: ‘Dormí y entré en el sueño’, como quien hiciera muchas cosas para salvación de las almas en el tiempo en el que está separado del cuerpo, como dice Pedro en su epístola católica: ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεῖς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασιν ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἢ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτῶ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος.”

⁸⁰³ Exactamente el texto que se ofrece en BW.

⁸⁰⁴ “La mort, selon Origène, est dominée par la doctrine des trois sortes de morts, correspondant à la distinction stoïcienne du bien, du mal et de l’indifférent : à la vie vertueuse correspond la mort au péché qui est bonne ; la mort du péché est mauvaise ; la mort “physique” ou “commune” est indifférente en elle-même, bonne ou mauvaise selon qu’elle est accompagnée de l’une ou de l’autre des deux autres ». La mort physique est définie, comme chez Plotin, par la séparation de l’âme et du corps : elle tient au caractère composé de l’être humain, car tout composé est dissociable, mais elle atteint seulement le corps terrestre et non l’âme” (H. CROUZEL, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Paris 1991, p. 383). En otros momentos, Orígenes presentará la muerte como un sinónimo del pecado o muerte del alma.. A veces se hará difícil discernir en qué sentido está usando el término (cf. E. DAL COVOLO, *Nota sulla doctrina origeniana della morte*, en: *Origeniana sexta. Origène et la bible; actes du Colloquium Origenianum Sextum*, ed. G. DORIVAL, Leuven 1992, p. 431ss).

⁸⁰⁵ En contra de lo que BALTHASAR sostiene en su interpretación del *Descensus*. (Cf. Apartado V de nuestro trabajo).

Otra vez se muestra cómo Orígenes considera que los “*espíritus encarcelados*” de 3,19 son las **almas de los muertos**.

Por el contexto, que trata del alma de Cristo que opera en el Hades, hemos de suponer que en el “ἐν ᾧ”, con el que comienza esta cita de 3,19, Orígenes leía “en el alma”, tal y como vimos en los textos anteriores.

Respecto al Hades y sus habitantes, hay un dato que puede ser muy interesante. Justo antes de introducir el pasaje petrino, Orígenes aclara los beneficios de la muerte del hombre (¿justo?) con un comentario a las palabras de Job 3, 11.13-15:

“...lo mismo se muestra dicho por Job: *¿Por qué, pregunta, no fui del útero al sepulcro?* Pues ahora durmiendo descansaría, cogiendo el sueño descansaría con los reyes, con consejeros de la tierra, que se gloriaban de sus espadas, o con príncipes que tuvieron mucho oro’ (Job 3,11.13-15). Pues si no entendiese una cierta operación del alma en la que fuera hecha partícipe de ciertos bienes, cuando allí descansara, no diría entonces: ‘cogiendo el sueño, descansaría con los reyes, con consejeros de la tierra, que se gloriaban de sus espadas’ . Estos serán los santos soldados de la piedad, que usan toda palabra como espada de doble filo contra todo adversario de la verdad⁸⁰⁶. Los príncipes que tienen mucho oro, éstos serán los que precedan a muchos y, por esto, son llamados príncipes, y son ricos en las contemplaciones y especulaciones sobre la verdad. Por tanto, nada admirable que el Salvador diga: ‘Dormí y entré en el sueño’, como quien hiciera muchas cosas para salvación de las almas en el tiempo en el que está separado del cuerpo.”

El Señor parece dormir con los príncipes (cf. “soldados de la piedad”) y consejeros de la tierra (cf. “defensores y contemplativos de la verdad”)⁸⁰⁷. No se duerme con los “desobedientes”, condenados o malvados. Orígenes parece estar interpretando 3,19 a la luz de lo dicho por su predecesor Clemente de Alejandría⁸⁰⁸. Fue con los justos y sabios, que buscaron la verdad y lucharon contra el error, con los que el Señor se dormiría. ¿Serían, igualmente, ellos los que recibiesen la predicación, la salvación? ¿O se refiere a todas las almas como en los textos anteriores?

Otro dato cristológico de este texto que no se debe pasar por alto es que Orígenes presenta la resurrección en forma pasiva. Tras la mención del *Descensus*, es el Padre el que recoge y despierta a Jesús. Esto no se contradice con la actividad salvífica de Cristo en el Hades. Cristo, Verbo encarnado, es movido siempre por el Espíritu del

⁸⁰⁶ Ἐλεν δ' ἂν οὗτοι ἄγιοι στρατιῶται θεοσεβείας λόγῳ τῷ τομωτέρῳ πάσης τῆς μαζαίρας διστόμου χρώμενοι κατὰ παντός τοῦ ἐναντιοῦ τῆς ἀληθείας λόγου. Ἀρχοντές τε ὧν πολλὸς ὁ χρυσὸς, ἐρμηνεύουσι τὸ ἂν οἱ τῶν πολλῶν διαφέροντες, καὶ κατὰ τοῦτο ἄρξοντες, χρηματίζοντες, πλουτοῦντες ἐν διανοήμασι καὶ τοῖς περὶ Ἀληθείας θεωρήμασι.

⁸⁰⁷ Jerónimo describirá a los apóstoles como los príncipes de la tierra (cf. In Isaiam 11,17 (In 38,18)); También Atanasio (cf. De Passione 27).

⁸⁰⁸ “Como ahora, en el momento oportuno, ha llegado la predicación [del Evangelio], del mismo modo también en el tiempo oportuno se concedieron la Ley y los profetas a los bárbaros, y a los griegos la filosofía, preparando los oídos para el **anuncio**.” (Strom VI, 44,1).

Padre, en su misión en la tierra, en su misión en el Hades, en su levantarse de entre los muertos.

Vuelve a ser llamativo que Orígenes cite el versículo 1Pe 3, 21 entero en este contexto, pues parece relacionar también lo ocurrido en el Hades con el bautismo, pero la relación *Descensus*-bautismo no se manifiesta abiertamente en los textos donde cita 1 Pe 3,19.

Sólo nos queda estudiar un último texto donde Orígenes cita 1 Pe 3,19, el que aparece en *De Principiis*.

5. Orígenes especulativo: *De Principiis*⁸⁰⁹

5.1 Complejidad de la obra de Orígenes

Hasta ahora no hemos dicho nada sobre la obra de Orígenes en general. En primer lugar hay que recordar que se ha perdido gran parte de la misma, con lo cual no podemos hacernos una idea exacta de cuáles fueron las doctrinas defendidas con absoluta convicción por Orígenes⁸¹⁰ y cuáles son las que presenta sólo como mera especulación⁸¹¹. En segundo lugar, valorar el pensamiento y los escritos que nos han llegado de Orígenes no es una tarea fácil, pues son de una complejidad enorme. Creemos que bastará con repetir lo que Díaz Sánchez-Ruiz dice en la introducción de su libro *Justicia, Pecado y Filiación* después de haber expuesto la disparidad de opiniones que existen sobre la obra de Orígenes, que desde muy antiguo ha suscitado polémica en la Iglesia, pues hubo quienes quisieron ver en Orígenes un “heterodoxo” y otros un ortodoxo⁸¹²:

“¿A qué se debe tanta variedad de opiniones? Invocar como razón los diferentes puntos de partida de los estudiosos no es suficiente. La causa hay que buscarla en la dificultad de la misma

⁸⁰⁹ Nos serviremos de las diferentes traducciones que hay de este tratado de Orígenes: *I Principi di Origene* (ed. trad. M. SIMONETTI, Torino 1968); *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, (ed. trad. H. GÖRGEMANN, Darmstadt 1976); *Origène, Traité des Principes, II, Livres I et II*, Commentaire et fragments (ed. trad. H. CROUZEL - M. SIMONETTI, SC 253, Paris 1978).

⁸¹⁰ “As Fredrick Morris has put it: “Of two hundred and ninety-one commentaries written in Greek, two hundred seventy-five are lost. Eusebius had a nine-volume collection of Origen’s letters, but only three letters remain.”” (J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 114).

⁸¹¹ “Henri Crouzel rightly points out that the more speculative parts of Origen’s theology, particularly concerning the life of the soul after death and the final culmination of all things, were precisely that: speculative” (J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 114).

⁸¹² Sobre la controversia que comienza a mediados del siglo III se dilata hasta mediados del siglo VI (cf. M. SIMONETTI, *Origene exegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004, p. 241).

materia tratada, es decir, en la modalidad propia de los escritos origenianos caracterizados por su movilidad. Nos hallamos ante dos modos fundamentales de entender la obra (*esto referido sólo a la polémica en los últimos siglos*): el de los filósofos que ven en su doctrina una variante del “espiritualismo platónico”; y el de los teólogos, para quienes el Alejandrino es ante todo un exegeta que se sirve de los teoremas filosóficos para esclarecer los textos de la Sagrada Escritura. Su fuente principal será la Biblia y, en particular, las Cartas de san Pablo. No obstante, en él parecen combinarse ambas influencias en una medida difícil de determinar”⁸¹³.

Ni filósofo, ni exegeta, sino un genial pensador que se sirve de los medios que tiene a su alcance para profundizar en la verdad cristiana⁸¹⁴. Esto podría definir a Orígenes, explicar la riqueza de su pensamiento y la dificultad de interpretarlo.

La dificultad de comprensión de la obra de Orígenes que ahora nos ocupa, *De Principiis*, no proviene exclusivamente de esta mezcla de filosofía y exégesis en sus razonamientos⁸¹⁵, sino de la pretensión del autor, del objeto de la obra en sí: el estudio de la Verdad y su manifestación Encarnada, Cristo. El mismo Orígenes nos da la razón en un texto que aparece en la proximidad de la cita que hace de 1 Pe 3,19. Dice así:

“Pero de todas las maravillas y grandezas en él, supera la admiración del hombre y la debilidad de la razón mortal no ha encontrado un camino para entender y comprender: que este gran poder de la divina majestad, es decir, esa palabra del Padre y Sabiduría misma de Dios, en la cual todo fue creado, lo visible e invisible, estaba presente en la estrechez de las fronteras de aquel hombre, que apareció en Judea, como dice la fe: la Sabiduría de Dios ha entrado en el seno de una virgen, nació como niño y lloró como todo niño pequeño; más aún, tuvo miedo ante la muerte como es narrado, y él mismo reconoció, cuando dijo: “Mi alma está triste hasta la muerte” (Jn 12,27); y finalmente, que él padeció una muerte, que es considerada entre los hombres como la más ignominiosa, aunque al tercer día resucitó. Así pues, encontramos que es tan humano en algunas cosas, que no se diferencia de la fragilidad común de los mortales y, en otras, tan divino, que sólo se corresponden con el Ser primero e impronunciable de la divinidad. Esto paraliza la limitada razón del hombre y no sabe, embargada por el asombro, hacia lo que debe inclinarse, lo que debe retener, hacia dónde tiene que volverse. Cuando ella piensa en Dios, ve en él un mortal; cuando capta a un hombre, contempla **a un triunfador sobre el reino de la muerte, que vuelve con el botín desde el reino de la muerte**. Por estas razones, se tiene que prestar atención con cuidado y temor a que la existencia real de las dos naturalezas se muestra en el uno y el mismo: nada se debe aceptar en la sustancia divina e innombrable que fuese deshonoroso o inadecuado; por otra parte, no deben considerarse los acontecimientos (de la vida de Jesús) como farsa a través de imágenes engañosas. Ciertamente, la misión del hombre de proclamar eso, y expresarlo con palabras; esto sobrepasa con mucho nuestras fuerzas, incluso nuestros méritos, hasta nuestra riqueza espiritual y lingüística. Esto supera, creo, incluso las fuerzas de los santos apóstoles; Incluso, quizás aclarar estos misterios, es demasiado para todos los poderes celestes creados. Nosotros no nos ocupamos de ello porque nos guste el riesgo, sino porque el desarrollo de la exposición lo demanda; y nuestra breve presentación ofrece más el

⁸¹³ J. DIAZ SANCHEZ-CID, *Justicia, pecado y filiación. Sobre el Comentario de Orígenes a los Romanos*, Toledo 1991, p. 13-14.

⁸¹⁴ “Er war nicht in erster Linie ein systematischer Theologe, aber an der Art und Weise, wie er die christliche Tradition – auch die Eschatologie – interpretiert, gibt es etwas in sich Konsequentes, das trotz vieler Unterschiede in Einzelheiten, vieler Veränderungen des Stils und der Betonung je nach seiner Zielgruppe und vieler Vorschläge, die ganz offen als vorläufig und unvollständig hingestellt werden, zusammenhängt.” (B. DALEY, *Eschatologie in der Schrift und Patristik*, Freiburg- Basel- Wien, 1986, p.123). De forma parecida, pero referido a la obra que ahora nos ocupa cf. cf. M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, Torino 1968, p.38s.

⁸¹⁵ Cf. L. LIES, *Origenes’ “Peri Archon”*. *Eine undogmatische Dogmatik*, Darmstadt 1992, p. 29-30.

contenido de nuestra fe, que el resultado de respuestas humanas. **Presentando más nuestras suposiciones, que firmes enunciados**⁸¹⁶.

Estas últimas palabras han sido a menudo ignoradas, causando muchos problemas, pues no pocos han querido fundar la fe de Orígenes y su ortodoxia en sus suposiciones o especulaciones, es decir, han querido convertirlas en postulados firmes, algo que Orígenes nunca pretendió⁸¹⁷. Ante la grandeza de lo abordado, Orígenes se atreve a formular hipótesis sólo por amor a la verdad que debe ser buscada⁸¹⁸. Esto puede aplicarse a algunas de las ideas que Orígenes expone en la obra que ahora abordamos.

5.2. De Principiis

Antes de presentar nuestro pasaje, diremos un par de cosas más sobre el tratado *De Principiis*.

Primeramente, haremos una observación de carácter muy general, pero de gran importancia. Hay que lamentar que esta obra no se ha conservado en su original griego. Es conocida por la traducción de Rufino⁸¹⁹ y por las citas que encontramos en otros Padres⁸²⁰. Por este motivo no estudiaremos los términos que aparecen en la citación de 1 Pe 3,19⁸²¹.

La aclaración del fin y género literario de la obra no es sencilla. El mismo intento de explicación de su título ha desatado polémicas. Unos consideran que el título

⁸¹⁶ Peri Archon II, 6,2 (cf. ed. H. CROUZEL – M. SIMONETTI, SC 252, p. 310-312).

⁸¹⁷ Según se lee en la introducción que SIMONETTI hace a esta obra, el mismo Orígenes no escribió esta obra para ser publicada, lo que viene a confirmar el carácter especulativo de la misma (M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, Torino 1968, p.9). Las ideas sobre la preexistencia del alma que postula en esta obra fueron uno de los puntos más conflictivos en las controversias origenianas de los siglos posteriores.

⁸¹⁸ „Während er einerseits die traditionelle „Glaubensregel“ der Kirche als gegeben annimmt, war sich Origenes auch eines breiten Spielraums für freie Spekulation außerhalb ihrer Grenzen bewußt;...“ (B. DALEY, *Eschatologie in der Schrift und Patristik*, Freiburg- Basel- Wien, 1986, p.123).

⁸¹⁹ “In addition, most of what survives of Origen’s fundamental early work, the *De Principiis*, comes down to us only through the Latin translation of Rufinus (ca. 345-411), an apologist for Origen. He had an agenda in suppressing certain of Origen’s views, and he claimed that “heretics” had tampered with Origen’s text, obligating Rufinus to make corrections.” (J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 114) Sobre la problemática de la fidelidad de Rufino al texto original cf. M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, Torino 1968, p.13ss.

⁸²⁰ Sobre el texto de *De Principiis* cf. L. LIES, *Origenes’ “Peri Archon”*. *Eine undogmatische Dogmatik*, Darmstadt 1992, p.25ss, también H. GÖRGEMANN, *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt 1976, p. 32ss.

⁸²¹ „Quia Christus mortuus quidem carne, vivificatus atem spiritu, in quo pergens praedicavit his spiritibus qui in carcere tenebantur qui increduli fuerunt aliquando, cum expectaret dei patientia in diebus Noe cum fabricaretur arca, in qua pauci, id est octo animae saluae factae sunt per aquam, quod et vos simili forma nunc baptisma salvos facit” (De Princ 2,5,3). Sin entrar en detalle, se observa que no hay grandes divergencias con el texto crítico actual ofrecido por las Biblias.

remite a las obras de filosofía donde eran expuestos los principios fundamentales del ser o saber. Otros consideran que se trata de un título cristiano, y que Orígenes hace referencia al Dios Trinitario: Los principios⁸²².

Aclarar su estructura tampoco resulta sencillo. Muchos consideran que está dividida en tres partes: Dios, Creación y principios exegéticos. Sin embargo, es difícil encajar la obra en este esquema, pues ésta está compuesta por cuatro libros. Tal es la incertidumbre, que ni siquiera se sabe, si esta división es la primigenia⁸²³.

Todos estos datos nos disuaden de presentar el contexto general de la obra, nos conformaremos con presentar el contexto próximo donde se cita 1 Pe 3,19. Creemos que esto nos ofrecerá la información suficiente para poder comprender el uso que Orígenes hace de nuestro pasaje; dejamos a otro insertar lo que deduzcamos en el conjunto de la obra⁸²⁴.

5.3. Cita de 1 Pe 3,19

El pasaje petrino aparece citado en el libro II. En este libro se tocan diversos temas, tal y como presenta LIES en su monografía sobre la estructura de la obra *De Principiis*⁸²⁵. Éste enumera los siguientes: Dios y la creación, la eternidad de la materia, la visibilidad o invisibilidad de Dios, su bondad, el alma, la soteriología, la escatología, etc.,⁸²⁶, temas que se apuntan en las palabras introductorias de Orígenes al libro II:

“Todo lo que se dijo en el libro anterior versaba sobre el mundo y su constitución; ahora sin embargo parece oportuno tocar algunas cuestiones concretas, que afectan al mundo en cuanto a tal, esto es: su comienzo y su fin, la acción de la divina providencia entre el comienzo y el fin, y todo aquello que fue antes y después del mundo”⁸²⁷.

⁸²² Cf. M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, Torino 1968, p.27. Mucho más detallado en: L. LIES, *Origenes' "Peri Archon". Eine undogmatische Dogmatik*, Darmstadt 1992, p. 8ss, también H. GÖRGEMANNS- H. KARPP, *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt 1976, p. 9s.

⁸²³ cf. M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, Torino 1968, p.28s.

⁸²⁴ TRUMBOWER hace una pequeña recopilación de los temas que se tocan en *De Principiis* y que están relacionados con la teología del *Descensus*: “(i) Was the soul reincarnated into human and/or animal bodies, to live again on this Heart? (2) If not reincarnated, in what ways might the soul repent, make progress, and be purified after death? (3) Are all souls eligible for post-mortem improvement, or are some so hardened by sin in this life that death is a boundary of salvation? (4) Does Origen's understanding of the apocatastasis (the culmination of all things) include the ultimate salvation of every human soul? (5) Is there any differentiation of souls at this final stage? (6) And is this stage truly final, or might the souls rebel again and fall away, starting the entire cycle all over again?” (J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 115)

⁸²⁵ L. LIES, *Origenes' Peri Archon. Eine undogmatische Dogmatik*, Darmstadt 1992.

⁸²⁶ Cf. M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, Torino 1968, p. 30.

⁸²⁷ *De Principiis* II,1,1 (cf. ed. H. CROUZEL – M. SIMONETTI, SC 252, p. 234).

La cita de 1 Pe aparece en el capítulo 5 de este libro II. Este capítulo forma parte de la sección donde se aborda la disputa con la heterodoxia sobre la unicidad del Dios creador y salvador (cf. PA II,4-5). En esta polémica tomaron parte los gnósticos, pero sobre todo los marcionitas. Para ambas corrientes heréticas existía un dios inferior demiurgo, distinto del dios supremo. Los marcionitas identificaban el dios creador con el dios del AT y hacían de éste un dios Justo, pero no Bueno. La idea de un dios demiurgo malvado también podía encontrarse entre los gnósticos, que hacían del dios creador un dios celoso y desconocedor de los planes del dios supremo⁸²⁸. Contra estas ideas lucharon, ya antes que Orígenes, los Apologetas que ofrecieron argumentos para defender la unidad entre el Dios del AT y del NT, entre el Dios creador y salvador. En esta misma línea se mueve Orígenes⁸²⁹.

La cita de 1 Pe 3,19 aparece en medio de una argumentación sobre las virtudes de la justicia y la bondad, de las que los herejes se servían para distinguir al dios supremo del dios creador⁸³⁰. Como dijimos, los marcionitas sostenían que el Dios del AT era solo justo, y el Dios del NT bueno. Contra éstos, Orígenes explica cómo un Dios bueno puede y debe ser justo. Sostiene que Dios puede recompensar por el bien e incluso castigar por el mal⁸³¹, es decir, ser justo sin dejar de ser bueno⁸³². Para demostrar esto último, Orígenes ofrece el siguiente argumento, en el que inserta 1 Pe 3,19⁸³³:

“Ellos (los herejes) deben investigar en las Sagradas Escrituras y aprender, cuáles son cada una de las virtudes; y no pueden conformarse con la afirmación de que Dios retribuye a cada uno

⁸²⁸ SIMONETTI considera que sólo se refiere a los gnósticos (cf. M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, Torino 1968, p.35).

⁸²⁹ Orígenes rebate estas posiciones heréticas en otros lugares de su obra (Cf. H.CROUZEL, *L' Hades et la Géhenne selon Origène*, Gr 59 (1978) 312s).

⁸³⁰ Cf. De Principiis II, 5,1: “ellos dicen que una cosa es la justicia, otra la bondad, y aplican esta distinción también a la divinidad; explican que el Padre de nuestro Señor Jesucristo sería un Dios bueno, pero no justo; justo sería el Dios de la Ley y los profetas, pero no bueno”.

⁸³¹ Cuando Orígenes habla del castigo que recibe el pecador en el infierno, lo hace en clave personalista o psicológica. El castigo es la misma conciencia inquieta del pecador. „Für „Fortgeschrittene“ will er das Höllenfeuer als Metapher verstehen. Er sagt, daß „jeder Sünder selber die Flammen seines eigenen Feuers anzündet und nicht in irgendein Feuer eingetaucht wird, das von einem anderen angezündet wurde oder vor ihm existierte“ (De princ. 2,10,4); das „Feuer“ ist also das „Fieber“ in ihm, nämlich das Unausgeglichene an seinen Leidenschaften; die Schmerzen sind die Vorwürfe eines beunruhigten Gewissens (ebd. 5 f. u. ö.).“ (H. VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle*, München 1993, p. 97).

⁸³² Este pasaje es comentado por J. A. ALCAIN, *Cautiverio y redención del hombre en Orígenes*, Bilbao 1973, p. 229s. Una explicación detallada de la relación entre castigo y corrección en el pensamiento de Orígenes en: R. TREVIJANO, *En lucha contra las potestades. Exégesis primitiva de Ef 6,11-17 hasta Orígenes*, Roma 1967, p. 311ss. Un excelente y más detallado estudio: S. FERNÁNDEZ, *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, Roma 1999. Este autor parece ser de la opinión de que Orígenes ciertamente defendió la apocatástasis.

⁸³³ Comentario a este pasaje en C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 527ss.

según su mérito, paga a los malos con el mal, por odio contra los malos, en vez (de aceptar la verdadera razón): los pecadores necesitan una cura con antídoto amargo, por eso utiliza con ellos un medio que hace esperar una mejoría en el futuro, en el presente sin embargo despierta el sentimiento de dolor.⁸³⁴ Ellos no leen lo que está escrito acerca de la salvación de aquellos que murieron en el diluvio, acerca de los que Pedro dice en su primera carta: *Por esto Cristo fue muerto según la carne, pero vivificado según el espíritu, en el que también fue y predicó a los espíritus en prisión, que en otro tiempo no habían creído, cuando Dios esperaba y tenía paciencia en el tiempo de Noé, cuando se construía el arca, en la que pocos, esto es ocho almas, fueron salvadas por el agua, la cual ahora también os salva como el bautismo, que es significado en aquella*⁸³⁵ (1 Pe 3,19). Por lo que corresponde a Sodoma y Gomorra, ellos nos deben decir, si estas palabras proféticas deben atribuirse al Dios creador, pues como se dice: *“hizo llover sobre ellos fuego y azufre”* (Gn 19,24) ¿Qué dijo el profeta Ezequiel de ellos? *Sodoma debe ser puesta de nuevo en su primitivo estado* (Ez 16,55). Cuando golpea a aquellos, que han merecido castigo, ¿no los golpea para su mejoría? El habló también a los caldeos: *“tú tienes acuas, confíate a ellas, ellas serán tu ayuda”* (Is 47, 14-15). Y entonces ellos deben escuchar, lo que se dice en el salmo 77,34 que tiene el sobretítulo Asaf, sobre los que murieron en el desierto. *“Cuando él los mataba, le buscaban a él”*. No dijo, puesto que habiendo matado a unos, otros le buscasen, sino que dice que tal era la muerte de aquellos que habían matado, que, una vez muertos, buscasen a Dios. De todo esto resulta que el Dios bueno y justo, el Dios de la Ley y del Evangelio, es uno y el mismo, que Él hace el bien con justicia y castiga con Bondad, pues la dignidad de la naturaleza divina no puede ser descrita ni por el bien sin justicia, ni con la justicia sin la bondad”⁸³⁶.

Para defender que un Dios justo que castiga también puede ser considerado bueno, Orígenes recurre a uno de sus temas preferidos: la *paideia*⁸³⁷. Cuando Dios castiga, lo hace para corregir y no por odio, como decían algunos. Este mismo tema ya apareció en relación con el *Descensus* en la obra de Clemente y más en concreto en relación con 1 Pe 3,19s. La generación de Noé fue castigada con vistas a su corrección (cf. Stromata VI,52.1). Se vuelve a manifestar la relación entre ambos autores.

Orígenes remite a los acontecimientos narrados en las Escrituras, a los que los herejes recurrían para hacer un Dios del AT justo, pero no bondadoso, porque había sido

⁸³⁴ El castigo no supone odio contra los malos (cf. De Principiis II,5,1 (los herejes defendían): “El justo no querría el bien de los malos, sino que estaría animado por una especie de odio hacia ellos”; Cf. J. A. ALCAIN, *Cautiverio y redención del hombre en Orígenes*, Bilbao 1973, p. 229).

⁸³⁵ Quia Christus mortuus quidem carne, vivificatus autem spiritu; in quo pergens praedicavit his spiritibus, qui in carcere tenebantur, qui increduli fuerunt aliquando, cum expectaret dei patientia in diebus Noë, cum fabricaretur arca, in qua pauci, id est octo animae salvae factae sunt per aquam, quod et vos simili forma baptismi salvos fecit”. Obsérvese que Rufino traduce ἀπειθήσασιν por “incredulos” no por desobedientes, como hace la mayoría de los autores contemporáneos.

⁸³⁶ De Princ II, 5.3. (cf. ed. H. CROUZEL – M. SIMONETTI, SC 252, p. 298ss).

⁸³⁷ En la nota 14 del volumen dedicado a las notas y comentarios de los libros I y II de De Principiis de la edición de SC (SC 253, p.169) se lee el siguiente comentario: “La valeur pédagogique des châtements est une idée platonicienne: PLATON, Gorgias 525 ab ; République II, 380 bc ; Lois XI, 934 a ; PLUTARQUE, De sera numinis vindicta 4. Dans l’Écriture : Sag. 12,2. Pour PHILON : Quaest. Gen. IV, 51 ; Quaest Ex. II, 25; Deter. 144 s. Pour les auteurs chrétiens primitifs : I Clém. 56,16 ; CLÉMENT D’ALEXANDRIE, Péd/1,8, 64 s. ; Strom. IV,24, 153 s. Pour Origène : HomÉz. I, 2 ; HomEx. VIII, 5 s. ; HomJér. VI, 2 ; XII, 5 ; CCels. 111,75 ; IV, 72 ; VI, 56 ; PArch. I, 6, 3 ; II, 10, 6 ; HomNombr. VIII, 1 ; FragmEx, 10, 27 dans Philoc. 27,1-8. La mort même est ainsi considérée : ComMatth. XV, 15 ; HomLév. XIV, 4. Si Origène présente surtout la peine comme médicinale, TERTULLIEN insiste au contraire sur l’aspect rétributif et vindicatif : Adv. Marc. 1,26 s. Sur la purification eschatologique, cf. H. GROUZEL, «L’exégèse origénienne de 1 Cor. 3, 11-15». ”.

cruel cuando castigó a la generación de Noé con el diluvio (Gn 6,5-7) o a Sodoma y Gomorra (Gn 19,25-29)⁸³⁸, con la destrucción (cf. *De Principiis* II, 5,1).

Hay que considerar que los ejemplos escriturísticos aportados por los herejes y recogidos por Orígenes tratan del castigo supremo que puede recibir un hombre, esto es, la muerte. De la lectura que Orígenes hace de ellos se deduce que el alejandrino consideraba que incluso el castigo de la muerte podía ser para la corrección de los pecadores⁸³⁹, subrayamos, el carácter hipotético de la teoría⁸⁴⁰.

Orígenes quiere mostrar cómo los castigos de Dios no significaron condena eterna para los castigados (generación de Noé y habitantes de Sodoma y Gomorra...), pues la Escritura también anunciaba la salvación de aquellos hombres. Recurre a dos pasajes, uno del AT (Ez 16,55) y otro del NT (1 Pe 3,18-20). Con el pasaje petrino quiere presentar cómo el castigo de la generación de Noé no fue injusto o cruel, sino que sirvió para su corrección. Y este sentido se cita también Ezequiel referido a los habitantes de Sodoma y Gomorra.

Orígenes aporta nuevos ejemplos en los que la Sagrada Escritura, por un lado presenta a Dios castigando (de nuevo con la muerte) y, por otro, anunciando la futura salvación de los castigados. Los ejemplos se refieren a los caldeos (cf. Is 47) y a la generación del desierto condenada a morir antes de entrar en la tierra prometida. Estos tampoco fueron castigados para la eternidad (cf. Sal 77):

“No dijo, puesto que habiendo matados unos, otros le buscasen, sino que dice que tal era la muerte de aquellos que habían matados, que, una vez matados, buscasen a Dios.”⁸⁴¹.

La muerte, el castigo, siempre es para corrección⁸⁴².

La posibilidad de la condena definitiva, sin embargo, no está ausente del contexto. Orígenes presenta esta realidad del NT (condena), en la persona del Diablo o

⁸³⁸ Clemente de Alejandría pudo también relacionar este pasaje con lo sucedido en el Hades (Cf. J. A. MACCULLOCH, *The Harrowing of Hell of Hell ...*, p. 102-103).

⁸³⁹ ALCAIN ofrece otro texto donde se lee esta doctrina: In Lev hom XI, 2 (cf. J. A. ALCAIN, *Cautiverio y redención del hombre en Orígenes*, Bilbao 1973, p. 231s).

⁸⁴⁰ TREVIJANO parece interpretar del mismo modo que nosotros la doctrina sobre el castigo y mérito en Orígenes. “Orígenes está convencido de que es más grave acoger el pecado y estar en él, que ser castigado con la muerte” (R. TREVIJANO, *En lucha contra las potestades. Exégesis primitiva de Ef 6,11-17 hasta Orígenes*, Roma 1967, p. 312).

⁸⁴¹ II,5,3, 152-154 (cf. ed. H. CROUZEL – M. SIMONETTI, SC 252, p. 300).

⁸⁴² “Mit dem Grade der sittlichen Unvollkommenheit wächst auch christlichen Jenseitsvorstellungen ganz zerfallen. Die Drohungen mit dem ewigen Feuer für die Gottlosen sind nur für den gemeinen Buchstabenglauben vorhanden, es sind nur imagines für das geistige Verständnis.” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 528).

en la de aquel invitado al banquete que no vestía traje de bodas y fue arrojado a las tinieblas exteriores⁸⁴³.

Esto nos lleva a considerar que el anuncio entre los muertos del que trata 1 Pe 3,19 no tiene efecto salvífico sobre todos, de forma indiscriminada⁸⁴⁴. Esto no sería lo propio de un Dios justo. Esta es, en cierta forma, la misma idea que encontramos en su obra contra Celso (cf. II,43).

Luego se vuelve a nosotros y nos dice: “No diréis, por cierto, que, no habiendo logrado persuadir a los de la tierra, marchó al Hades a convencer a los de allá”. Ahora pues, mal que le pese a Celso, le diremos que, mientras estuvo en el cuerpo, no persuadió a pocos, sino a tantos número, que, por razón de su muchedumbre, se conspiró contra su vid; y, cuando vino a ser alma desnuda de cuerpo, conversó con las almas separadas del cuerpo y convirtió también a (la fe en)

⁸⁴³ Cf. *De Principiis*, II, 5,2: (el Dios bueno) “Si El es bueno con todos, ciertamente también, con aquellos que están consagrados a la condena. ¿Entonces por qué no los salva? Si El no quiere, entonces no es bueno. Si Él quiere, pero no puede, entonces no es todopoderoso. Ellos deben considerar mejor que en el Evangelio, el Padre de nuestro Señor Jesucristo prepara fuego para el demonio y sus ángeles (cf. Mt 25,41). ¿Cómo puede considerarse, según su forma de pensar, un acto severo y castigador como una obra del Dios bueno?”. Orígenes sigue poniendo ejemplos del castigo “eterno” al que Dios consagra a algunos (los habitantes de Cafarnaúm..., el invitado sin traje de bodas). Con estos ejemplos quiere mostrar que el Dios bueno es justo y que esa justicia puede conllevar el castigo severo (¿eterno?). El Dios del NT también conoce el castigo.

⁸⁴⁴ TRUMBOWER tiene una opinión parecida a la nuestra respecto a estos pasajes: “Like Clement, Origen imagine Christ’s sojourn in Hades to be quite similar to his sojourn on earth. Sinners are able to repent even after they are dead. Also like Clement, Origen makes use of I Pet. 3:18-21 to indicate that God gave sinners (the wicked of Noah’s day) a chance to repent when Christ descended (*De Prin.* 2.5.3). We should be careful to note that there is no hint in these Origen passages of any universal salvation or emptying of Hades at Christ’s descent. Rather, some of the dead, using their free will, chose to accept Christ on that occasion, and some did not”. (J. A. TROMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 101). En la nota 34 apunta: Contra D. A. DU TOIT, “Descensus and Universalism,” p. 84: “du Toit simple assumes that Origen’s supposed universalistic logia World carry over into the descensus traditions, but he does not cite any texts from Origen to prove his case” (IBID., p. 170). Este autor reconoce que Orígenes parece no poner límite a la posibilidad de alcanzar la salvación, incluso más allá de la muerte, pero nuestros pasajes no pueden ser incluidos entre los que expresan esta opinión. Unas páginas más adelante aborda el tema con más detalle y en relación con *De Principiis* dice: “On the third issue, that of postmortem distinctions between the sinners and the saints, Lawrence Hennessey has written a concise article covering a wide range of Origen’s surviving Works. He points out that in Origen’s view, all human souls undergo a purification upon death, but for baptized Christians who remain unstained by post-baptismal sin, the purifying fire is painless. For repentant Christian sinners, the purifying fire is painful but effective and allows the soul eventually to press toward salvation. Finally, there is the category of hardened, unrepentant sinners. For them, the fire does not purify, but rather they are sent to Gehenna, where there is eternal fire (Origen, Hom, in Jer. 12.5; 18.1; 19.15; Hom, in Josh. 9-7). Origen’s Homily 14 on Leviticus stresses putting things right in this life; one must repent here and now. Death itself may serve to atone for some sins, but it is better to ask forgiveness now. In the same homiletic contexts, however, Origen can speak of the remedial nature of God’s punishments and the possibility of an end to torments for the damned (Hom in Jer. 1.15; 20.4). In his commentary on John, Origen admits frankly that he does not know whether the punishment of the damned lasts forever (Comm. Jn. 28.8), and in his commentary on Matthew he opines that a temporary, remedial punishment is more in line with God’s mercy (Comm. Matt. 18.24). In one famous passage, Origen interprets the biblical word “eternal” as meaning only “a very long time”: “Eternity (αἰών) signifies in Scripture sometimes the fact that we do not know the end, sometimes the fact that there is no end in the present world, but there will be one in the next. Sometimes eternity means a certain length of time, even that of a human life” (Comm. Rom. 6-5). Thus, while Origen often speaks of eternal punishments, his emphasis on God’s mercy and the freedom of even disembodied souls sometimes leads him to allow for the possibility of an end to punishment.” (IBID., 116-117).

Él a aquellas que quisieron convertirse⁸⁴⁵, o a las que, por las razones que Él sabía, vio que eran más idóneas⁸⁴⁶ (ἢ ἄς ἐώρα δι οὓς ἦδει αὐτὸς λόγους ἐπιτηδειοτέρως)⁸⁴⁷.

El problema, como sucederá con Agustín (cf. Parte III de nuestro trabajo), es que al introducir en la oferta de salvación en el más allá a los más perdidos, se desliga la idea del progreso en el más allá de la vida llevada en este mundo y se deja la posibilidad de conversión (salvación) al conocimiento misterioso de Dios. Esto se muestra claramente en Agustín que, rebatiendo la idea de la conversión tras la muerte, llega a los mismos postulados de Orígenes, pues mantiene la posibilidad de la salvación en el más allá precisamente para los “perdidos”. El obispo de Hipona alegará, igualmente, un conocimiento escondido de Dios (cf. Parte III de nuestro trabajo).

Tras esto están los mismos problemas que posteriormente aparecerán en la llamada disputa “de auxiliis”, de la relación mérito-gracia. En la primera tradición del *Descensus* (la transmitida en la tradición asiática) esto estaba también presente, pero se ponía como límite de este concurso (gracia-mérito) la muerte. Así, el *Descensus* sólo consistía en la salvación de aquellos que habían respondido a Dios conforme a la etapa de la historia en la que habían vivido. También hay ecos de esta doctrina en la obra de Orígenes, pues en algunos pasajes parece defender que los salvados en el Hades son los justos: Orig In Gn h 15,5⁸⁴⁸; Selec in Ps 9,18 (PG 12)⁸⁴⁹. Los justos son los que

⁸⁴⁵ KATTENBUSCH interpreta: (él predicó) und ihrer so viele errettet (hat), als sich ihm zuwenden wollten. (cf. F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol II. Verbreitung...*, p. 909).

⁸⁴⁶ cf. *Origène, Contre Celse*, (ed. M BORRET, SC 132, Paris 1967, p. 383), su traducción dice: “Et, son âme une fois dépouillée de son corps, il est allé s’entretenir avec des âmes dépouillées de leur corps, et il a converti à lui celles d’entre elles qui le voulaient ou qu’il voyait, pour des raisons connues de lui, mieux disposees”; también cf. *Origen. Contra Celsum*, (ed. trad. H. CHADWICK, Cambridge 1953, p. 100). Las ediciones de M. BORRET y H. CHADWICK señalan un paralelo de este pasaje en *Stromata VI*, 64,4. En este contexto Clemente está defendiendo, de nuevo, la salvación de los justos paganos.

⁸⁴⁷ Celso II,43: *Orígenes Contra Celso*, (trad. D. RUIZ BUENO, BAC, Madrid 1967, p. 143 ; Cf. *Origène. Contra Celse, Tome I (Livres I et II)* (ed. y trad. M. BORRET, SC 132, Paris 1967, p. 382).

⁸⁴⁸ “Quod autem dicit: Revocabo te inde in finem, hoc esse arbitror, sicut superius diximus, quod in fine saeculorum unigenitus Filius suus pro salute mundi usque in inferna descendit et inde protoplastum revocavit. Quod enim dixit ad latronem. Hodie mecum eris in paradiso, hoc no illi soli dictum, sed et **omnibus sanctis** intelligere, pro quibus in inferna descenderat” (ed. Trad. L. DOUTRELEAU, SC 7bis, p. 368).

⁸⁴⁹ Selon l’Homélie sur Samuel apparaissant à Saül, Jésus, plus grand que Samuel et que tous les prophètes, n’y est pas venu en vaincu, mais en vainqueur, en esclave, mais en maître, pour sauver: il descend aux enfers comme le médecin en chef, l’« archiatre », qui va soigner et guérir. Les patriarches et les prophètes, tous les justes de l’Ancien Testament, l’attendaient pour qu’il leur ouvre la voie vers le Paradis, vers l’arbre de vie, pour qu’il les fasse passer indemnes à travers les Chérubins, et l’épée flamboyante et tournoyante” (H.CROUZEL, *L’Hades et la Géhenne selon Origène*, Gregorianum 59 (1978), p 298 ; 301) ; también cf. F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol II. Verbreitung...*, p. 910.

acogen el evangelio de Cristo en el Hades, gracias al cual pueden atravesar el fuego purificador que custodiaba el paraíso⁸⁵⁰.

6. Primera de Pedro y Orígenes. Herencia de la Iglesia

El texto de *De Principiis*, como vemos, es el más problemático de toda la obra de Orígenes en relación con 1 Pe 3,19. Este texto ha llevado a atribuir a Orígenes ideas apocatastas⁸⁵¹ relacionadas con el tema del *Descensus* (salvación de todos, hasta de las generaciones más perdidas: generación de Noé, Sodoma,...). La idea de la “paideia” en Orígenes está puesta en paralelo, sin armonizar⁸⁵², con el mensaje cristiano fuertemente marcado por una enseñanza moral y por la idea de la definitividad de la muerte⁸⁵³.

Según lo visto, Orígenes, sigue algunas pautas de Clemente a la hora de interpretar 1 Pe 3,19 como testigo del *Descensus*, pero saca las consecuencias últimas de la asociación, que lleva a desligar completamente el destino de los hombres en el más allá de la vida llevada en este mundo (cf. desobedientes)⁸⁵⁴. Orígenes supone una novedad sobre Clemente, pues asocia la idea del progreso tras la muerte con la idea de la conversión de los más desobedientes, y no con la idea de los “justos pecadores”. Creemos que SCHMIDT se equivoca cuando afirma:

Orígenes -como Clemente- encuentra insoportable como punto de partida de su concepto de Dios la idea de un Dios, que defendían ciertos cristianos⁸⁵⁵, un Dios que premiaba a cada uno según su

⁸⁵⁰ H.CROUZEL, *L' Hades et la Géhenne selon Origène*, Gregorianum 59 (1978) 302. La idea del mérito como factor de condena o salvación no está ausente en la obra de Orígenes, y de hecho aparece en el libro de *De Principiis* (I, pref 5). Cf. H.CROUZEL, *L' Hades et la Géhenne selon Origène*, Gregorianum 59 (1978) 315).

⁸⁵¹ H.CROUZEL, *L' Hades et la Géhenne selon Origène...*, p. 316 : «Ce feu est éternel pour les démons, mais l'est-il pour les hommes ? Certains textes semblent dire le contraire : les âmes y sont envoyées pour être soignées, mais tout Israël sera sauvé. Ce feu a été préparé pour le diable et pour ses anges, non pour les hommes que Dieu n'a pas créés pour leur perte, mais pour la vie et la joie. Mais les pécheurs se joignent au diable. De même que les sauvés deviennent semblables aux anges et anges eux-mêmes, les perdus s'assimilent aux anges du diable et deviennent ses anges ». En otro lugar : « En effet Origène dit fréquemment que nos actes laissent leur trace sur notre âme, tellement qu'au jour du Jugement ces marques seront dévoilées et tous pourront les lire » (H.CROUZEL, *L' Hades et la Géhenne selon Origène...*, p. 318). Sobre el tema, también puede consultarse H. VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle...*, p. 127ss. Esta podría ser la posición de BALTHASAR: sólo habrá infierno para el diablo. Decimos que “podría ser la posición de BALTHASAR” porque en su reflexión el diablo no cuenta y no parece servir para reflexionar sobre la escatología (cf. Parte V de nuestro trabajo).

⁸⁵² „Origenes wollte zugleich der Bibel und einer authentischen christlichen Tradition treu bleiben und den Glauben intellektuell verantwortlich gegenüber den Wissenschaften und der Philosophie seiner Zeit darlegen.“ (H. VORGRIMLER, *Die Geschichte der Hölle...*, p. 97-98).

⁸⁵³ Cf. R. TREVIANO, *À propos de l'eschatologie d'Origène*, StPatr 16 (1985) 268-269.

⁸⁵⁴ Cf. W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu...*, p. 190.

⁸⁵⁵ En *De Principiis*, Orígenes no está rebatiendo a cristianos con dificultades dogmáticas (moral y escatología), sino con herejes. Quizá aquí haya prejuicios protestantes en SCHMIDT.

mérito, y más todavía del Dios que en cólera devolvía mal por mal, en lugar de conocer un Dios que ciertamente ocasionaba sufrimientos y dolores, pero que sólo usaba ese medicamento para los pecadores *emendationis propectu*⁸⁵⁶.

Clemente se mantuvo en el marco de la tradición de la salvación de los justos del Hades⁸⁵⁷ y no separó completamente la doctrina de la Justicia de Dios del mérito de los hombres⁸⁵⁸, algo que se encuentra con claridad en la doctrina de la Iglesia, tal y como leemos en la Carta que ha motivado nuestro estudio:

⁸⁵⁶ C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 527. En contra de esta valoración, VORGRIMLER afirma sobre la fe de los primeros cristianos: “Die ersten Kirchenväter werden wegen ihrer Nähe zu den Aposteln am Ende des ersten und in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts „Apostolische Väter” genannt. Der von Ordnungssinn bestimmte Klemensbrief, um 96 n. Chr., spricht in seiner Eschatologie (23-28) von der zukünftigen Bestrafung der Ungläubigen wie der zu erwartenden Belohnung der Gerechten, die beide durch Gottes Treue; gegenüber seinen Ankündigungen garantiert seien, doch fingen die Einzelheiten über menschliches Begreifen hinaus. Deutlicher apokalyptisch geprägt und stärker von moralischen Motiven bestimmt ist der (unter Pseudonym verfaßte) Barnabasbrief, wahrscheinlich zwischen 130 und 140 in Alexandrien geschrieben. Er erwartet schon für die nächste Zeit den Angriff des „Schwarzen“, des „bösen Fürsten“ (4,10.13), wobei kein Zweifel an Gericht und Vergeltung sowohl für die Gerechten wie auch für die Sünder sein kann (21,1). Die sieben Briefe des Märtyrerbischofs Ignatius von Antiochien wurden um 110 zur Ermutigung an zurückgelassene Gemeinden gesandt. Nach der Meinung dieses einflußreichen Bischofs sind alle, die „die Gnade, die wir haben“, nicht im Glauben annehmen, zur Zerstörung im ewigen Feuer verdammt (IgnEph 11,1; 16,2; IgnSm 6,1)” (H. VORGRIMLER, *Die Geschichte der Hölle...*, p. 88). Esta visión de la escatología se percibe en los primeros Apologetas (IBID. p. 90).

⁸⁵⁷ Cf. G BENDINELLI, *Origene e il Descensus ad inferos*, Divus Thomas 28 (2001) 201s. KATTENBUSCH considera que Orígenes fue más universalista que sus predecesores, pues defiende que no sólo se salvaron los patriarcas y justos, sino también los creyentes (cf. F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol II. Verbreitung...*, p. 910). Creemos que es un error suponer que esto fue una novedad y que supuso una salvación más amplia. Esta misma idea se encuentra en Ireneo. El error consiste en diferenciar justos del AT y creyentes. Para los Padres que defendieron la salvación de los justos del AT en el Hades la fe de éstos fue la causa de su salvación. Clemente y Orígenes simplemente situaron esta fe en el contexto amplio de la filosofía griega, es decir de la fe en el Logos. Creemos que los Padres de la tradición asiática habrían aceptado esta idea de la salvación, claramente s. Justino, entendida como la fe en el Logos que también se manifiesta en la creación. CLEMEN comparte nuestra opinión (C. CLEMEN, *Niedergefahren zu den Toten. Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums*, Giessen, 1900, p.179-180; También cf. P.NAUTIN, *Origène. Homélie sur Samuel*, SC 328, p. 82-83; a pie de página cita como ejemplos de esta doctrina, De Principiis II,5 y el pasaje de Clemente de Alejandría, Strom VI,5). Es de resaltar la breve valoración de la teología del *Descensus* en Orígenes hecha por BIEDER basándose en lo dicho en el comentario hecho por el alejandrino a Mt 27,50 (GCS 41, p. 230): “Bei Origenes bedeutet der Descensus für die messianische Gemeinde der Unterwelt, die aus gesetzestreuem Juden und bekehrungswilligen Heiden besteht, die Befreiung. «Die Seelen der Heiligen werden nicht mehr in den Hades eingeschlossen». Wer in Gemeinschaft mit dem Logos stand, wird gerettet. Die Gläubigen sehen ihn und werden von ihm erschaut. Die Gottlosen bekommen, ihn überhaupt nicht zu Gesicht. Ihnen wird der Hades quasi zur Hölle” (W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu...*, p. 190).

⁸⁵⁸ Cf. M. SIMONETTI, *La Maga de Endor...*, p. 87. En cambio, creemos que Orígenes, ciertamente, tuvo problemas para encajar la doctrina del mérito en su obra debido a algunos de sus presupuestos filosóficos-teológicos, como por ejemplo la hipótesis o afirmación de la preexistencia de las almas y del pecado cometido en esa preexistencia. “Cuando Orígenes presenta a los hombres y demonios como criaturas racionales caídas en pecado, desarrolla su especulación sobre un dato de la doctrina tradicional. Su sistema cosmogónico, que tiene por eje la libertad, le lleva a hablar de la posibilidad de redención de los demonios. Su fidelidad a la tradición le hace constatar el hecho de su condenación definitiva. Busca encajar en su sistema el carácter redimible del pecado humano. No lo atribuye a la limitación propia del sujeto (la libertad humana). Al situar la culpa original en la preexistencia ha de explicarlo por una limitación en el objeto: esas criaturas que hoy son hombres no se apartaron del todo de la caridad. Por eso se les proporcionó la oportunidad de corrección de la vida humana. Su concepción de la tierra como un purgatorio es de nuevo un factor impregnado de platonismo. Sin duda le informa también el conocimiento

Y si llamáis Padre a quien, sin acepción de personas, juzga a cada cual según sus obras, conducíos con temor durante el tiempo de vuestro destierro, (1 Pe 1,17).

La doctrina de Orígenes sobre el *Descensus* llegó a ser problemática por una razón, porque fue el primer autor que desarrolló el tema de la *predicación en el Hades*⁸⁵⁹ fundamentándose en 1 Pe 3,19, desligado de la tradición que explícitamente presentaba sólo la salvación de los justos⁸⁶⁰. Según parece, Orígenes nunca mencionó el Pastor de Hermas como su predecesor, Clemente de Alejandría. Con esta actitud, Orígenes quiso desmarcarse del uso de pasajes que no pudo encontrar en la Sagrada Escritura (Ps Jer, apócrifo de la voz en el Hades)⁸⁶¹.

Este aislar 1 Pe 3,19 de los pasajes que trataban de la salvación de los justos tuvo consecuencias fatídicas. El pasaje petrino, sin el contexto en el que lo leyó Clemente (cf. Pastor de Hermas), asociado a una mala interpretación de las ideas de la *paideia* llegó a ser el fundamento de las ideas apocatastas en relación con el *Descensus* que denunciaron Filastre y Agustín. Se llegó a leer en 1 Pe 3,19 la posibilidad de la conversión “absoluta” en el más allá, o más todavía, la salvación de los condenados. Estas ideas, tal cual, no pueden encontrarse asociadas a 1 Pe 3,19 en Clemente⁸⁶².

de las correcciones paternas de Dios en la historia bíblica” (R. TREVIANO, *En lucha contra las potestades. Exégesis primitiva de Ef 6,11-17 hasta Orígenes*, Roma 1967, p. 311). En relación con nuestro tema véase la breve anotación de SIMONETTI: M. SIMONETTI, *La Maga de Endor...*, p.89. Los patriarcas y justos del AT quizá no “cayeron” a la tierra por causa de sus pecados, sino que fueron enviados para una misión, que se prolonga hasta en los infiernos.

⁸⁵⁹ Orígenes desarrolló el tema de la predicación en el Hades, y al igual que Hipólito, sostuvo que los profetas, en especial Juan el Bautista, también predicaron entre los muertos para preparar un pueblo para Dios (cf. M. SIMONETTI, *Precursor ad inferos. Una nota sull'interpretazione patristica di Mt 11,3*, Aug 20 (1980) 367ss).. Esta predicación tampoco ha de entenderse como una predicación de conversión. “Mais dans l'Hadès les justes n'étaient pas malheureux, puisque, au moins selon l'Homélie sur Samuel, le sein d'Abraham est le lieu où le pauvre Lazare repose. Et ils avaient une mission à remplir auprès de leurs frères qui y étaient détenus. Samuel s'acquittait auprès d'eux de ses fonctions de prophète : il leur annonçait la venue future du Christ, il les préparait à fléchir le genou devant lui, il était un précurseur du Christ. Il n'était pas descendu dans l'Hadès pour être jugé, mais pour comprendre les sciences des réalités infernales, comme «observateur et contemplateur des mystères infernaux». De même que Jean Baptiste, un peu plus âgé que Jésus, a été son précurseur sur terre, afin de lui préparer un peuple prêt, de même il meurt avant lui pour être aussi son précurseur auprès de ceux qui se trouvent dans l'Hadès” (H.CROUZEL, *L'Hadès et la Géhenne selon Origène...*, p. 296)).

⁸⁶⁰ Tanto Orígenes como Clemente de Alejandría conocen otros testigos del *Descensus* en la SE. Sin embargo, sólo 1 Pe podría dar claramente testimonio de una predicación de Cristo en el Hades.

⁸⁶¹ Aunque ciertamente usa otros pasajes apócrifos, eso sí, que consideró canónicos.

⁸⁶² Se discute si Orígenes aceptaba o no la idea de que la muerte fija el destino. Hay un texto en discusión, el de In Jer Hom XVIII,1 : “Mientras estamos en esta vida, nos modelamos (hablando así a lo alfarero por nuestra vasija de barro) o a la malicia o a la virtud. Nos modelamos de tal modo que puede ocurrir o que quebramos nuestra malicia (para que resulte mejor la nueva creatura) o que disolvamos nuestro progreso buscando dar la figura de la malicia a la vasija de barro. Cuando nos encontramos en medio de este mundo, cerca del término de la vida, somos quemados o por el fuego divino (ya que “Dios es un fuego que consume” [Heb. 12, 29; Deut 4, 24]) o por el fuego, de los dardos inflamados del maligno, donde quiera vayamos quedaremos cocidos bajo uno u otro fuego. Si al término de la vida quebramos, ya sea para la salvación como vasijas preciosas, ya para perdición por habernos hecho vasijas mezquinas, no

El problema, como venimos manteniendo, es que el texto de 1 Pe 3,19, según nuestro parecer, no pertenece a la tradición de la *Evangelización de Cristo en el hades*. El pasaje en sí no trata del *Descensus*. Entró en esta tradición porque se quiso dar un apoyo canónico a la misma. El primero que introdujo el pasaje en esta tradición, Clemente, no llegó a rechazar los textos “no canónicos”, Pastor de Hermas y el apócrifo de la Voz en el Hades, como fundamento de la misma. A los primeros Padres les bastó la tradición oral (cf. Presbíteros) y los apócrifos que conocemos, para creer firmemente en la doctrina de la *Evangelización en el Hades*. Para Orígenes, esto ya no bastaba⁸⁶³, y se quedó únicamente con 1 Pe 3,19 y éste fue el gran error del alejandrino, no otro. Así hizo incomprendible para la posteridad la primera tradición de la salvación de los “justos pecadores” (cf. Parte III de nuestro trabajo).

seremos reconstruidos ni podrá ser mejorada nuestra confección. Por lo tanto, mientras estamos en esta vida, estamos como en mano de alfarero, y aunque caiga el recipiente de sus manos puede ser reparado y reconstruido “. TREVIJANO le da a este texto valor absoluto y considera que Orígenes defendió que la muerte fijaba el destino del hombre (cf. R. TREVIJANO, *En lucha contra las potestades. Exégesis primitiva de Ef 6,11-17 hasta Orígenes*, Roma 1967. p. 320-321), también LIES (L. LIES, *Origenes’ “Peri Archon”. Eine undogmatische Dogmatik*, Darmstadt 1992, p.153). FERNÁNDEZ por el contrario considera que este texto no habla de una imposibilidad de salvación en el más allá (S. FERNÁNDEZ, *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, Roma 1999, p. 172). Se apoya en la idea de que Orígenes, a pesar de que habla de enfermedades incurables, no lo hace en sentido absoluto. (“El Alejandrino habla de una malicia incurable los que no quieren ser curados se vuelven irremediables; y las herejías, cuando crecen, se tornan insanabilis, etc.. Otros textos origenianos permiten comprender esta aparente contradicción (se refiere a la contradicción que supone considera que todo castigo es siempre pedagógico y nunca definitivo). Aun cuando se habla de abandonar al enfermo, se trata de un abandono medicinal, que procura la curación. Jesús manda abandonar a los fariseos como a incurables, para que reconozcan su ceguera y busquen un guía; los discípulos dejan al que tiene una herida insanable para que lo cure personalmente el gran Médico. Algunos textos muestran que Orígenes no usa el término insanable en sentido absoluto. El pasaje más elocuente a este respecto pertenece a un fragmento sobre Job: Si pecaste ¿qué harás? (...) Y si son muchas e incurables tus transgresiones, para esto vino Jesucristo desde los cielos, para lo incurable; para lo que no podemos curar: para sanar lo insanable “ (S. FERNÁNDEZ, *Cristo médico, según Orígenes...*, p.171-172). “Daraus folgt im Klartext, daß die Geistwesen, solange sie nicht in das Feuer eingegangen sind, noch zur Wandlung fähig sind, falls sie aber schon in diesem Feuer leben und ihr Wille als freie Entscheidung ihnen gewissermaßen eingebrannt ist, eine Umkehr nicht mehr möglich ist. Man kann also sagen, daß die Texte des Origenes eine Erlösung Satans nicht behaupten. Vielmehr hält der Alexandriner sich gegenüber den rein theoretischen Überlegungen, die eine solche Möglichkeit vom Gedanken der bleibenden Freiheit der Vernunftwesen zulassen, dennoch an die Schrift und scheint eine Rettung Satans abzulehnen. “(L. LIES, *Origenes’ “Peri Archon”...*, p. 153; también en p. 164). Resume su posición sobre la apocatástasis en Orígenes con las siguientes palabras: “Unser Kapitel zeigte, daß die Lehre von der Apokatastasis, wenngleich biblisch in etwa vorgegeben, doch nicht eine Option des origenischen Denkens sein kann. Die Apokatastasislehre ist eher eine Konsequenz des Verhältnisses zwischen dem guten und gerechten Gott und den freien Geistwesen. Dennoch bleibt Origenes bei allen Eigendynamik seines Systems auf dem Boden des kirchlichen Kerygmas” (IBID., p. 168).

Para contrastar la dificultad y tomar posición puede consultarse B. DALEY, *Eschatologie in der Schrift und Patristik*, Freiburg- Basel- Wien, 1986, p. 311, donde aparecen los textos en los que Orígenes parece hablar de una pena eterna, así como aquellos en los que las penas sólo parecen tener un carácter purificador-correctivo y, por tanto, transitorio.

⁸⁶³ Orígenes fue el primer autor que intentó fijar el texto canónico de la Biblia. Recuérdese su trabajo conocido como Hexaplas. El alejandrino cribó los “testigos de la tradición”.

Veamos a continuación, quiénes siguieron el camino de los alejandrinos y qué relevancia tuvo 1 Pe 3,19 en la doctrina del *Descensus* en los primeros siglos.

Capítulo VIII: Hipólito y Cipriano. 1 Pe 3,19 y el *Descensus* fuera de círculos Alejandrinos en el s. III

1. Introducción

En los estudios sobre el *Descensus* y 1 Pe 3,19 podemos encontrar dos autores del siglo III que son puestos en relación con la epístola petrina y el *Descensus*: Hipólito y Cipriano. Nosotros no conocemos ningún otro autor de este siglo que se le relacione con el tema que ahora nos ocupa, por ello el estudio de estos dos autores es decisivo para la comprensión de la evolución de nuestro dogma. Ya adelantamos que ellos no son testigos de la lectura de 1 Pe 3,19 hecha por los dos alejandrinos estudiados. Habrá que esperar al siglo IV (cf. nuestro próximo capítulo) para encontrar testimonios de esta exégesis. No adelantamos más resultados y pasamos a estudiar estos dos autores del siglo III.

2. Hipólito (+ 235/6)

2.1. Primera aproximación

Son muchos los que apuntan a Hipólito como el primer autor fuera de Alejandría que usó 1 Pe 3,19 como testigo del *Descensus*. Como veremos en nuestro trabajo, este dato es cuestionable.

El estudio del descenso a los infiernos en la obra de Hipólito en el contexto de nuestro trabajo no es sencillo⁸⁶⁴. En las obras, que con seguridad pertenecen a Hipólito, pueden encontrarse referencias al *Descensus* muy valiosas⁸⁶⁵. Pero en estas obras no se

⁸⁶⁴ ZANI hizo un estudio profundo de la cristología de nuestro dogma en Hipólito (cf. A. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, Brescia 1983, p. 613-652).

⁸⁶⁵ Se ha postulado la existencia de dos Hipólitos. Así se han dividido las obras que la tradición había asociado a Hipólito en dos grupos. Unas pertenecerían a un Hipólito, obispo de Roma, y otras a un Hipólito, obispo de Asia menor. “V. LOI et M. SIMONETTI, colloquio anno 1976 Romae habito, hypothesim illae a P. NAUTIN defensae non. Absimilem proponunt. V. LOI (L’identità letteraria di Hipólito di Roma, in *Ricerche* ..., p. 67-88) Iosipum quidem a P. NAUTIN inductum refutat sed duos Hippolytos suadet: alterum, presbyterum Romanum et martyrem, qui scripsit Refutationem, Chronicon, De universo, De Pascha, Canonem paschalem, Sintagma, De resurrectione, Contra Gaium, homiliam in Psalmos, fragmenta in Genesim, fragmenta in Proverbia, Traditionem apostolicam, alterum, episcopum aliquem Orientalem, qui scripsit Contra Noetum, De Anticristo, Comentariorum in Daniele, Comentariorum in Canticum canticorum, De David et Goliath, De benedictionibus Isaac, Iacob et Moysis. J. FRICKEL autem (Contraddizione nelle opere e nella persona di Hipólito di Roma, in *Ricerche* ..., p. 137-149) negat Hippolytum auctorem esse libri Contra Noetum, sed alia opera Hipólito Romano uidicat. ” (*Clavis*

cita el pasaje de 1 Pe 3,19. Este pasaje sólo aparece en un fragmento en siríaco de una homilía pascual atribuida a Hipólito cuya autenticidad es dudosa. Por si fuese poco la incertidumbre sobre su autoría, existe una versión griega (de este mismo pasaje) que es mucho más escueta y no contiene la cita petrina. Estos fragmentos fueron estudiados con detalle por GRILLMEIER⁸⁶⁶.

Nos permitimos hacer un nuevo análisis de estos textos, porque GRILLMEIER centró su interés en la relación de éstos y la cristología del s. V. Nuestro trabajo tendrá, sin embargo, otro centro de atención. Nosotros estudiaremos la cita de 1 Pe 3,19 que aparece en el fragmento sirio y su relación con la teología del *Descensus* en Hipólito y con la tradición de la *Evangelización en el Hades*. Con esto, volvemos a poner de manifiesto, como en los capítulos precedentes, que nuestra intención no es abordar el tema del *Descensus* en general en la obra de Hipólito, sino su relación con 1 Pe 3,19.

2. 2. Fragmentos del escrito sobre la Pascua

a. Presentación de los Fragmentos

Creemos que no está demás conocer la procedencia y la historia del origen de los fragmentos objeto de nuestro estudio, pues puede servir para que los estudiosos calibren el valor del testimonio de 1 Pe 3,19 que aparece en uno de ellos.

El *fragmento sirio* de la presunta obra de Hipólito sobre la pascua se encuentra en una colección de citas de Padres que se escribió originalmente en griego bajo Timoteo II y de la que sólo nos ha llegado una recensión en siríaco⁸⁶⁷. Esta colección - compendio de citas de los Padres contra los calcedonenses- fue recopilada por Ailurus de Alejandría (457-477)⁸⁶⁸.

El *fragmento griego* nos ha llegado en una Catena de comentarios de Padres a los distintos versículos del evangelio de Lucas reunida por Nicetas Diácono⁸⁶⁹.

Ambos fragmentos parecen remitir a una misma obra pero, como hemos dicho, el texto griego es mucho más corto y sólo se corresponde con los versículos centrales

Patrum Graecorum I, CS 1, p. 257). Nosotros recurriremos a todas las obras para iluminar el tema del *Descensus*. Si son de uno o de otro, dejamos la discusión a los patrólogos. Nosotros suponemos que todos los testigos, al menos, muestran una teología del *Descensus* correspondiente al s.III. Esto bastará para mostrar con más claridad el error de suponer que 1 Pe 3,19 fue un texto básico de la teología del *Descensus* en esta época.

⁸⁶⁶ A GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich*, ZKTh 71 (1949) 184-203.

⁸⁶⁷ I. RUCKER, *Florilegium Edessenum Anonymum* (SAM.PH 1933,5), München 1933, p. 64-67.

⁸⁶⁸ Cf. A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich*, ZKTh 71 (1949) 188

⁸⁶⁹ Cf. A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich*, ZKTh 71 (1949) 188.

del texto siríaco. A continuación presentamos un cuadro sinóptico de ambos fragmentos:

Texto siríaco	Texto griego
<p>1. ¡Oh, maravilla divina en todo y en todas partes! ¡Oh, crucifixión, que se ha extendido por todas partes!</p> <p>2. ¡Oh, Unigénito entre los unigénitos, y todo por todos!</p> <p>3. Pero porque la multitud de las almas santas fueron robadas en la profundidad; también mucho antes de la venida de Dios, el espíritu santo así dijo, con antelación, lo siguiente acerca de que ellas entrarían en contacto con el alma divina:</p> <p>4. “Su figura no vimos pero oímos su voz”,</p> <p>5. Pues era propio de él, que, cuando fue, también predicó en el Sheol a aquellos que en la temporalidad no se habían dejado convencer. (cf. 1Pe 3,19-20a).</p> <p>6. Por ello, temblaron y se resquebrajaron las puertas del Sheol</p> <p>7. Y fueron derribadas las antiguas puertas y los cerrojos de hierro</p> <p>8. Mira ahí, el unigénito entró como alma entre las almas, Porque él era el Logos de Dios unido a un alma</p> <p>9. El cuerpo yacía en el sepulcro sin ser abandonado por la divinidad</p> <p>10. Él protegió con la carne al mundo, robó con el alma al Sheol.</p> <p>11. Así como estaba con el Padre estando al mismo tiempo en el Sheol (un espacio limitado), así estaba a la vez en el cuerpo y en el mundo subterráneo; era inaprehensible como el Padre, y abarca todo.</p> <p>12. El se dejó recluir en un cuerpo con alma, para que fuese en su propia alma al Sheol,</p> <p>13. Para que no se retirasen los fundamentos de la tierra por espanto cuando él llegase con su divinidad; no, sino como alma a las almas, sin olvidar que era Dios.</p> <p>14. Él disolvió en el mundo las cadenas de la muerte, en esto que usó su poder real; como por ejemplo, cuando le dijo a Lázaro: “Lázaro, ven fuera” O (a la muchacha): “Muchacha, levántate”; para que el poder del mandato se hiciese manifiesto.⁸⁷⁰</p>	<p>6. Por eso las puertas de hades temblaron al verlo,</p> <p>7. las puertas de bronce se derrumbaron, los cerrojos de hierro fueron rotos</p> <p>8. y aquí que el unigénito fue como alma a las almas, Dios Logos “en-almado”⁸⁷¹</p> <p>9. el cuerpo yacía en el sepulcro, no abandonado⁸⁷² de la divinidad</p> <p style="text-align: center;">-----</p> <p>11. Así como estando en el Hades, en la esencia, estaba junto al Padre, de esta forma también estaba en el cuerpo y en el Hades, inaprehensible es el Hijo como el Padre, lo abarca todo.</p> <p>12. pero queriendo estar encerrado en un cuerpo con alma⁸⁷³, con su propia alma fue al Hades, y no con la sola divinidad⁸⁷⁴.</p>

⁸⁷⁰ Seguimos la traducción realizada por GRILLMEIER (A. GRILLMEIER, *Mit Ihm...*, p. 160ss), que se basa en la traducción de GCS: “*Syr. Text des Fragments bei Pitra*, Anal. sacra IV (Paris 1883) 55 f; dt. Über, in GCS Hippolyt I/2, 268f. ed. H. ACHELIS. – Vgl. H. ÄCHELIS, *Hippolytstudien* = TU 16/4 (Leipzig 1897) 207” (IBID., p. 159, nota 170).

⁸⁷¹ Καὶ ἰδοὺ Μονογενῆς εἰσηλθεν ὡς ψυχὴ μετὰ ψυχῶν, Θεὸς Λόγος ἔμφυχος.

⁸⁷² Κενωθὲν

⁸⁷³ ἐν σώματι ἐμψύχῳ.

⁸⁷⁴ Ed. H. ACHELI, GCS I/2, 268 f.

Estos pasajes tienen paralelismos notables entre sí, pero es de resaltar que el texto griego no ofrece las citas de la “Escritura” con las que el fragmento siríaco fundamenta la teología del *Descensus*: el apócrifo de la Voz en el Hades y 1 Pe 3,19.

b. Datos a favor de la autenticidad de los fragmentos

A favor de la autenticidad de estos pasajes podría alegarse que tienen parecidos, y no sólo parecidos, sino incluso coincidencias textuales con la homilía pascual conocida de Hipólito: *In sanctum Pascha*⁸⁷⁵ (ISP 56). Se constata, también, que hay muchos más paralelismos entre ISP 56 y el texto siríaco, que entre ISP 56 y el texto griego. Con el texto griego sólo coincide en contenido con el verso 6⁸⁷⁶.

Homilía ISP	Griego
Por ello, derribo las puertas del Hades	Por eso las puertas del Hades al verlo temblaron ⁸⁷⁷

ISP 56 coincide con el texto siríaco en los versículos iniciales y el versículo final.

Homilía ISP	Siríaco
1. ¡Oh, divina extensión en todas las cosas y en todos los lugares! Oh, crucifixión extendida por toda la realidad!	1. ¡Oh, maravilla divina en todo y en todas partes! ¡Oh, crucifixión, que se ha extendido por todas partes!
2. ¡Oh, verdaderamente uno, todo en todas las cosas!	2. ¡Oh, Unigénito entre los unigénitos, y todo por todos!
(.....)	(.....)
4. “no vimos su figura, pero escuchamos su voz” (no se cita 1 Pe 3,19)	4. “Su figura no vimos pero oímos su voz”,
6. por ello, derribó las puertas del Hades	6. por ello temblaron y se resquebrajaron las puertas del Sheol
(.....)	(.....)
14. él ya había desatado durante la vida los	14. Él disolvió en los subterráneos las cadenas de

⁸⁷⁵ Se pueden consultar dos trabajos clásicos: G. VISONÀ, *Pseudo-Ippolito. In sanctum Pascha*, Milano 1988, nuestro pasaje se encuentra en la página 310, acompañado con una traducción italiana (cf. p. 311); y R. CANTALAMESSA, *L’omelia “In sanctum Pascha” dello Pseudo-Ippolito di Roma*, Milano 1967.

⁸⁷⁶ Tomado de A GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich*, ZKTh 71 (1949) 190.

⁸⁷⁷ No hay paralelismo léxico con la homilía.

Δι’ ὃν ἐρράγησαν ἄδου πύλαι	Διὰ τοῦτο πυλωροί ἄδου ἰδόντες σε ἔπηξαν
-----------------------------	--

⁸⁷⁸ Ya vimos la relación entre el *Descensus* y la resurrección de Lázaro cuando estudiamos a Orígenes. (cf. R. CANTALAMESSA, *L’omelia “In s. Pascha” dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell’Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Milano 1967, p.248-249).

⁸⁷⁹ Εγείρου: ¿resucita?

vínculos de la muerte, sirviéndose de su potestad real como cuando dijo: ¡Lázaro, ven fuera! ⁸⁷⁸ O ¡Muchacha, levanta ⁸⁷⁹ ! Así se manifestó su autoridad en el mandar.	la muerte, en esto que usó su poder real; como por ejemplo, cuando le dijo a Lázaro: “Lázaro, ven fuera” O (a la muchacha): “Muchacha, levántate”; para que el poder del mandato se hiciese manifiesto.
---	---

La Homilía de Hipólito ISP 56 ofrece como testigo de la Escritura el apócrifo de la Voz en el Hades⁸⁸⁰, igual que el fragmento siríaco, pero no aporta el testimonio de 1 Pe 3,19. ¿Será éste un añadido posterior?

c. Datos en contra de la autenticidad de los fragmentos

GRILLMEIER duda de la autenticidad del texto siríaco (y griego), a causa de la teología sobre el *Descensus* que testimonian. Este autor cree que la teología que encierra el fragmento siríaco no corresponde con la cristología del siglo III (Hipólito), sino con la del V. Deduce esto de la comparación del texto siríaco con un texto de la obra de Cirilo de Alejandría, *Fragm. in Epistolam 1 Petr 3,19-20*⁸⁸¹, escrito años después de la polémica apolinarista, cuando ésta ya había sido resuelta y la cristología purificada del error de Apolinario que negaba el alma humana en Cristo. Esta purificación de la cristología llevó a depurar también el dogma del *Descensus*, en el cual apareció con fuerza el alma de Cristo como sujeto de la ida al Hades, algo que se deja notar en la teología del siglo V y en la obra de Cirilo de Alejandría.

Ofrecemos un cuadro sinóptico, donde comparamos el texto de *Fragm in Epistolam 1 Petr* de Cirilo con los dos fragmentos atribuidos a Hipólito.

Cirilo (frag 1 Pe)	Siríaco	Griego
	5 (...) cuando él fue, también predicó en el Sheol a aquellos que en la temporalidad no se habían dejado convencer	
6. al que al verle, las puertas del hades temblaron,	6. Por ello, temblaron y se resquebrajaron las puertas del Sheol	6. Por eso las puertas del Hades temblaron al verlo ⁸⁸⁴ ,
7. las puertas de bronce se derrumbaron, los cerrojos de hierro fueron rotos	7. Y fueron derribadas las antiguas puertas y los cerrojos de hierro	7. las puertas de bronce se derrumbaron, los cerrojos de hierro fueron rotos
8. y el unigénito habló según la gloria a las almas compadecientes	8. Mira ahí, el unigénito entró como alma entre las almas,	8. y aquí que el unigénito fue como alma a las almas (ψυχῇ μετὰ ψυχῶν), Dios Logos “en-

⁸⁸⁰ Un estudio sobre la teología del *Descensus* en ISP: cf. R. CANTALAMESSA, *L'Omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Milano 1967, 242-259.

⁸⁸¹ PG 74,1013-1016.

12. en alma fue a predicar (τῇ ψυχῇ πορευθεὶς ἐκηρυξε) a los que (estaban) en el Hades ⁸⁸² , (8b.) como alma entre las almas (ψυχὴ μετὰ ψυχῶν) fue visto ⁸⁸³ .	12. El se dejó recluir en un cuerpo con alma, para que fuese en su propia alma al Sheol,	almado” (ἐμψυχος).
--	--	--------------------

Como acabamos de decir, el apolinarismo ayudó a clarificar algunos puntos esenciales del dogma objeto de nuestro estudio al poner en jaque la teología de su tiempo que había llegado a formulaciones casi heterodoxas en la expresión de la función empeñada por el Logos en el hombre Jesús (hombre y Dios)⁸⁸⁵. En esos tiempos, se resaltó tanto la naturaleza del Logos que los autores contemporáneos⁸⁸⁶ han llegado a definir la teología del *Descensus* de algunos Padres de esta época como un *Logosabstieg*⁸⁸⁷. En esta teología, podían encontrarse frases que parecían afirmar que fue sólo el Logos el que descendió al Hades⁸⁸⁸.

Al confrontarse la teología del *Descensus* con las afirmaciones de Apolinario se puso de relieve los límites de una cristología que afirmaba al Logos de tal forma que

⁸⁸² Paralelo a la cita de 1 Pe 3,19 en el texto siríaco.

⁸⁸³ PG 74, 1013CD.

⁸⁸⁴ Estos dos versos coinciden casi literalmente con el pasaje de Cirilo:

Cirilo	Griego
6 Ὁν οἱ πυλωροὶ τοῦ ἄδου ἰδόντες ἔπηξαν 7 καὶ πύλαι χαλκαὶ συννετρίβησαν, καὶ μοιχοὶ σιδηροὶ συνεκλάσθησαν	6 διὰ τοῦτο πυλωροὶ ἄδου ἰδόντες σε ἔπηξαν 7 καὶ συννετρίβησαν πύλαι χαλκαὶ, καὶ μοιχοὶ σιδηροὶ συνεκλάσθησαν

⁸⁸⁵ “Bekannt wurde er durch seine christologische Spekulation, die die griechische dogmengeschichtliche Entwicklung aufs stärkste beeinflusst hat. Ihm ging es darum, das Verhältnis zwischen Gottheit und Menschheit in Christus zu klären, nachdem im trinitarischen Lehrstreit endgültig die Gottheit des Logos festgestellt worden war. Auf Grund der platonischen trichotomischen Auffassung des Menschen lehrte A. (Apolinar), der Logos habe bei seiner Menschwerdung nur die Seele und den Leib, nicht aber den Geist des Menschen angenommen; an die Stelle des Geistes sei der Logos getreten. Mit seinem Versuch, das Problem, wie die reale Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus möglich sei, zu lösen, erkannte A. zwar die Vollkommenheit der göttlichen Natur in Christus an, leugnete aber die Vollkommenheit der menschlichen Natur Christi. Athanasius sprach sich schon 362 auf der Synode zu Alexandrien gegen A. aus. Auch die »drei großen Kappadozier«, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und Basilius der Große, traten gegen ihn auf. Die Synode zu Rom 375 und 382, die zu Antiochien 378 und die zweite ökumenische Synode zu Konstantinopel 381 haben die Lehre des A., den Apollinarismus, offiziell verurteilt. A. ist der Vorläufer des großen im 5. Jahrhundert beginnenden christologischen Streites.” Art. Apollinaris v. Laodicea, en *Biographisch-Bibliographische Kirchenlexikon*. (www.bautz.de/bbkl)

⁸⁸⁶ Cf. B. STUDER, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, Salamanca 1993, p. 172. Más sobre el tema en A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca 1997, Cap. Crepúsculo Teológico (p. 333ss).

⁸⁸⁷ Cf. A GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich*, ZKTh 71 (1949) 29ss. En la página 41 cita los padres que defendieron esta posición: Eusebio de Cesarea, Hilaario de Poitiers,...

⁸⁸⁸ Por ejemplo algunas afirmaciones de Atanasio (cf. A GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich*, ZKTh 71 (1949) 40).

menoscababa la plena naturaleza humana de Jesús⁸⁸⁹. Si se afirmaba, como decía Apolinario, que el Logos ocupó el lugar del alma humana en Jesús, habría que concluir, para poder mantener el dogma del descenso a los infiernos, que el Logos fue el que, en lugar del alma, descendió al Hades. Esto es completamente imposible y muestra que las fórmulas empleadas por algunos Padres necesitaban ser matizadas. El Logos divino, en cuanto a tal, es omnipresente⁸⁹⁰. No puede hablarse de un movimiento, de una ida a los muertos, de un descenso al Hades, al lugar de las almas, de la pura Persona divina sin alma⁸⁹¹.

El pasaje atribuido a Cirilo que acabamos de presentar y que tantos parecidos tiene con los fragmentos hipolitanos que ahora estudiamos respondió con claridad a esta dificultad. En él se retoma la teología que ya se encontraba apuntada en Orígenes y se explica que el alma humana asumida por el Hijo fue la que descendió al Hades, sin ser nunca abandonada por el Logos. En tiempos de Cirilo se llegó a hablar del Logos “ἐμψυχος” (en-almado) en paralelo al Logos “en-carnado”⁸⁹². De estos desarrollos teológicos tardíos dan testimonio los fragmentos siríaco y griego que analizamos, y esta es la razón por la que GRILLMEIER duda de la autenticidad de los mismos.

Esta cristología depurada contrasta con la escueta y no tan clara fórmula que encontramos en ISP:

⁸⁸⁹ GRILLMEIER aborda este tema en el apartado titulado: “La crisis de la idea del descenso del Logos” (Cf. A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich*, ZKTh 71 (1949) 47ss). En este estudio dedica un apartado a la teología de Apolinar y hace una breve presentación de la misma: “Apollinarios (Apolinarios) von Laodikeia, der nach Epiphianos sich großer Beliebtheit und Achtung bei Athanasios und anderen Bischöfen des Orients erfreut hatte und ohne Zweifel ein bedeutender Theologe war, eröffnete die große Periode der christologischen Kämpfe, welche sich durch Jahrhunderte hinziehen sollten. Von 352 bis 392 gehörte sein Leben dem Kampfe gegen jene Auffassung der Einheit in Christus, welche vor allem die Zweiheit betonte. Dabei verfiel er aber in das andere Extrem, der Einheit in Christus die rechte Unterscheidung der Naturen zu opfern. Sein Prinzip, von dem er ausging, war ein philosophisches und lautete: Es ist unmöglich, dass zwei Vollständige „Eines“ werden. Es ist ein Problem, das in der griechischen Geistesgeschichte immer wieder auftauchte und das nun seine Anwendung auf die Erklärung der Einheit in Christus fand: Wie können zwei (vollständige) Substanzen eins werden? Sie können nur eins und eine Substanz werden, wenn eine davon Platz für die andere lässt. Um aber in Christus den Platz für den Logos zu schatten und den Gottmenschen in eins fügen zu können, schlug Apollinarios die „Seele“ Christi heraus“.

⁸⁹⁰ „Man kann von keinem Abstieg Christi mehr reden, wenn die Seele Christi geleugnet wird. Denn der Logos allein ist als allgegenwärtiger Gott keines Ab und Aufstiegs in die und aus der Untenwelt fähig. Allein die Seele Christi konnte solches vollführen.“ (A. GRILLMEIER, *Mit Ihm...*, p. 131).

⁸⁹¹ Para superar esta dificultad algunos consideraron que fue el Logos unido al cuerpo el que descendió al Hades (para éstos, el Logos se transformaba en cuerpo). Veremos que esto fue negado por los autores del siglo IV que argumentaron con el pasaje de la unción de José de Arimatea. El cuerpo no desciende desde la cruz al Hades, sino que es ungido por José y puesto en el sepulcro, en el que permanece hasta el día de la resurrección (cf. cf. A. GRILLMEIER, *Jesu der Christus im Glauben der Kirche. Von der apostolischen Zeit...*, p. 471). De esto da cuenta Atanasio en su carta a Epicteto (cf. R. GOUNELLE, *La descente du Christ aus enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Paris 2000, p.122s).

⁸⁹² Cf. A. GRILLMEIER, *Mit ihm...*, p. 158ss.

“los cielos acogieron tu Espíritu, el paraíso tu alma- hoy, dice, estaré contigo en el paraíso- y en la tierra tu cuerpo” (ISP 56)⁸⁹³.

Si bien, ISP conoce la muerte como separación del alma respecto del cuerpo⁸⁹⁴, también es verdad que no se menciona la ida en alma al Hades. Una teología tan elaborada -sobre el alma y la divinidad- como la que aparece en los fragmentos estudiados parece no ser propia del s.III, ni por tanto, de Hipólito.

d. Teoría sobre el origen del Fragmento siriano

Teniendo en cuenta que las colecciones en las que encontramos estos pasajes fueron reunidas en tiempos de Cirilo (+444), creemos que es probable que las expresiones originales de Hipólito que dieron lugar a los fragmentos estudiados fuesen retocadas para evitar falsas interpretaciones. Es posible que se introdujesen en el texto original desarrollos propios de la época, esto es, la explicitación de la ida de Cristo en alma (unida a la divinidad) al Hades⁸⁹⁵.

⁸⁹³ ORBE cita un pasaje paralelo de Orígenes en el que sí aparece explícita la idea del descenso en alma al Hades -en un enunciado muy parecido al que encontramos en ISP-. “Orígenes, *Dialektos* 7,14ss (SCh 67, p. 70) distribuye: el pneuma en las manos del Padre, el cuerpo en el sepulcro, y la psique en el Hades. Cf. J. Crehan, *The Dialektos of Origen and John 20:17*, en *Theological Studies* 11, 1950, 368-372.” (A. ORBE, *Introducción a la teología...*, p 847, nota 81). Aunque sostuvo esta tesis, Orígenes no resaltó de forma especial en su teología la presencia del Logos en alma en el Hades.

⁸⁹⁴ CANTALAMESSA lee en este pasaje de ISP la ida en alma al Hades. Considera que esto ya estaba en la teología de la época y remite a Orígenes. Pero igualmente considera que los enunciados que encontramos en el fragmento sirio no corresponden al pensamiento del autor de ISP (R. CANTALAMESSA, *L'Omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Milano 1967, p.243-244). ORBE responde a CANTALAMESSA negando que en estos autores se resaltase o pudiese leer la ida en alma al Hades: “R. Cantalamessa, *L'Omelia* 242 trata de identificar el Paraíso con el Hades. Ninguno de los testimonios que aduce lo prueba. El Paraíso solía comúnmente situarse en el IV. Cielo planetario, más arriba del Tercer cielo de s. Pablo (cf. 2 Cor 12,4), o en alguna región — Oriente — de la tierra; mas no en el Hades subterráneo. Véase J. de Vuippens, *Le paradis terrestre au troisième ciel*, Paris-Fribourg (Suisse), 1925; H. Finé, *Die Terminologie der jenseitsvorstellungen bei Tertullian*, Bonn, 1958, 213-231. El seno de Abrahán (cf. Iren II, 34,1) ciertamente no debe confundirse con el Paraíso. Puede verse mi comentario en san Ireneo II, Madrid, 1972, 362ss et passim.” (A. ORBE, *Introducción a la teología...*, p. 847, nota 82). Además, ORBE hace la siguiente observación sobre el estado de Cristo tras la muerte y el *Descensus* en la obra de Hipólito: “El Indivisible Hijo de Dios — no el Alma, que subió al Paraíso — se presentó, con su natura y virtud divinas, en el Hades subterráneo. Invisible como era para los sentidos y aun para las almas, evangelizó a los difuntos. Todos oyeron Su voz, mas ninguno vio su rostro. Oyeron el Evangelio predicado por el Invisible; mas no contemplaron su rostro. La tradición representada por el aforismo apócrifo se suma al Evangelio de Pedro, al logion del ps. Jeremía tantas veces citado por Ireneo, y a cuantos asignan al Hijo de Dios, en naturaleza y persona divinas, el “*Descensus ad inferos*”. Todos ellos atribuyen al Señor — no al Alma de Jesús — la evangelización y salud de los difuntos. El ps. Hipolitiano ISP prohíbe de modo implícito, pero claro, la intervención de la Psique de Jesús. Mientras el Alma del Salvador sube al Paraíso, según promesa al buen ladrón, el propio Salvador — en su natura y persona divinas, sin los componentes humanos de Jesús — desciende al Hades.” (A. ORBE, *Introducción a la teología...*, p. 847-848; también *IBID.* p. 316). El alma de Cristo no parece jugar un papel determinante en esta presentación.

⁸⁹⁵ “Nur einzelne Sätze können daraus wirklich Hippolyt zugewiesen werden. Das Ganze geht weit über seine Theologie und über den zu seiner Zeit erreichten Stand der Frage hinaus und bedeutet im Hauptpunkt sogar die Widerlegung auch seiner Ansicht über den Tod und den Abstieg Jesu, die uns

Creemos, además, que los puntos de contacto de estos fragmentos con la teología de Cirilo de Alejandría podrían ser un indicio de que la cita de 1 Pe 3,19 sea un añadido. Como veremos en los capítulos siguientes (IX-X), hasta Cirilo de Alejandría no podemos encontrar ningún autor (exceptuando a Orígenes) que apoye firmemente su doctrina sobre el *Descensus* en 1 Pe 3,19. Cirilo –como veremos- toma 3,19 como uno de sus textos base, llegándolo a citar en más de 10 ocasiones.

Si unimos estos datos a que no volvemos a encontrar una cita de 1 Pe 3,19 en la obra de Hipólito⁸⁹⁶, creemos (junto con GRILLMEIER y NAUTIN⁸⁹⁷) que hay que sospechar de la autenticidad de los fragmentos que ahora nos ocupan y, por tanto, de la cita de 3,19 en la obra de Hipólito⁸⁹⁸.

Pese a nuestra opinión negativa sobre la autenticidad del fragmento sirio, creemos que merece la pena el análisis del pasaje sirio, pues no deja de ser un testimonio de la asociación de 1 Pe 3,19 con la doctrina del *Descensus*.

2.3. Teología sobre el *Descensus* en el fragmento siríaco (1 Pe 3,19)

a. Los términos⁸⁹⁹

Como ya dijimos, en los versos siríacos no se cita literalmente 1 Pe 3,19. Sin embargo se reconoce con facilidad nuestro pasaje. Se habla de una ida, de una predicación y de los que no escucharon u obedecieron⁹⁰⁰.

“3. Pero porque la multitud de las **almas santas** fueron robadas en la profundidad. Y mucho antes de la venida de Dios, así habló el espíritu santo, dijo con antelación lo siguiente acerca de que ellas entrarían en contacto con el **alma divina**: 4. “Su figura no vimos pero oímos su voz”, 5. Pues como corresponde, también, cuando **fue, predicó** en el **Sheol** a aquellos que en la temporalidad no se habían dejado convencer.”⁹⁰¹ (v.3-5)

bereits aus der Homilie über das Pascha bekannt ist” (A GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich*, ZKTh 71 (1949) 187).

⁸⁹⁶ Fundamentaremos más adelante esta afirmación.

⁸⁹⁷ NAUTIN considera que el fragmento griego, que no contiene la referencia a 1 Pe 3,19, es más antiguo que el siríaco, por lo tanto, este último parece ser una interpolación tardía (cf. P. NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes*, Paris 1953, p. 75-76).

⁸⁹⁸ ORBE niega estos argumentos y defiende la autenticidad de los fragmentos (cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, vol. III, p. 317).

⁸⁹⁹ Un estudio detallado de los mismos en B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 24s.

⁹⁰⁰ Algunos se niegan a leer aquí una cita de 1 Pe 3,19-20, por ejemplo C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 509, nota 2. Entra en polémica con GSCHWIND, que quiere leer en la expresión “en la temporalidad” el adverbio πότε de 1 Pe 3,20.

⁹⁰¹ Las negritas son nuestras.

Esta cita (no literal) de 1 Pe 3,19 delata que fue necesario cambiar los términos que aparecían en el texto canónico para descubrir sin confusión su relación con el *Descensus*⁹⁰².

Las palabras del v.3 de nuestro fragmento que introducen la cita petrina tratan de almas y no de espíritus⁹⁰³. Se explicita el lugar a donde va el Señor, el Sheol, en vez de hablar de una prisión (genérica) como en 1 Pe 3,19.

Esto, creemos, constata que la cita de 1 Pe 3,19 nunca dejó de ser conflictiva para aquellos que la usaron.

b. La teología

Creemos, además, que en este fragmento se da la misma contradicción que encontramos en Clemente. El autor (de la interpolación?) no sabe encajar la “desobediencia” que atribuye 1 Pe a los rescatados del Hades, con los datos de la tradición.

El autor considera, por una parte, que la desobediencia consistió en que los muertos no se habían dejado convencer mientras vivían (cf. no escuchar), algo que explica el por qué tuvieron que ser evangelizados en el Hades⁹⁰⁴. Esto está en consonancia con la interpretación que brota de 1 Pe en la tradición alejandrina que trata de la “predicación de conversión”⁹⁰⁵.

Sin embargo, este pasaje “hipolitano” apunta que la predicación sería dirigida a las “almas santas”, que serían visitadas por el alma del Señor (v.3)⁹⁰⁶.

En el trasfondo está la idea “problemática” de unos *justos pecadores*. Con la asociación de 1 Pe 3,19-20a a la tradición de la predicación en el Hades, la teología del *Descensus* entró en un callejón sin salida.

⁹⁰² Como sucedía con la cita no literal que aparecía en la obra *Περὶ Πάσχα* de Orígenes.

⁹⁰³ Cf. “*porque la multitud de las almas santas*”.

⁹⁰⁴ La primera interpretación de 1 Pe no relacionó la desobediencia con ángeles, sino directamente con la escucha de la predicación, como parece exigir el contexto próximo de 3,19 en la carta, e incluso el contexto global de la misma.

⁹⁰⁵ cf. desobedientes.

⁹⁰⁶ “From these circumstances the conclusion must be drawn that Hippolytus could not include this passage iii. 19 in his reasoning without also considering those who had been disobedient in the days of Noah as already converted before the coming of Christ. Otherwise a trouble some disharmony World arise between the sentence which alludes to the pasaje in 1 Pet and the previously pronounced indication of a revelation to the Holy Souls. Thus it seems that Hippolytus had conceived our passage in a way that can be observed later in many places, namely so that the »spirits« were such as had been converted before the coming of Christ into the underworld.” (B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p.27).

2.4. El texto 1 Pe 3,19s y el apócrifo de la *Voz en el Hades* en la obra de Hipólito.

a. El apócrifo de la Voz en el Hades en la tradición⁹⁰⁷

El fragmento siríaco analizado contiene el pasaje apócrifo de la Voz en el Hades que provocó que Clemente de Alejandría introdujese 1 Pe 3,19 en la tradición del *Descensus*⁹⁰⁸. Este apócrifo es citado en la obra ISP atribuida a Hipólito. Cabe preguntarse si éste pudo conocer la asociación de 1 Pe 3,19 con el apócrifo de la *Voz en el Hades*, asociación que aparece por primera (¿y única?) vez en la historia en Clemente de Alejandría.

Creemos que para arrojar luz sobre este punto tenemos que estudiar, aunque sea brevemente, las citas de este apócrifo en la antigüedad, para descubrir si Hipólito pudo conocer este pasaje sin relación a la obra de Clemente y, por tanto, usarlo en ISP sin conexión alguna con 1 Pe 3,19.

Hipólito da testimonio de que también los Naasenos conocían el *logion*, aunque no lo usaban para iluminar el *Descensus ad inferos*:

“Esto es, dice, lo afirmado (por la Escritura): “oímos su voz, mas no vimos su figura”⁹⁰⁹.

El apócrifo fue usado para hablar del descenso a la tierra, no al Hades⁹¹⁰.

También, aparece en los Hechos de Tomás (27):

“Revelóseles el Señor mediante la voz al decir: Paz a vosotros, hermanos. Ellos empero escucharon solo su voz, mas su rostro no lo vieron”⁹¹¹.

⁹⁰⁷ Cf. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In sanctum Pascha" ...*, p. 253ss. En este trabajo se pueden consultar los textos griegos de las obras que citaremos en este apartado de nuestro estudio. Sobre el posible origen judío de este dicho cf. J. KROLL, *Gott und die Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, Darmstadt 1963, p. 331s.

⁹⁰⁸ En contra de lo que opina CANTALAMESSA, que sitúa el origen de nuestra tradición en 1 Pe 3,19 (cf. R. CANTALAMESSA, *L'Omelia "In s. Pascha" ...*, p. 245). Ver nuestro estudio del apócrifo en Clemente. Éste lo cita en su versión larga. “El Hades le dice a la perdición...”.

⁹⁰⁹ *Refutación de todas las Herejías* V,8,14. Cf. S. Hyppolyti *Episcopi et martyris. Refutationis omnium haeresium. Librorum decem quae supersunt*, ed. L. DUNCKER - F.G. SHNEIDEWIN, Göttingen 1859, p. 154.

⁹¹⁰ Cf. A. ORBE, *Teología de los siglos II-III*, p. 847.

⁹¹¹ AAII/2 p. 147,7ss tomado de A. ORBE, *Teología de los siglos II-III*, p. 847, nota 77.

En este libro, el pasaje tampoco es usado para explicar el *Descensus ad inferos*, sino en una ceremonia de iniciación del bautismo. Este texto trata de presentar la verdadera manifestación de Cristo a los iniciados.

El apócrifo de la voz en el Hades aparece en un documento tardío ligado a la salvación en el Hades (Ps-Epifanio):

“Pero el Señor, que sufrió voluntariamente, resucita de entre los muertos, pisoteando la muerte, encadenando al fuerte, y desatando al hombre. Y la muerte, conturbada, cayó a los pies del Cristo; el infierno, derrotado, fue arrastrado cautivo, y todas sus potencias dieron media vuelta al escuchar la voz del Cristo, como dice la escritura: **No vimos su aspecto, pero hemos escuchado su voz**. Pues el infierno no ha visto la cara del Señor, pero ha escuchado su voz que decía: Salid, almas encadenadas, sentadas a la sombra de la muerte. Yo os traigo la buena nueva de la vida. Yo soy el Cristo, vuestra vida. Entonces, el infierno, escuchando, fue derribado: sus puertas de bronce fueron destrozadas; sus cerrojos de hierro, molidos; y las **almas de los santos** se lanzaron siguiendo a Cristo, sobre sus pasos; entonces se cumplió la Escritura: Allí, él destrozó las puertas de bronce y molió los cerrojos de hierro”⁹¹².

También parece estar tras la siguiente cita del Evangelio de Bartolomé:

“⁴ Bartolomé, pues, acercándose al Señor, le dijo: «Tengo algo que decirte, Señor», ⁵ « Jesús a su vez respondió: «Ya sé lo que vas a decirme. Dime, pues, lo que quieras. Pregunta y yo te daré la razón». ⁶ Bartolomé habló; ¡entonces: «Cuando marchabas camino de la cruz, yo iba siguiendo de lejos. Y te vi a ti pendiente del madero y a los ángeles que, bajando de los cielos, te adoraban. Al sobrevenir las tinieblas, ⁷ yo estaba contemplándolo todo. Y vi como desapareciste de la cruz y **sólo pude oír tu voz en las entrañas de la tierra**, y cómo se elevaba allí de repente un gran quejido y chirriar de dientes⁹¹³». ⁸ Jesús entonces respondió de esta manera; «Dichoso tú, Bartolomé, amado mío, porque te fue dado contemplar este misterio. Ahora puedes preguntarme cualquier cosa que se te ocurra, que todo te lo daré a conocer». ⁹ «Cuando desaparecí de la cruz» es que bajé al infierno para sacar de **allí a Adán y a todos los –que con él se encontraban**, accediendo a la súplica del arcángel Miguel». . (...) ²⁰. En aquel preciso momento penetré yo y flagelé (al diablo) y le até con cadenas irrompibles. Después hice salir a todos los patriarcas y vine de nuevo a la cruz».”⁹¹⁴

Se constata que en los documentos arriba citados no aparece 1 Pe 3,19. Igualmente, se constata que, como Hipólito, estos apócrifos sólo conocieron la forma breve del pasaje, no la forma larga (cf. “el Hades dice a la Perdición”) que, según nuestra opinión, provocó el uso de 1 Pe 3,19-20 en la obra de Clemente.

⁹¹² Ps Epif, *De Res* 8-9 (cf. P. NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton, dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes*, Paris 1953, p.157.159 (Cita atribuida a Epiphano de Salamina; Cf. R. CANTALAMESSA, *L'omelia In S. Pascha...*, p. 253ss)).

⁹¹³ Nosotros seguimos el texto ofrecido por la traducción alemana de F. SCHEIDWEILER, *Neutestamentliche Apokryphen, I. Evangelien*, ed. W. SCHNEEMELCHER, Tübingen ⁵1987, p. 427. El texto de DE SANTOS es diferente al que ofrecen los estudiosos del *Descensus* y dice: “pude oír los lamentos y el crujir de dientes que se produjeron en las entrañas de la tierra” (Evang. Bart I,7) (ed. y trad. A. DE SANTOS OTERO, BAC, Madrid 1956, p. 578)

⁹¹⁴ Eva Bart I, 4-9.20 (ed. y trad. A. DE SANTOS OTERO, BAC, Madrid 1956, p. 578.).

Si a todo esto sumamos, como ya hemos dicho, que Hipólito, en lo que muchos consideran su obra auténtica (ISP), no cita 1 Pe 3,19 en relación con el *Descensus* y, que éste conocía el apócrifo ya en los herejes (resp. naasenos), concluimos que Hipólito pudo no conocer la asociación del apócrifo de la *Voz en el Hades* con 1 Pe 3,19⁹¹⁵.

b. Nuevos indicios sobre el origen del fragmento siríaco

La asociación 1Pe 3,19 con la “Voz en el Hades” sólo aparece atestiguada en Clemente de Alejandría. Considerando la procedencia del Frag siríaco que hemos estudiado, esto es, Alejandría, podría explicarse la aparición de 1 Pe 3,19-20 en el pasaje siríaco como una interpolación tardía.

Creemos que la interpolación con 1 Pe fue un intento de justificar la doctrina de la evangelización de los santos con un apoyo canónico, dado que en el siglo V (fecha de la composición de la catena) ya nadie consideraba el apócrifo de la *Voz en el Hades* como canónico. Con la cita de 1 Pe 3,19-20, se intentaría hacer más ortodoxo el pasaje de Hipólito.

c. Interpolación: Corrupción del pensamiento de Hipólito.

La interpretación de 1 Pe 3,19 como testigo del *Descensus*, sin embargo, arrastraba ya una herencia peligrosa, esto es, la idea de la necesidad de conversión de los muertos. Esto se deja notar en el texto siríaco.

“cuando él fue, también **predicó** en el Sheol a aquellos que en la temporalidad **no se habían dejado convencer**”⁹¹⁶.

Los destinatarios de la tradición son descritos como aquellos que necesitaban ser convertidos. Esta idea entra en concurrencia con la idea de la salvación de los justos atestiguada por la primera tradición y que también aparece en el Frag siríaco:

“la multitud de las almas santas fueron robadas en la profundidad”⁹¹⁷

⁹¹⁵ ORBE, además, niega que este apócrifo se refiriese a un descenso de Cristo en alma. Esto le separaría todavía más de la tradición clementina y del uso que se hace en ella de 1 Pe. “La tradición representada por Ireneo (Evang. Petri, apocryphon del ps. Jeremías, aforismo anónimo) vio el protagonista del “*Descensus ad inferos*” en la persona del Salvador, no en su alma.” (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, vol. III, p. 848).

⁹¹⁶ Frag Siríaco estudiado en este capítulo.

⁹¹⁷ Frag Siríaco estudiado en este capítulo.

En la obra de Hipólito no puede encontrarse la idea de la necesidad de una conversión en el Hades. Antes bien, en su obra la predicación en el Hades está relacionada con la salvación de los justos del AT y con el cumplimiento de las promesas⁹¹⁸.

2.5. Otras posibles referencias a 1 Pe 3,19 en obras (?) de Hipólito

Es necesario constatar si Hipólito usó o no 1 Pe 3,19 en otros pasajes de su obra⁹¹⁹. Así, en el pasaje del Com Prv, XXX,15-33 existe una variante en la que se podría leer una cierta referencia a 1 Pe 3,19:

“...fue al Hades queriendo librar de las ataduras a las almas de los prisioneros”⁹²⁰.

Contra esta asociación hay que decir que los términos no coinciden, y que las ideas que aquí aparecen podrían explicarse desde la tradición del *Kampfmotiv*, y no desde 1 Pe 3,19. Además, la otra variante que existe de este texto dice simplemente:

“fue también al Hades queriendo iluminar a las almas de muchos”⁹²¹.

A la luz de esta segunda variante, la primera cita se hace sospechosa.

⁹¹⁸ Cf. ISP 58 (cf. R. CANTALAMESSA, *L'Omelia "in s. Pascha"*, p. 247, nota 178). Lo mismo en SCHMIDT. “Unter den Heiligen, die Christus in der Unterwelt vorfindet, können doch nur die alttestamentlichen Gerechten verstanden werden. Dann aber haben wir doch wohl eine sofortige Befreiung aus dem Hades anzunehmen, da der Tod gewissermaßen als Herrscher der Unterwelt vorgestellt ist, aus dessen Händen sie erlöst werden. In der Tat weilen die alttestamentlichen Frommen beim Herrn, wenn die oben an dem Maste vereinigten Abzeichen des mit der Kirche verglichenen Schiffes identifiziert werden mit den Ordnungen der Propheten, Märtyrer und Apostel; sie bilden mithin die erste Reihe der bereits um Christus versammelten Gemeinde, eine Vorstellung, die wir bereits bei Hermas, Sim. IX, 15, 4 kennen gelernt haben. Hippolyt versteht nämlich unter Kirche die Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden und rechnet dazu 1) das Geschlecht der Väter, die zu Anbeginn geschieden sind, 2) die Propheten, die nach dem Gesetz vollendet sind, 3) den Chor der Apostel, die durch das Wort weise gemacht sind, 4) die Märtyrer, welche durch das Blut Christi gerettet sind. (...)” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 508). Esta clasificación de los justos del AT será la que encontremos en Ireneo y, según veremos, remite a diferentes fases de la economía salvífica (cf. Parte IV de nuestro estudio).

⁹¹⁹ Cf. Biblia Patristica II, p. 442.

⁹²⁰ “διέβη ἐν ἄδου, τὰς ψυχὰς τῶν πεπεδημένων λύσαι τοῦ δεσμοῦ βουλόμενος.” (M. RICHARD, *Opera Minora I*, Louven 1976, n. 17, p. 92-93). El texto ofrecido en PG 10 no refleja las palabras que se refieren al Hades, tras la ascensión de la Plaxis (nueva) en María, menciona la ascensión (cf. PG 10, 624D).

⁹²¹ διέβη καὶ ἐν ἄδου, τὰς ψυχὰς τῶν πολλῶν φωτίσαι βουλόμενος. (M. RICHARD, *Opera Minora I*, Louven 1976, n. 17, p. 92-93). Este pasaje tampoco podría usarse para defender que Hipólito conoció un anuncio dirigido a todos los habitantes del Hades, pues unas líneas antes el texto menciona sólo a las almas de los justos: τρία δὲ ἐστὶν ἃ εὐδόως πορτεύεται καὶ τὸ τέταρτον ὃ καλῶς διαβαίνει. Καὶ τίνα ταῦτα, ἀλλ ἡ ἄγγελος ἐν οὐρανῶ, Προφήται ἐπὶ γῆς, ψυχὰς δικαίων ἐν οὐροῖς ὑπο Θεοῦ τεταγμένοις.

Alguien podría querer leer, todavía, un testigo de 1 Pe 3,19 en su obra *De consummatione Mundi*⁹²², donde Hipólito vuelve a tratar el tema del *Descensus*⁹²³:

“Porque los **bienaventurados profetas** fueron nuestros ojos, mostrándonos las revelaciones de las cosas escondidas, ya através de la vida, ya de manifestaciones y con la venida del espíritu santo y discurren las palabras que todavía no han llegado a ser, donde también delinean la más grande figura y hechos para todas las generaciones que vendrían, por las que también anuncian la venida al mundo de Dios a través de la carne, la generación en la llena de gracia y portadora de Dios, María, y el crecimiento y sus costumbres y vida con los hombres, y su manifestación a través del bautismo, el baño de la regeneración que llegaría a ser entre los hombres a través del baño del nuevo nacimiento, la multitud de sus milagros y aquella pasión bienaventurada en la cruz, y la burla que en ésta soportó de los judíos, y su sepultura, y **su descenso al hades**, y la redención y ascenso de las almas de todos los siglos y la destrucción de la muerte, **su levantarse vivificado de entre los muertos** y la nueva plaxis de todo el mundo y la ascensión al cielo ...”⁹²⁴

La idea de “levantarse vivificado de entre los muertos”⁹²⁵ no se deriva del “vivificado” de 1 Pe 3,18. Esta idea ya estaba presente en la tradición sin relación alguna a 1 Pe (cf. Pastor de Hermas).

En Dav Gol 11,4⁹²⁶, que trata la salvación de Adán, ni siquiera se menciona la desobediencia, algo que podría remitir a 1 Pe, tal y como vimos que sucedía en la obra de Orígenes.

⁹²² *Hippolyt's Kleinere. Exegetische und homiletische Schriften*, (ed. H. ACHELIS, GSC I, 2, p. 289ss). Si esta obra fuese auténtica de Hipólito sería lo más contrario a las posiciones apocatastas derivadas de la asociación de 1 Pe 3,19 al *Descensus*. VORGRIMLER presenta la escatología de esta obra con las siguientes palabras: “Eine Schrift „De Universo” oder „Gegen Platon, über die Ursache des Alls” wird wohl zu unrecht Hippolyt zugeschrieben. Sie ist mit Tertullian verwandt. Die menschlichen Seelen werden nach dem Tod durch Engel, die als Hadeswächter fungieren, in ein dunkles, unterirdisches Gewölbe gebracht, wo sie bis zur Auferstehung verwahrt werden. Die Bösen, die die Verdammung verdient haben, künftige Bestrafung schon zu sehen: Sie werden in der Nähe des „Feuerpfuhls” verwahrt, sehen die Flammen und riechen den Rauch. Die Gerechten dagegen sind im besseren Teil des Hades, im Schoß Abrahams, in der Gesellschaft der Engel und Patriarchen, und sehen ihren künftigen Lohn voraus. Christus wird die Sünder im Gericht ins ewige Feuer schicken; ihre Leiber tragen die jetzige Gestalt mit allen Krankheiten usw.; ihre Strafe ist ohne Unterbrechung und Hoffnung. Diese gegenseitige Einsichtnahme geht natürlich auf das Lazarusgleichnis bei Jesus zurück und wird Bestandteil der systematisch entwickelten Lehre von der Hölle.” (H. VORGRIMLER, *Die Geschichte...*, p. 93). Se entiende por qué BALTHASAR elimina de su teología la parábola de Lázaro. (Cf. Parte V de nuestro trabajo).

⁹²³ Según la Biblia Patristica II, p. 442, en este pasaje se puede encontrar una cita de 1 Pe 3,19.

⁹²⁴ *De Consum 1*, en: *Hippolyt's Kleinere. Exegetische und homiletische Schriften*, (ed. H. ACHELIS, GSC I, 2, p. 289; cf. también PG 10, 902ss (nuestro texto 904A-906B) y K. HOLL, *Fragmente vornikänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, TU 20 2, Leipzig 1899, Fr. 353, p. 137-143).

⁹²⁵ “Penetra le soglie dell’Ade non come ovis mortua ma in qualità di divulgatore della buona notizia, inerente alla sua identità di liberatore delle anime e risurrezione dei sepolti” (A. ZANI, *La cristologia...*, p. 650).

⁹²⁶ „Quia venit verus David, qui e ventre tuo praevis e virgine natus est, qui greges patris sui pavit, et mortem sicut leonem mortificavit, et ursum sicut peccatum huius mundi delevit, et lupum seductorem depulit, et hominem sicut ovem mortuam suscitavit, et per lignum caput serpentis huius confregit, et Adam ex infernis Tartari sicut ovem mortuam a morte eripuit “ (cf. A. ZANI, *La Christologia ...*, p. 581 ; Cf. G. N. BONWETSCH, *Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus. Der Segen Jakobs, der Segen Moses, die Erzählung von David und Goliath*, TU 26, 1, Leipzig 1904, 88-89. *Traité d’Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des Cantiques et sur l’Antéchrist*, (ed. trad. G. GARITTE, CSCO 263 (testo) ; 264 (versione), Louvain 1965, 1-31 (testo) ; 1-22 (versione)).

Hipólito tampoco tematiza, como sí hizo Ireneo, la condición de los justos pecadores del AT. El tema de los justos pecadores parece no haber formado parte de la teología del *Descensus* de Hipólito. Sería difícil que, sin este tema, Hipólito hubiese considerado el pasaje petrino como testimonio del dogma.

Si fuese auténtico el texto del Comm Gen 8,1 que se ha transmitido en la catena árabe sobre el Pentateuco y que cita ZANI en su obra⁹²⁷, estaría completamente descartada la posibilidad de que Hipólito hubiese usado alguna vez el texto de 1 Pedro como testigo del *Descensus*:

«Por lo que se refiere a la nave, que surcó las cuatro direcciones del mundo y que después retornó a Oriente, esto – según nuestro parecer – es una indicación de la cruz y el arca, esto es, la nave, es el Cristo esperado. En efecto, este arca constituyó la salvación de Noé, de sus hijos y de los animales domésticos y salvajes y de los pájaros, y Cristo murió por nosotros en la cruz y nos salvó de Satanás y del pecado y nos rescató con su sangre pura. Y, así como el arca volvió hacia Oriente y se paró sobre el monte Kardu, del mismo modo Cristo terminó su laborioso y fatigoso camino y volvió después al cielo al seno de su Padre y se sentó sobre trono glorioso, a la derecha del Padre»⁹²⁸.

El texto de Gn 6 -que subyace bajo 1 Pe 3,19-20 y que aquí se comenta- trata, para Hipólito, de la salvación de sólo los que entraron en el arca reunidos de todos los confines de la tierra. No parece haber una posibilidad de salvación para los que murieron ahogados fuera de ella, para los desobedientes.

Ni las expresiones genéricas usadas para definir a los destinatarios de la predicación, ni los términos que se emplean en estos textos permiten leer en alguno de ellos una cita de 1 Pe 3,19. Hipólito, ciertamente, conocía la tradición de la predicación de Cristo a **los justos del AT** en el Hades, pero sin relación al pasaje petrino.

⁹²⁷ Cf. A. ZANI, *La Cristologia ...*, p. 610, nota 566.

⁹²⁸ Frg. 4. Ed. ACHELIS, p. 91.

2. 6. Hipólito y la doctrina de la predicación en el Hades⁹²⁹: Pasajes que versan sobre la evangelización y la salvación de las almas (¿de los justos?) en la obra de Hipólito⁹³⁰.

Para ratificar nuestra opinión contraria sobre la autenticidad de los fragmentos sirio y griego analizados y el testimonio de 1 Pe 3,19 en la obra de Hipólito, aportamos otros textos de este autor que muestran la divergencia entre la teología de los fragmentos citados y la de Hipólito. Estos pasajes han sido asociados erróneamente por la *Biblia Patristica* a 1 Pe 3,19⁹³¹.

Por ejemplo, en “*el Anticristo*” (26,2)⁹³² se dice⁹³³:

“ha sido constituido rey y juez de todas las criaturas, celestes, terrestres y subterráneas: (...); de las subterráneas, porque también fue contado entre los muertos, **evangelizando** a las almas de **los santos**⁹³⁴, venciendo a la muerte a través de la muerte”⁹³⁵.

⁹²⁹ Podemos encontrar un extenso estudio de la teología del *Descensus* en Hipólito en la obra de A. ZANNI, *La cristología di Ippolito*, Brescia 1984. La valoración de la teología del *Descensus* en Hipólito hecha por SCHMIDT difícilmente sería aceptada hoy en día, pues basa su estudio en dos fragmentos atribuidos a Hipólito cuya autenticidad hoy pocos defienden, por ejemplo, el fragmento sirio que hemos analizado; también, un presunto fragmento del escrito *περὶ τοῦ παντός* (cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 509ss).

A este respecto, tenemos que decir que, considerando lo dicho al principio de este capítulo sobre el problema de la autenticidad de las obras atribuidas a Hipólito (a pie de página), lo que digamos en este apartado estará sujeto a posibles correcciones. Sin embargo, creemos que es necesario, con los datos actuales, evaluar la veracidad de las afirmaciones que se hacen en la teología moderna sobre el *Descensus*, y ello pasa por valorar el peso del 1 Pe 3,19 en la tradición. Si las obras que citamos son de Hipólito o no, quizá no afecte demasiado al resultado final, si consideramos -como dijimos- que todas las citas son enunciados de la teología del siglo III.

⁹³⁰ El pasaje más comentado en relación con el *Descensus* en la obra de Hipólito es ISP 56, donde presenta la división tripartita del Hombre-Jesus: cuerpo, alma y espíritu. En este pasaje no se menciona directamente el descenso, pues se dice que el alma va al Paraíso. Esta forma de presentar la muerte de Cristo ya se encontraba en la heterodoxia (cf. A. ORBE, *Estudios sobre la teología Cristiana primitiva*, Madrid 1994, p. 593ss).

⁹³¹ Cf. *Biblia Patristica* II, p. 442.

⁹³² NORELLI asocia el pasaje de *El Anticristo* 26, donde se menciona la doctrina del *Descensus*, con 1 Pe 3,19. (cf. E. NORELLI, *Ippolito. L'Anticristo*, Florence 1987, p. 97, nota 26). Ni en este pasaje, ni en el otro pasaje de esta obra donde se menciona el *Descensus* (Ant. 45), se alude a 1 Pe 3,19. La evangelización de los justos del AT era un tema de la tradición, que, según creemos, se desarrolló al margen de la cita de 1 Pe 3,19. NORELLI se deja llevar por la opinión generalizada de muchos estudiosos actuales que sostienen que tras cada testimonio de una evangelización en el Hades se halla 1 Pe. Recordemos lo que sucedía con las citas de Clemente de Alejandría y Orígenes en la *Biblia Patristica*.

⁹³³ “Auch er (Hipólito) setzt die Hadesfahrt Christi in Verbindung mit einer Predigt an die Gerechten; ...” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 507).

⁹³⁴ Cf. Ps-Epif, *De Res* 8-9. También *Orac. Sibilinos*: VIII, 310ss: “Entonces él descendiendo hasta el hades, para anunciar a **todos los santos** la esperanza, el fin de los tiempos y el día final (ἦξει δ' εἰς ἄδην ἀγγελῶν ἐλπίδα πᾶσιν τοῖς ἁγίοις τέλος αἰώνων καὶ ἔσχατον ἡμέρα.). El completará el destino de la muerte en el sueño de tres días. Entonces vuelve resucitado de entre los muertos como el primero para anunciar el principio de la resurrección de los elegidos, borrando en el agua de la fuente inmortal su antigua maldad, toda la suciedad del pasado....” (ed. y trad. J-D. GAUGER, Düsseldorf-Zürich 1998, p. 189-190).

⁹³⁵ Seguimos la edición de E. NORELLI: *Ippolito, L'Anticristo*, Firenze 1987.

En el mismo libro, en el capítulo 45, se dice:

“... (Juan bautista) también anuncia la buena noticia a cuantos estaban en el Hades, cuando lo mató Herodes: allí fue el precursor, señalando que también descendería el Salvador, a rescatar a las **almas de los santos** de la mano de la muerte”

También dan testimonio de la salvación de los santos los pasajes de *La Tradición apostólica*⁹³⁶ y *el fragmento de Com Prv*⁹³⁷.

Existen, sin embargo, otros textos en los que no se explicita quiénes son los muertos en general a los que fue dirigida la evangelización⁹³⁸, por ejemplo en el fragmento de la obra Εἰς τὴν ᾠδὴν τὴν μεγάλην:

“él es el que (sacó) al protoplasto de la tierra, (fue) retenido en la prisión de la muerte, arrastrado a lo más profundo, el que descendió al principio, y ascendió desde lo profundo a lo alto, el que **evangelizó a los muertos, y soltó a las almas** (ὁ τῶν νεκρῶν εὐαγγελιστῆς καὶ τῶν ψυχῶν λυτρωτής), llegó a ser resurrección”⁹³⁹.

Lo mismo sucede con dos textos de ISP:

“El indivisible se ha dividido para que todas las cosas alcancen la salud, y para que ni siquiera al lugar de subterráneo (=el Hades) le falte la iniciación al misterio de la venida de Dios: “no vimos su rostro, pero hemos oído su voz” (ISP 56).⁹⁴⁰

Otro texto que parece dejar indeterminado quiénes fueron los destinatarios de la salvación llevada al Hades es ISP 62:

... la vida se difunde por todas las cosas; son abiertas las puertas del cielo, y Dios aparece como hombre y el hombre asciende como Dios. Gracias a ti las puertas de Hades son derribadas y rotas sus cadenas irrompibles y el pueblo del mundo subterráneo resurge de entre los muertos...(ISP 62)⁹⁴¹.

⁹³⁶ T.Ap 41,8.

⁹³⁷ “Con la visita nell’Ade, preannunciata personalmente dal Battista, il Logos notifica alle anime dei giusti deceduti nella speranza ansiosa della sua remota o prossima parusia carnale, l’avvenuta salvezza della stirpe umana, orientando la loro attesa al momento del giudizio definitivo, quando, riprendendo i propri corpi, in preda alla polvere della terra, entreranno nel regno eterno, incorruttibile e celeste, principiato da Cristo stesso all’indomani dell’evento pasquale” (cita en nota: In Prov. Fr. 10, p. 77) (A. ZANNI, *La cristologia di Ippolito...*, p. 621).

⁹³⁸ Cf. J. KROLL, *Gott und die Hölle...*, p. 509.

⁹³⁹ *Hippolyt’s Kleinere. Exegetische und homiletische Schriften*, (ed. H. ACHELIS, GSC I, 2, p. 83. ; también cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 509).

⁹⁴⁰ Cf. G. VISONÀ, *Pseudo Ippolito...*, p. 310.

⁹⁴¹ Cf. G. VISONÀ, *Pseudo Ippolito...*, p. 316.

No se sabe quiénes pertenecen a este “pueblo del mundo subterráneo”⁹⁴² que resurge. En el ISP 58 se dice que vino a rescatar a todo el género humano (ὅλον καὶ πᾶν θῶση τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος (ISP 58)). Pero, también se mencionan las etapas de la historia de la salvación, lo que puede estar haciendo referencia a la clasificación de los justos salvados que aparece en otros textos de la tradición (antes y después de la ley (ISP 58: τὸ πρὸ νόμου τὸ μετὰ νόμου⁹⁴³ = ¿patriarcas y profetas?). Los textos genéricos de ISP no fijan con certeza si los salvados serían todos o sólo los justos.

En *Gr Ode* fr.1⁹⁴⁴ se presenta como evangelizador de los muertos⁹⁴⁵. En el pasaje de *David et Goliath*, XI, 4⁹⁴⁶ se presenta a Cristo sacando a Adán⁹⁴⁷ del Hades, como signo igualmente de la universalidad de la salvación⁹⁴⁸.

GOUNELLE se apoya en estas afirmaciones “genéricas” que hicieron algunos Padres para defender que los destinatarios de la salvación llevada al Hades fueron todos los muertos en general, no sólo los justos⁹⁴⁹. Igualmente algunos, apoyados en estos

⁹⁴² GRILLMEIER compara la teología de ISP y del Frag. atribuido a Hipólito. “Nach dem bisher Gesagten ergibt sich eine negative und eine positive Feststellung. Zunächst braucht eigentlich nicht weiter hervorgehoben zu werden, daß der besprochene Abschnitt der Homilie In S. Pascha und unser Fragment in der Christologie des triduum mortis wesentlich auseinandergehen. Dort ist die Rede von der Teilung des Unteilbaren im Tode, der als Pneuma (= Logos) im Himmel, als Seele in der Unterwelt, im Leibe in der Erde ist. Hier erscheint nur die Menschheit Christi geteilt” (cf. A. GRILLMEIER, *Mit Ihm...*, p. 167ss).

⁹⁴³ Cf. G. VISONÀ, *Pseudo Ippolito...*, p. 312.

⁹⁴⁴ Cf. Ed. H.ACHELIS, CSG I/2, p. 83. “Colui che ha tratto fuori dall’Ade più profondo l’uomo per primo plasmato dalla terra, rovinato e prigioniero nei vincoli della morte; colui che è disceso dall’alto e ha fatto risalire in alto colui che giaceva in basso; colui che è divenuto l’**evangelista dei morti** il redentore delle anime e la risurrezione dei sepolti” (traducción de A. ZANI, *La cristologia...*, p. 649).

⁹⁴⁵ VOGELS considera que este pasaje hace referencia a 1 Pe 3,19; 4,6 (cf. H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich*, p. 203s). Esto nos parece improbable. Creemos que este texto simplemente es testigo de la tradición de la evangelización de los justos del Hades. La obra entera de Hipólito está llena de referencias a esta tradición y, según queremos demostrar, sin relación alguna a 1 Pe 3,19 o 4,6, en contra de lo que sostiene VOGELS. Nadie había asociado hasta entonces 4,6 al *Descensus*. La fórmula “el evangelista de los muertos” no tiene nada que ver con 1 Pe.

⁹⁴⁶ A. ZANI, *La Cristologia...*, p. 581.

⁹⁴⁷ En algunos pasajes de Hipólito, Adán viene a representar a la humanidad entera. Cristo es el nuevo Adán que asume y salva a la humanidad (cf. A. ZANI, *La Cristologia...*, p. 582).

⁹⁴⁸ ZANI descubre otra faceta de la soteriología del *Descensus* en Hipólito, aquella que versa de la victoria sobre el diablo (cf. A. ZANI, *La cristologia...*, p. 616-617).

⁹⁴⁹ cf. R. GOUNELLE, *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d’une croyance*, Paris 2000, p. 75. Una breve referencia a esta problemática en las primeras tradiciones del *Descensus* en: J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 95ss. Sitúa en esta tradición los pasajes de 1 Pe 4,6 y 3,19 (da prioridad a 4,6, pero sabemos que este pasaje entró muy tardíamente en la tradición del *Descensus*). Busca más testigos de este presunto anuncio de salvación a todos los muertos y cita el *Evang. Pe*. Intenta incluir a Justino en esta tradición con ayuda del PsJer (lo tergiversa). Como contraejemplo apuntamos que, en Ep. 79, Ireneo -cuya doctrina sobre el *Descensus* es tan clara (resp. sola salvación de los justos)- explica que la muerte y *Descensus* de Jesús fue “para salvación de los difuntos”. Es un enunciado tan general como el que encontramos en estos autores, pero nadie puede pretender que Ireneo defendiese la salvación de todos en el Hades, como veremos detalladamente en la Parte IV de nuestro trabajo. Esta observación es crucial para nuestro estudio, pues se ha querido atribuir a estos enunciados genéricos una teología que no concuerda con el pensamiento de los autores concernidos. GOUNELLE, creemos, cae en este error. TRUMBOWER, en las páginas arriba citadas, acaba reconociendo que entre los apócrifos (cf. Or. Syb) y los Padres de oriente (cf. Efrén y Afraates), la salvación era restringida a los justos (IBID., 98-99).

pasajes de Hipólito, donde no se define con claridad quiénes fueron los salvados, consideran que queda abierta la posibilidad de una predicación dirigida a los “desobedientes”. Estos quieren leer en Hipólito la idea de que la predicación conllevó una cierta conversión en la muerte. Así justificarían la autenticidad del fragmento sirio y se admitiría la posibilidad de que Hipólito hubiese usado verdaderamente 1 Pe 3,19.

Apoyándonos en textos claros, como los citados de la obra del Anticristo⁹⁵⁰, nosotros afirmamos que Hipólito sólo consideró la salvación de los justos del AT y que la idea de una conversión de los muertos no estuvo nunca en la mente de Hipólito⁹⁵¹. Esto concuerda con lo que este autor opinaba sobre el carácter definitivo de la muerte:

“Cada persona debe conocer que el día en que abandona este mundo, ya es juzgada. Para esta persona, todo está consumado” (Comm Dan 4,18)⁹⁵².

Las afirmaciones generales referentes a la salvación de los muertos, como veremos en nuestro trabajo, quieren ser una expresión de la total derrota del diablo⁹⁵³ y no enunciados con tintes apocatastas.

2.7. Teología del *Descensus* en Hipólito y la Sagrada Escritura

Hipólito, creemos, se apoyó en la tradición y en los textos apócrifos ligados a esta tradición para presentar su doctrina del *Descensus*, no en 1 Pe 3,19. No sólo recurrió al apócrifo de la Voz en el Hades (cf. ISP 56), sino que incluso parece haber recurrido al polémico pasaje usado por Justino e Ireneo, conocido como el PsJer⁹⁵⁴. En

⁹⁵⁰ Contra esto hay que decir que, en el capítulo 58 de ISP, se hace referencia sólo a los justos que habían anunciado y esperado a Cristo (Cf. R. CANTALAMESSA, *L'Omelia "In s. Pascha"* ..., p. 246).

⁹⁵¹ “A loro saranno congiunti i timorati di Dio, quelli usciti dalla vita terrena in statu di santità. Richiamati dal regno dei morti, l'Ade per le anime, la terra per i corpi, gusteranno per l'eternità il premio meritato. Un destino opposto di castigo, ma non meno irreversibile, spetta agli empi. Se ne deduce, senza troppa difficoltà, che la transizione dall'escatologia intermedia alla definitiva inaugura l'effettiva separazione, in forza del premio o della condanna, dell'umanità.” (A. ZANI, *La cristologia...*, p. 642). GRILLMEIER menciona otro texto de la *Discalia Apostolorum* atribuido a Hipólito: “(Cristo)..., que asumió la pasión libremente, para abolir la muerte, para romper los lazos del diablo, pisotear el Hades, iluminar a los justos... (cf. A. GRILLMEIER, *Mit ihm...*, p. 91). Claramente se trata sólo de la salvación de los justos.

⁹⁵² Comm. Dan 4,18 (ed. G BARDY, SC 14, Paris 1947, p. 298) De acuerdo con esto, Hipólito también creía en dos estados diferenciados en el Hades, para justos e injustos (Cf. J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 127).

⁹⁵³ Cf. A. ZANI, *La Cristologia...*, p. 581.

⁹⁵⁴ Cf. nota 3 en *La tradition apostolique* (ed. B. BOTTE, SC 11, Paris ²1984, p. 127; otra edición del mismo autor: B. BOTTE, *La tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Münster 1963, p.91, nota 6). En esta obra en el n.31 también se habla sólo de la salvación de los profetas.

la famosa obra hipolitana “*La tradición apostólica*”, algunos autores leen una referencia a este apócrifo. El pasaje dice así:

“A la hora nona se hacía una larga oración y se prolonga la alabanza al modo con el que las almas de los justos (anima iustorum) alabaron a Dios, que no miente⁹⁵⁵, que se **ha acordado de sus santos** (qui memor⁹⁵⁶ fuit sanctorum suorum) y les ha enviado su Verbo para iluminarles⁹⁵⁷” (T.Ap 41,8)⁹⁵⁸.

En la tradición podemos encontrar en el PsJer la expresión: “acordarse de sus santos”⁹⁵⁹.

Además, el contexto en el que Hipólito inserta la mención del *Descensus* en esta obra, todavía acerca más este pasaje al PsJer⁹⁶⁰. Pero hay que recordar que la cita del PsJer en la que se lee “sus santos” es una variante que diverge del texto más atestiguado del apócrifo⁹⁶¹. Ciertamente podría ser una cita implícita del apócrifo, pero no es seguro. De todas formas muestra la independencia del tema del *Descensus* respecto a 1 Pe 3,19.

En la obra ya citada, “*De consummatione Mundi*” (18), también encontramos la siguiente expresión: “*el caminar viviente entre sus muertos*” que podría estar haciendo referencia igualmente al PsJer (*mortuorum suorum*)⁹⁶².

Por tanto, el uso del PsJer por Hipólito no es seguro. Lo que sí parece más seguro es que Hipólito, en las obras consideradas como auténticas, no emplea un texto canónico (1 Pe 3,19) para hablar de la predicación en el Hades.

⁹⁵⁵ Variante: “que el Señor es el Dios de la verdad”

⁹⁵⁶ Variante: “memur”.

⁹⁵⁷ Como apunta GRILLMEIER, tras esta expresión quizá se encuentre la idea del bautismo (cf. A GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich*, ZKTh 71 (1949) 18).

⁹⁵⁸ Cf. *The Apostolic Tradition. A Commentary* (ed. P. F. BRADSHAW-M.E. JOHNSON-L.E. PHILLIPS,, Minneapolis 2002, p.198-199). Aquí pueden encontrarse las diferentes versiones que nos han llegado, incluyendo un paralelo con la obra *Testamentum Domini* II,24.4. En esta obra, sin motivo alguno, se asocia este pasaje con 1 Pe 3,19 (cf. IBID. p. 209). También lee aquí una cita del PsJer E. PERETTO, *Tradizione Apostolica*, Roma 1996, p.139 nota 99; también *La tradition apostolique* (ed. B. BOTTE, SC 11, Paris ²1984, p. 127, nota 3).

⁹⁵⁹ Commemoratus est Dominus sanctorum mortuorum suorum, eorum qui ante dormierunt in terra sepultionis, et descendit ad eos extrahere eos et salvare eos (AH V,31,1).

⁹⁶⁰ Cf. R. GOUNELLE, *La descente du Christ aux enfers...*, p. 57.

⁹⁶¹ Cf. Parte IV de nuestro trabajo.

⁹⁶² Este pasaje podría estar haciendo referencia a 1 Pe 3,19 en la palabra “viviente”. Sin embargo, en la teología del *Descensus*, Cristo ya era presentado como dador de vida en el Hades. La idea de un “Cristo” viviente o vivificador, por tanto, no tiene porque provenir de 1 Pe 3,18. Veremos esto con detalle en el apartado IV de nuestro trabajo donde estudiaremos el descenso en la tradición asiática. Cristo unido con el espíritu es el hombre viviente (espiritual) que aparece entre los muertos. Además hay que decir que la expresión “sus muertos” que aparece en estos versos de Hipólito, también podría remitir al PsJer. Estas indicaciones sobre los apócrifos y la denominación de los muertos como “santos”, a nuestro parecer, aleja a Hipólito (en sus obras más probadas) de la teología ligada a 1 Pe 3,19 y a la escuela alejandrina.

Hipólito parece basar su doctrina sobre el descenso a los infiernos, que versaba sobre la salvación sólo de los justos del AT, en textos extrabíblicos, apoyándose en una tradición posiblemente transmitida oralmente.

2. 8. Conclusión. Hipólito y 1 Pe 3,19

El estudio realizado de los Fragmentos siriaco y griego estudiados y la falta de un testimonio claro de 3,19 en la obra de Hipólito⁹⁶³ nos hacen dudar que Hipólito usase verdaderamente este pasaje para la exposición de la doctrina de la predicación en el Hades.

Creemos que el tema del *Descensus* en la obra de Hipólito está ligado más a la antigua tradición de la salvación de los justos del AT testimoniada por la tradición asiática y por los textos apócrifos⁹⁶⁴ que a la tradición alejandrina. Hipólito no participaría, por tanto, de aquella otra tradición que nace con Clemente y que trata de una predicación de conversión en el más allá y de la salvación de los paganos⁹⁶⁵.

El fragmento siriaco parece, pues, una adaptación de una cita hipolitana a la teología alejandrina del siglo V.

⁹⁶³ Tampoco en los fragmentos del comentario a los Proverbios, M. RICHARD, *Commentaire de s. Hippolyte sur les Proverbes*, Muséon 69 (1966) 92-93.

⁹⁶⁴ La lista de los autores antiguos donde se presenta la salvación de los justos es casi interminable. Por ejemplo presentamos a los que alude HOLZMEISTER: APocr: PsJer (Just e Iren); Didascalia; Const Aps 8,12,33; Test Dom 12,3; Epis Apos 21; Act Tho 32; Oda Sal 22,7; Ora Sib 8,310 (santos); Test Dan 5,11 (santos); Padres y eclesiast; Ignacio Ad Mag 9,2; Ad Phli 5,2; Justino Dialg 47,13; Iren; Orig In Gn h 15,5; Selec in Ps 9,18 (PG 12); Hipoli De Ant 26; 45 (almas santas); Efren Evan conc exp; Carm Nis 35,8; Ciri Jeru, cat 14,11; J. Crist In Mt h. 36,3; Epif H, 46,4; H 59; 64,3; Cir Alj cat 67; Theofi In I Pe 3,19; Tertul; Filast De Haer 97; Jero In Efe 4,10; Fir Mater De errore profa Re 25; Agusti Haer 79; De Gen ad Lit 12,33; Com Psa 85; Epis 187; Greg Mag Epis 7,15; Homili 22 in eva sab infr pasch 6 (Cf. U. HOLZMEISTER, *Commentarius...*, p. 327ss.).

⁹⁶⁵ Según ZANI, Hipólito consideraba que la muerte fijaba el estado del hombre: "Lo iato cronologico dell'escatologia intermedia, inauguratosi in tempi diversi a motivo della morte biologica, che decompone il composto umano, separando l'anima dal corpo, è inteso da Ippolito in modo uniforme, non però univoco. Le anime dei giusti e degli iniqui dimorano immortali nell'Ade. Le prime, secondo In Dan., III, 31, 2-3, gustano già in questo stadio interinale il premio futuro, imperfetto perché senza σῶμα, rispettate e venerate dagli Angeli tormentatori; le seconde, sempre conforme alla medesima pericope, esperiscono il tormento definitivo che le attende, anch'esso incompleto, per lo stesso motivo delle prime. La loro carne, invece, diviene, senza distinzione alcuna, patrimonio della terra" (A. ZANI, *La cristologia...*, p. 636-637).

Excursus. Tradición de la Evangelización en el Hades independiente de 1 Pe 3,19.

Puede decirse que la primera teología sobre la predicación en el Hades se desarrolló sobre tradiciones no basadas en el NT. Los apócrifos de la Voz en el Hades y el PsJer son una muestra de ello, pero también la dependencia de esta tradición de la obra del Pastor de Hermas, considerada canónica por algunos Padres (cf. los Stromata de Clemente)⁹⁶⁶, y de la tradición oral, atestiguada por Ireneo (cf. AH IV,27, el Presbítero).

La independencia de esta tradición con 1 Pe se confirma al estudiar los Libros Apócrifos en los que también aparece el tema de la *predicación*⁹⁶⁷ *en el hades*⁹⁶⁸.

„Por ello he descendido al (lugar de) Lázaro y he predicado (a los justos y) los profetas, para que salgan del descanso de abajo y suban al descanso que se encuentra arriba...(y he derramado con mi mano) derecha sobre ellos (...) de la vida y perdón y salvación (de) todo (mal), como he hecho con vosotros y (con aquellos que) creen en mí.“(*Epis Apos 21-22*)⁹⁶⁹

“Entonces él desciende hasta el Hades, para anunciar a todos los santos la esperanza, el fin de los tiempos y el día final (ἦξει δ’ εἰς ἄδην ἀγγελῶν ἐλπίδα πᾶσιν τοῖς ἀγίοις τέλος αἰώνων καὶ ἔσχατον ἡμέρα.). El completará el destino de la muerte en el sueño de tres días. Entonces vuelve resucitado de entre los muertos como el primero para –inmortal- vencer la antigua maldad, toda la suciedad del pasado...”⁹⁷⁰.

“En su bajada—dice—, el Salvador fue visto de los ángeles. Por eso también le evangelizaron (los ángeles a los pastores de Belén). También se dejó ver de Abrahán y los demás justos que estaban en el descanso, a la parte derecha «Alegróse, en efecto, (Abrahán)—dice (Jesús en lo 8,56) —para ver mi día», la parusía (mía) en carne. De ahí que al resucitar el Señor, **evangelizó a los justos** que (estaban) en el descanso y los desplazó y trasladó; y todos (Lam 4,20) «vivirán a

⁹⁶⁶ Sobre los testigos de la predicación en el Hades. Cf. C. SCHMIDT, *Das Gespräch...*, p. 453-576; C. CLEMEN, *Niedergefahren zu den Toten...*, p. 174ss. W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu...*, p. 129-198.

⁹⁶⁷ Existen otros pasajes que tratan de una cierta evangelización o anuncio de la salvación en el Hades, pero que no se pueden relacionar directamente con una predicación de Cristo en el Hades. Por ejemplo los autores que usan el Sal 8 como testigo de la salvación en el Hades: “Entonces **resonó** de nuevo **la voz**: ¡Abrid las puertas! Cuando el Hades oyó por segunda vez la voz, se comportó como uno que no sabe nada y preguntó: ¿Quién es ese rey de la gloria? Los ángeles del Señor respondieron: Un rey fuerte y poderoso, un Señor todo poderoso en la guerra” (cf. Sal 23). Y al momento con esa noticia fueron destruidas las antiguas puertas y rotos los cerrojos de hierro, y liberados todos los muertos encadenados y nosotros con ellos.” (*Evan Nicod 17-27*)” (Cf. J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 105ss). Este evangelio apócrifo menciona la salvación (solo) de Adán, los patriarcas, profetas y mártires (cf. IBID., p.107). Pero la voz que resuena en el Hades no parece ser la de Cristo, sino la de unos ángeles que anuncian su venida. Junto a esto, sin embargo, estos apócrifos testimonian un diálogo entre Cristo, y los justos (cf. ver los pasajes que presentamos en la Parte I de nuestro trabajo). TRUMBOWER fundándose en que la versión griega no cita la condenación de los pecadores, considera, al contrario que KROLL, que esta versión trataba la salvación de todos los muertos (IBID., p.107).

⁹⁶⁸ Cf. R. CANTALAMESSA, *L’Omelia “in s. Pascha”...*, p. 246, nota 176: *Evan Petri 41*; *Or Syb VIII*, 310-312; *Epist Apos 27*).

⁹⁶⁹ *Epis Apos 21-22* (copto) (ed. y trad. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 87)

⁹⁷⁰ *Oracul Sibilinos VIII*, 310ss; (ed. trad. J-D. GAUGER, Düsseldorf-Zürich 1998, p. 189-190).

la sombra de El». Porque sombra de la gloria del Salvador ante el Padre es la parusía de acá. Mas las sombra de una luz no son tinieblas, sino iluminación (*Exc. Theod* 18,1-2)⁹⁷¹

En ninguno de estos textos parece haber una referencia a 1 Pe 3,19 . Lo más sorprendente y llamativo de todo es que ni siquiera el Evangelio Apócrifo de Pedro cita el pasaje canónico de 1 Pe 3,19 cuando aborda el tema de la predicación en el Hades.

“Y oyeron una voz desde el cielo que dijo: ¿Has predicado a los que duermen? Y la respuesta salió desde la cruz: Sí”⁹⁷².

Estos pasajes nos muestran, además, que la tradición de la predicación en el Hades sólo trata de la salvación de los justos⁹⁷³. Creemos que –como ya hemos apuntado anteriormente- también sucede así en la obra de Clemente, que sólo intenta ampliar la definición de justos a los justos paganos.

En la obra de Orígenes esto ya no es tan claro. Orígenes consideró 1 Pe 3,19 como un testigo del *Descensus* y sacó consecuencias. Aceptó que la predicación consistió -en cierta forma- en una conversión y que estuvo dirigida a los pecadores, incluso a los grandes pecadores del tiempo de Noé. Desligó la doctrina de la predicación en el Hades de su contexto (salvación de los justos pecadores), desconectando completamente la salvación en el más allá de la vida llevada aquí en la tierra. Así introdujo en la tradición de la predicación en el Hades un germen de la doctrina de la apocatástasis, que según nuestra opinión, no se podía leer en la obra de Clemente.

Fueron los sucesores de éstos, posiblemente monjes egipcios⁹⁷⁴, los que llevaron hasta la herejía las premisas de estos dos alejandrinos, herejía de la que dan testimonio

⁹⁷¹ *Exc. Theod.* (traducción y anotaciones escriturísticas de ORBE (resp. 1 Pe 3,19), A. ORBE, *Cristología gnóstica*. Vol. 2; p. 477s).

⁹⁷² Evang Pe 41-42 (10) (cf. *Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutschen und englischen Übersetzung* (ed. trad. T. J KRAUS- T. NIKLAS, GCS (NF) 11, Berlin- New York 2004, p. 42-43)).

⁹⁷³ En las Odas, por ejemplo, se dice que los justos del AT fueron trasladados al Paraíso. Más testigos de esta tradición en R. CANTALAMESSA, *L'Omelia...*, p. 251. También, en las Odas y en *Epist Apost (Epist Apost (rec. etiop) 27; Odas de Salomón 42,20)* se considera el bautismo de los Justos del AT. Así en la tradición se encuentra apuntados dos temas que, según creemos, también aparecen en la obra de Ireneo (Cf. Parte IV de nuestro trabajo).

⁹⁷⁴ „Anscheinend wurden die Schriften des Origenes sorgfältig studiert und seine Tradition der theologischen Spekulation mit Begeisterung fortgeführt von einer kleinen, aber einflußreichen Gruppe von Asketen in der ägyptischen Wüste – vor allem in den monastischen Zentren von Nitria und den „Kellien“ “ (B. DALEY, *Eschatologie...*, p. 157). „Die Hauptvertreter der ägyptischen origenistischen Schule des vierten Jahrhunderts, deren Schriften, wenn auch nur fragmentarisch, erhalten geblieben sind, sind der gelehrte alexandrinische Asket Didymus der blinde (313-398) und Evagrius Ponticus (346—399), ein gebildeter Beamter am kaiserlichen Hof, der die letzten fünfzehn Jahre seines Lebens als Einsiedler in der Nitrischen Wüste verbrachte.“ (IBID., p. 158). También Cf. . SIMONETTI, *I Principi di Origene*, Torino 1968, p.11s.

Filastre y Agustín. Consideramos que ésta se desarrolló en monasterios egipcios, pues el único autor que usa decididamente este pasaje en la antigüedad es Cirilo de Alejandría, educado en los monasterios de Egipto. Cirilo mismo parece que, en el transcurso de su vida, llegó a comprender lo problemático de la asociación del 1 Pe 3,19 con el *Descensus*. Confirmaremos estos datos en los siguientes capítulos que dedicaremos al estudio del uso de 1 Pe 3,19 en los siglos IV y V.

3. Cipriano (200-258)⁹⁷⁵

Algunos autores han pretendido leer una cita de 3,19 en otro autor contemporáneo de Orígenes, en el también africano, Cipriano. Según éstos, se podría encontrar la cita del pasaje petrino en relación con el *Descensus* en su obra *Testimonia ad Quirinum* 27.

“Así en la epístola del apóstol Pedro: Cristo murió una vez para siempre por nuestros pecados, el justo por los injustos para conducirnos a Dios” (1 Pe 3,18); Así también allí (en ese otro pasaje): en esto, pues, también ha sido predicado a los muertos (1 Pe 4,6), para que sean despertados ” (Ad Quir II,27)⁹⁷⁶.

A pesar de la afinidad de ideas con 1 Pe 3,19 y la presencia de 1 Pe 3,18, Cipriano en este pasaje está citando 4,6, no 3,19 (cf. la edición de HARTEL⁹⁷⁷). Creemos que es necesario mostrar cómo se debe interpretar esta cita de 1 Pe, pues puede dar luz a nuestro trabajo.

El epígrafe bajo el que Cipriano recoge esta cita de 1 Pe es el siguiente:

“Nadie puede venir al Dios Padre sino es por su Hijo Jesucristo”⁹⁷⁸

El texto petrino aparece precedido por las citas de: Jn 14, 6; 10,9; Mt 13,17; Jn 3,36; Ef 2,17.18 y Rm 23.24. Todos estos textos tratan de la salvación que llega a través del Hijo. Ninguno de ellos tiene relación directa con el *Descensus*.

⁹⁷⁵ Cf. A.FERNANDEZ, *La escatología en san Cipriano*, Burg 22 (1981) 93-167.

⁹⁷⁶ Cf. TH. C. *Cypriani Opera Genuina*, Pars II, (Ed. D.I.H. GOLDHORN, Leipzig 1839, p.52-53). Edición crítica S. *Thasci Caecili Cypriani, Opera Omnia I* (ed. G. HARTEL, CSEL 3,1, p. 94 (= .Item in epistula Petrus apostous: Christus semen pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis, ut nos offerret Deo. Item illic: In hoc enim et mortuus praedicatum est, ut suscitentur)).

⁹⁷⁷ También la de cf. ed. D.I.H. GOLDHORN, p. 53 nota 2.

⁹⁷⁸ Quod perveniri no possit ad Deum Patrem nisi per Filium eius Jesum Christum

Cuando Cipriano toca el tema del *Descensus* unos capítulos antes, en el capítulo 24 (titulado: *Quod a morte non vinceretur nec inferos remansares esset.*), ofrece los siguientes testimonios: Salm 15,10; Sal 29,4; Sal 3,6; Jn 10,18; Os 6,2; Ex 19,10.11; Mt 12,39.40⁹⁷⁹. En este capítulo 24 sólo refiere lo sucedido a Cristo, esto es, la estancia de su alma en los infiernos y que ésta no pudo ser retenida por ellos. Ni rastro de 1 Pe 3,19, de la predicación en el Hades o de la salvación allí otorgada. Tras el capítulo 24, presenta los testimonios sobre la resurrección al tercer día (cap. 25: *Quod ab inferis tertio die resurgeret*), a los que siguen, en el capítulo 26⁹⁸⁰, una serie de pasajes de la Escritura que tratan de la ida de Cristo al Padre y del estar sentado a su derecha lleno de poder.

En el capítulo que sigue, cap. 27 (donde aparece la cita de 1 Pe 3,18;4,6), Cipriano presenta cómo la salvación llega por Cristo⁹⁸¹, sin el cual no hay acceso al Padre. Inmediatamente después de este capítulo -que termina con de de 1 Pe 3,18 y 1 Jn 2,23 arriba expuestas- anuncia la segunda parusía y el juicio futuro (cap. 28: *Quod ipse Iudex venturas sit*).

Si se considera más detenidamente el contexto donde aparece 1 Pe (cap.27), se observa que, al final del capítulo precedente (cap. 26), Cipriano presenta la misión de los discípulos de ir a bautizar a todos los pueblos de la tierra (Mt 28,18s). Esta idea aparece en el contexto de la mano de otra: Cristo tiene las llaves de la muerte y del infierno (Apoc 1,18). El Señorío universal de Cristo es la justificación del envío de los apóstoles (“se me ha dado toda potestad sobre el cielo y la tierra, id y enseñad a todas las gentes bautizando...”). Así, en el capítulo 26, quedan unidas las ideas del bautismo y del dominio sobre todo el universo (¿incluido el infierno?).

En este contexto, y precedido, como dijimos, de unas citas que quieren presentar a Cristo como único camino al Padre, aparecen los versículos de 1 Pe:

“Así en la epístola del apóstol Pedro: Cristo murió una vez para siempre por nuestros pecados, el justo por los injustos para conducirnos a Dios” (1 Pe 3,18); Así también allí (en ese otro pasaje): en esto, pues, también ha sido predicado a los muertos (1 Pe 4,6)⁹⁸², para que sean despertados ” (Ad Quir II,27)”

⁹⁷⁹ Ad Quir II, 24. (ed. D.I.H. GOLDHORN, p. 51).

⁹⁸⁰ Este capítulo lleva el título: *Quod cum resurrexisset, acciperet a Patre omnem Potestatem, et potestas eius aeterna sit.*

⁹⁸¹ Por su muerte en cruz, descenso a los infiernos, resurrección al tercer día y entrega de toda potestad.

⁹⁸² Creemos que en el pensamiento de Cipriano no cabe una predicación de conversión dirigida a los muertos. Como pone de manifiesto B. DALEY, *Eschatologie ...*, p.118. Cipriano recalca constantemente en su obra la conexión entre mérito y recompensa en el más allá. DALEY aporta como prueba, *De Unitate* 15. Incluso ofrece un pasaje donde Cipriano afirma explícitamente que tras esta vida no habrá posibilidad de penitencia (Ad Dem 25). También cf. H. VORGRIMLER, *Die Geschichte der Hölle...*, p. 93.

Como apuntan los editores de la obra, aquí se cita 1 Pe 4,6 y no 1 Pe 3,19 retocado. En el texto aparece, como en 4,6, la palabra “muertos” y no “espíritus”, y el verbo predicar⁹⁸³ aparece en pasiva y no en activa (*praedicatum est*), como en 4,6; además el término “suscitentur” (despertar), parece hacer referencia a la idea de que los muertos “viven para Dios”, que encontramos en 4,6. No aparecen otros rasgos típicos de 3,19-20a (la idea de “ir”, “estar encarcelados” o “ser desobedientes”).

Si alguien quisiera asociar este pasaje con el *Descensus*, se encontraría con la dificultad de que la predicación de los muertos y su “levantarse” aparecen después de citar la resurrección, en paralelo con la misión de los apóstoles de predicar por todo el mundo y, justo antes, de un párrafo dedicado a la segunda Parusía.

A favor de la asociación hay que resaltar que parece que la acción de la predicación hay que asociarla con Cristo, pues los pasajes que preceden a la cita de 1 Pe tienen a Cristo como protagonista:

“En el evangelio se dice: Yo soy el camino, la verdad y la vida, nadie viene al Padre, si no es por mí (Jn 14,6). También: Yo soy la puerta: el que entre por ella, se salvará (Jn 10,9). También: Muchos profetas y justos desearon ver lo que veis y no lo vieron, y oír lo que oís y no lo oyeron (Mt 13,17). También: Quien cree en el Hijo tiene vida eterna, el que rehúsa creer en el Hijo, no verá la vida y la ira de Dios permanecerá sobre él (Jn 3,36). También el apóstol Pablo en la carta a los Efesios: Cuando vino, os anunció paz a los que estabais lejos, y paz a los que estabais cerca, pues por él, unos y otros tenemos libre acceso al Padre en un mismo Espíritu (Ef 2,17). Y en Romanos: todos pecaron y están privados de la gloria de Dios - y son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, (Rom 3,23) (Ad Quir, II, 27).

En este párrafo, además, hay rasgos que podrían remitir a la presencia de Cristo entre los muertos, por ejemplo, la cita de Mt 13,17, que trata del deseo de los antiguos de ver al Mesías.

El acento del texto, sin embargo, recae sobre la fe en el Hijo. No sobre una acción evangelizadora de Cristo.

El verbo en pasiva “*praedicatum est*” también apunta en otra dirección, dado que parece que Cristo no es el agente de la predicación.

Nosotros creemos que este pasaje no hay que vincularlo a lo sucedido en los Infiernos. Según nuestro parecer, sería posible interpretar que Cipriano estuviese leyendo 1 Pe 4,6 en forma metafórica. Los muertos serían simplemente los pecadores, y

⁹⁸³ En el texto crítico del NT en 1 Pe 4,6 aparece “evangelizar”, no “predicar”, pero, creemos que en este contexto de anuncio del evangelio y de la salvación, debemos suponer que el verbo *praedicare* es un sinónimo de *evangelizare*.

el extraño término “suscitentur” solo estaría haciendo referencia a la salvación (¿bautismo?). Así el pasaje sólo trataría de la misión entre los hombres.

Esta interpretación encajaría también en el contexto, pues en el pasaje se habla de pecadores y no de muertos, e igualmente la cita que sigue tomada de san Juan trata de la aceptación del Evangelio (*Quien niega al Hijo, no tiene al Padre. Quien confiesa al Hijo, tiene al Hijo y al Padre* (1 Jn 2,23)).

Esta lectura metafórica será la que más adelante encontraremos en Agustín. Podría ser que el obispo de Hipona conociese esta interpretación y que por ello leyese 1 Pe 3,19 también de forma metafórica.

Del mismo modo, esta lectura podría aclarar la extraña composición 1 Pe 3,18; 1 Pe 4,6. Estos testimonios estarían remitiendo a la misión de los cristianos, en sintonía con lo dicho al final del capítulo 26: “Id por todo el mundo...”. Cipriano, en el capítulo 27, estaría presentando la misión encomendada a los discípulos, de predicar a todos los pueblos en el espíritu de Cristo resucitado. Esta interpretación de los versos petrinos explicaría por qué estas palabras aparecen entre los testimonios de la ascensión (cf. cap.26) y de la segunda parusía (cap. 28). Estarían refiriéndose al tiempo de la Iglesia y, por tanto, al tiempo de la predicación. Así, Cipriano, con ayuda de 3,18;4,6, estaría presentando de forma metafórica la misión de la Iglesia que se realiza en el espíritu de Cristo resucitado. El verbo en pasiva vendría en apoyo de nuestra interpretación y nuestra lectura encajaría bien en el contexto del capítulo 27.

No creemos estar en condiciones de dar una interpretación incontestable del texto. Pero sí creemos que del texto no puede deducirse ninguna idea clara del *Descensus*. En todo caso, el contexto habla de la salvación de los pecadores, pero creyentes (1 Jn 2,23). No de los desobedientes.

4. El pasaje de 1 Pe 3,19 y la tradición

Estos autores han demostrado, como ya se sabía, que la tradición de la predicación de Cristo en el Hades fue en sus orígenes independiente del pasaje petrino. La primera tradición de la Iglesia conoció una predicación a los muertos que versaba sobre la salvación de los justos. Esta tradición era testificada por pasajes apócrifos y por la tradición oral y no era asociada con pasajes canónicos de las Escrituras. Difícilmente se podía encontrar una formulación clara de esta tradición en un pasaje del AT (tal vez en Is 49) y de ello dan muestra los dos apócrifos relacionados con esta tradición: La voz

en el Hades y el PsJer (que estudiaremos detalladamente más adelante). Esta tradición tampoco parecía encontrar sus fuentes en el NT. Aunque existen textos que podrían leerse en estas claves, 1 Pe 3,19 y Jn 5,25, la mayoría de los autores y escritos que reflejan esta primitiva tradición no cayeron en la tentación de usarlos para dar credibilidad a la misma. Para ellos era un dato de la tradición y lo asumían sin problemas e incluso hacían teología desde este presupuesto.

Clemente de Alejandría no se conformó con estos testigos y recurrió al polémico pasaje de 1 Pe 3,19, obviando las dificultades que éste introducía en la teología. De estas dificultades fueron conscientes muchos autores y en el siglo IV Filastre dio a conocer las consecuencias últimas de esta asociación: las lecturas apocatastas del dogma y el rechazo de una de las tradiciones más antiguas sobre el *Descensus*.

Lo problemático de este pasaje se deja ver en la historia de la Iglesia por la escasa relevancia que este tuvo entre los padres de los siglos siguientes. Sólo en círculos alejandrinos se hizo tímidamente uso del mismo. Pero veamos esto detalladamente el capítulo siguiente.

Según estas conclusiones, en el siglo III, sólo quedan como testigos seguros de la asociación de 1 Pe 3,19 con el *Descensus* Clemente y Orígenes, siendo este último deudor del primero.

Pasemos a estudiar el peso que tuvo este pasaje en los autores posteriores y cómo influyó en la teología del dogma del descenso a los infiernos.

Capítulo IX. Herencia alejandrina. Citas de 1 Pe 3,19 en los Padres de la Iglesia entre los siglos IV-V

1. Testigos de la tradición: Fundamentos de la investigación actual

Cuando se consultan los estudios sobre el *Descensus ad inferos* o sobre *Prima Petri* parece que bastantes y muy relevantes Padres después de Clemente y Orígenes interpretaron 1 Pe 3,19 como un testimonio de la predicación en el Hades. Ya hemos visto que esto no puede constatarse al siglo III, pero ¿se podrá en el s. IV?

Sería un trabajo de investigación específico localizar con rigor todos los pasajes donde los Padres citan 1 Pe 3,19. Esto es algo que excede nuestras posibilidades. Nosotros nos limitaremos a estudiar los Padres que los estudios sobre el *Descensus* y *Prima Petri* han presentado como testigos de la relación entre nuestro pasaje y la predicación en el Hades. Sabemos que esto es una limitación bastante seria, pero creemos que, en el marco de nuestro estudio, es suficiente, pues a partir de estos datos se ha construido toda una historia de la teología del *Descensus* que, como veremos, no corresponde con la interpretación que los Padres hicieron de este dogma.

Para encontrar las citas de 1 Pe 3,19 en los padres nos hemos servido de la *Biblia Patristica*⁹⁸⁴, de las monografías sobre el *Descensus*⁹⁸⁵ y de los comentarios exegéticos de *Prima Petri*⁹⁸⁶.

⁹⁸⁴ Esta obra solo recoge algunos autores, pero puede decirse que son tan representativos que pueden valer bien como una muestra de la teología de su época. Los autores que ha recogido esta obra son: Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Eusebio de Cesarea, Cirilo de Jerusalén, Epifanio de Salamina, Hilario de Poitiers, Ambrosio de Milán, Ambrosiaster. Cipriano de Cartago, Dídimo el ciego.

⁹⁸⁵ Entre otras: J. TURME, *La descente du Christ aux enfers*, Paris 1905, C. CLEMENS, *Niedergefahren zu den Toten. Ein Beitrag zur Verkündung des Apostollikums*, Giessen 1900, U. HOLZMEISTER *Commentarius in Epistulas SS. Petri et Judae Apostolorum, Pars I: Epistula S. Petri Apostoli*, Paris 1937, J. A. MACCULLOCH, *The Harrowing of Hell. A Comparative Study of early christian Doctrine*, Edinbrugh 1930 y R. GOUNELLE, *La descente du Christ aux Enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Paris 2000. Gracias a ellos, conocemos gran cantidad de pasajes donde los padres abordan el tema de nuestro trabajo, el *Descensus* (y esto en relación con 3,19).

⁹⁸⁶ La obra de HOLZMEISTER ofrece un amplio abanico de citas de Padres que tratan del *Descensus*. Primero presenta los autores que citaron 1 Pe 3,19 como testigo del *Descensus*: Orígenes, Clemente, Atanasio, Gaudencio de Brescia, PsAtanasio Epifanio de Salamina y Rufino. Busca en la tradición otros testimonios sobre el *Descensus*, y los clasifica por temas. Estos temas remiten a los posibles valores dados a 1 Pe 3,19 leído en clave de *Descensus*: Conversión, Salvación de todos los difuntos (justos e injustos)... Lamentablemente, esta división más que clarificar confunde, pues presenta textos de un mismo autor en apartados que se suponen ideas contrarias. Por ejemplo, presenta a Cirilo de Alejandría entre los defensores de la salvación de píos e impíos (cf. U. HOLZMEISTER, *Epistulas ss. Petri et Judae apostolorum, Pars I: Epistulas. Petri apostoli*, Paris 1937, p. 325), pero también entre los que niegan una posible conversión en el más allá y defendieron que sólo los creyentes se salvaron (cf. IBID. p.329-330). Creemos que este defecto en la presentación de los testimonios de la antigüedad justifica nuestro estudio. Otros exegetas actuales no muestran demasiado interés por los testimonios patristicos. Los conocen por

Nosotros presentaremos brevemente los autores más relevantes que se citan en estos trabajos como testigos de la relación de 3,19 con el *Descensus*⁹⁸⁷. Entre los escritores latinos estudiaremos a⁹⁸⁸: Hilario de Poitiers, Jerónimo, Rufino, Ambrosio de Milán, Ambrosiaster y Gaudencio de Brescia.

En oriente estudiaremos a: Metodio de Olimpio, Atanasio, Dídimo el ciego, Eusebio de Cesarea, Epifanio de Salamina y los capadocios⁹⁸⁹.

En occidente, a partir de las críticas hechas por Filastre y Agustín (siglos IV y V) desaparece la asociación de 3,19 y el *Descensus*, pero esta lectura perdura en oriente hasta el final de la era patristica. Esta diferencia entre oriente y occidente es lo que ha provocado nuestra separación de Padres en dos bloques. Por la menor relevancia que ha tenido 3,19 en la teología latina, serán los autores occidentales los que primero estudiemos, después nos ocuparemos de los orientales.

fuentes secundarias (por ejemplo cf. N. BROX, *Der erste Petrusbrief*, p. 186; en la monografía de DALTON, *Christ's Proclamation....*, sólo dedica cuatro páginas al tema (apartado: Representatives of this View in the Early Church, p. 16-20).

⁹⁸⁷ Hemos constatado que la Biblia Patristica lee citas de 3,19 donde sólo existe una mención del *Descensus* sin relación implícita o explícita a este versículo. Lo mismo sucede con las citas encontradas en otros libros dedicados al estudio del *Descensus* o de 1 Pe. Esto ha dificultado nuestro trabajo, pues ha supuesto una laboriosa discriminación de textos y autores.

⁹⁸⁸ La cita de 1 Pe no puede encontrarse en las obras que nos han llegado del primer gran escritor latino, Tertuliano (cf. W. THIELE, *Die Lateinischen Texte des 1. Petrusbriefes*, Freiburg. 1965, p. 34). Esto es más llamativo si consideramos que este autor aborda el tema del *Descensus* desde la temática soteriológica de la salvación de los justos del AT (cf. *De anima* 55 (Ed. trad. J.H. WASZINK, Amsterdam 1947, p. 73) y *De resurrectione* 43 (ed. Trad. E. EVANS, London 1960, p. 120). Sobre el tema cf. C. SCHMIDT, *Gespräche...*, p. 518-522.

1 Pe 3,19 tampoco puede encontrarse en la obra de Lactancio, como pretenden algunos autores (cf. Biblia Patristica). En *Divni Instituitionem* IV, 12.15. 19, donde hace referencia al *Descensus*, no se habla de la predicación en el Hades, ni se cita a Pedro. Lactancio, después de citar testimonios del AT sobre la encarnación y la pasión (12ss), en el cap 19 ofrece testimonios de la sepultura y del *Descensus* “sed quoniam praedixerat se tertio die ab inferis resurrecturum... verum tertio die ante lucem terrea motu repente facto patefactum est sepulcrum et custodibus quos adtonitos obstupefecerat pavor nihil videntibus integer e sepulcro ac vivus egressus in Galilaeam profectus est, ut discipulos suos quaereret in sepulcro vero nihil repertum est nisi exuviae, quibus convolutum corpus incluserant”. Como testimonios del *Descensus* aporta los siguientes pasajes: Sal 15, 10, Sal 3,6; Os 13,13s; 6,3, además de una cita de los *Oráculos Sibílicos*. Lo mismo que en su predecesor latino, Lactancio no parece conocer 1 Pe 3,19 en relación con la predicación en el Hades.

⁹⁸⁹ No estudiaremos a Cirilo de Jerusalén, Juan Damasceno y Juan Crisóstomo pues, a pesar de lo que apuntan algunos autores, no son testigos de la relación entre 1 Pe y el *Descensus*. Algunos estudiosos -creemos- quisieron asociar estos Padres a la lectura en clave de *Descensus* de 1 Pe 3,19 para avalar posiciones apocatastas. Estos Padres, sin embargo, no defendieron tales ideas, muestra de ello es lo dicho por BALEY sobre J. Crisóstomo: “In den Augen des Chrysostomus spielt die Aussicht auf Gericht und Vergeltung eine zentrale Rolle für das sittliche Leben des Christen; wenn nach diesem Leben das Gute nicht belohnt und das Böse nicht bestraft wird – vor allem, weil in diesem Leben die Guten oft leiden, während die Bösen gedeihen -, dann ist unser grundlegendster Gerechtigkeitsinn absurd und unserem Glauben an Gottes Fürsorge für die Welt wird widersprochen (In Matt hom 13,5).” (B. DALEY, *Eschatologie...*, p. 171).

2. Algunos autores latinos

2.1. Hilario (315-365)

Hilario de Poitiers es el primer padre latino (según alcanza nuestro conocimiento) que con claridad usa 3,19 como testimonio de la predicación en el Hades. Como en los casos anteriores, nuestro propósito no es estudiar el tema del *Descensus* en la obra de San Hilario⁹⁹⁰. Sobre este tema ya existen algunos estudios, por ejemplo el hecho por DURST en su libro *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers*. Este analiza el *Descensus* en la obra de Hilario en el apartado titulado *Der Abstieg Christ ins Totenreich*⁹⁹¹. Según este estudio, el obispo de Poitiers presta más atención a la cristología de nuestro dogma (resp. problema de las dos naturalezas)⁹⁹², que al tema ligado con la tradición de la predicación en el Hades, esto es, el de la salvación de los justos. Igualmente este tema ha sido abordado por LADARIA en su estudio *La Cristología de Hilario de Poitiers*, en un apartado titulado: *El descenso de Jesús a los infiernos* (cf. cap. VI)⁹⁹³. Este autor confirma la opinión de DURST sobre los acentos de la teología del *Descensus* en Hilario. Esto se explica por el contexto histórico que le toca vivir a Hilario: la herejía de Apolinario. San Hilario resalta, en relación con el *Descensus*, la completa naturaleza humana de Cristo, afirmando la existencia del alma en Jesús y haciendo de ésta el sujeto del *Descensus*⁹⁹⁴. DURST discute la opinión de GRILLMEIER que sitúa a Hilario entre los padres que asoció a la teología del *Logosabstieg*⁹⁹⁵. Nosotros no entramos en el problema⁹⁹⁶. Como dijimos, nos centraremos en el estudio del uso de 1 Pe 3,19 en la obra de Hilario, asumiendo (no sin cierto riesgo) algunos datos del estudio de DURST.

⁹⁹⁰ Toca el tema del *Descensus*, entre otros, en los siguientes pasajes: De Trinit 10,65,17/28 Enar in Ps LIII y in Ps CXXXVIII; Enar in Ps CXVIII y In Ps CXLII (1 Pe 3,19); Enar in Ps LIX (santos); In Matt Canon. 33 (Cf. R. GOUNELLE, *La descente du Christ ...*, p. 456).

⁹⁹¹ M. DURST, *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Bonn 1987, p. 177-189.

⁹⁹² Cf. M. DURST, *Die Eschatologie...*, p.178.

⁹⁹³ Cf. L.F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, p. 213-218.

⁹⁹⁴ Cf. M. DURST, *Die Eschatologie...*, 178-180. El tema del *Descensus* del alma da pie a hablar de la soteriología y esto, bajo el viejo axioma de que lo que no es asumido no es redimido (M. DURST, *Die Eschatologie...*, p. 184).

⁹⁹⁵ Cf. M. DURST, *Die Eschatologie...*, p. 180-184. En el contexto de esta discusión aparece el tema del Descenso del Logos en Cuerpo (cf. Trin. 10,65,28; citado por M. DURST, *Die Eschatologie...*, p. 183).

⁹⁹⁶ Tampoco abordaremos la conexión entre *Descensus* y *Kenosistheologie* que DURST descubre en la obra de Hilario (cf. M. DURST, *Die Eschatologie...*, p. 184s).

Este autor alemán recurre a la conocida clasificación de las primeras tradiciones sobre el *Descensus* (*Hadespredigt*, *Hadeskampf*⁹⁹⁷ y *Hadestaufe*⁹⁹⁸) para presentar la soteriología de nuestro dogma en san Hilario⁹⁹⁹. El obispo de Poitiers, sin ser un claro representante de la tradición que trataba sobre una batalla, -según apunta DURST- conserva las ideas centrales de esta tradición: “despojar” y “triunfar” sobre el Señor del Hades¹⁰⁰⁰.

En su obra tampoco falta la referencia a la antigua tradición de la Predicación en el Hades¹⁰⁰¹. Según los datos encontrados en DURST y otros autores, Hilario hace referencia a esta tradición en dos pasajes de su obra, y en ambos, apoyado en 1 Pe 3,19¹⁰⁰². Los pasajes a los que nos referimos son los comentarios a los salmos 118 y 141. En ambos casos, Hilario cita explícitamente la procedencia de las ideas: la Epístola petrina¹⁰⁰³. Creemos que es importante conocer estos pasajes para descubrir cómo leía Hilario los versos petrinus.

El comentario al salmo 141 dice así:

“Ruega para que su alma sea sacada de la cárcel. Si el Señor predicó, según san Pedro (1 Pe 3,19), la resurrección también a los que estaban en la cárcel antes de los tiempos de Noé, así la prisión es el mundo subterráneo, de donde pide ser sacado”¹⁰⁰⁴.

⁹⁹⁷ Cf. M. DURST, *Die Eschatologie...*, p. 185.

⁹⁹⁸ DURST no encuentra testigos de esta tradición en la obra de Hilario (cf. M. DURST, *Die Eschatologie...*, p. 186).

⁹⁹⁹ LADARIA confirma que Hilario no aborda sistemáticamente el tema soteriológico del *Descensus*, sin embargo éste aparece repetidas veces en su obra. “Nos interesa tratar el tema sobre todo desde el punto de vista soteriológico, ya que el valor salvífico de la muerte de Cristo no se considera en todas sus dimensiones si no se analiza brevemente este punto. No encontramos en ningún momento una exposición sistemática del mismo, pero sí alusiones frecuentes a lo largo de toda la obra de nuestro autor” (L.F. LADARIA, *La cristología de Hilario...*, p. 216).

¹⁰⁰⁰ Cf. M. DURST, *Die Eschatologie...*, p. 186ss.

¹⁰⁰¹ “Junto a estos motivos esenciales que se colocan en centro de la cristología y soteriología de Hilario, hay otros más marginales, aunque el valor soteriológico del acontecimiento se mantenga muy presente. Así Jesús ha predicado la resurrección a los espíritus encarcelados (cf. 1 Pe 3,19-21), rompe las puertas del Hades e ilumina y restituye al paraíso a los muertos, prisioneros del diablo” (L.F. LADARIA, *La cristología de Hilario...*, p. 217).

¹⁰⁰² “Beide berufen sich auf 1 Petr. 3,18/20 (...) „weiß, daß die in der Unterwelt ruhenden Heiligen diese Aufmunterung ersehnen. Er weiß, daß nach dem Zeugnis des Apostels Petrus auch denen, die dereinst in den Tagen des Noe ungläubig waren, die Aufmunterung verkündigt worden ist, als der Herr in die Unterwelt hinabstieg ” (M. DURST, *Die Eschatologie...*, p. 185-186).

¹⁰⁰³ Un dato a tener en cuenta es que Hilario posiblemente se sirvió de los comentarios de Orígenes a los salmos para hacer sus interpretaciones (cf. E. GOFFINET, *L' utilisation d' Origène dans le commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, Louvain 1965). Como sabemos, Orígenes citó 1 Pe 3,18ss como testigo del *Descensus* en su comentario al salmo 3. Según aclara TRUMBOWER, Hilario entró en contacto con la teología de Orígenes durante su destierro en oriente (cf. J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 103).

¹⁰⁰⁴ *In Psalmum 141,7* (ed. A. ZINGERLE, CSEL 22,803): “Deinde rogat, ut anima sua educatur e carcere. Si in carcere positus etiam ante Noe tempora resurrectionem secundum beatum Petrum dominus praedicavit, carcer est inferi, a quo se educi rogat, ut in altero psalmo erat precatus: ne contineat super me puteus os suum. Oratio omnis ista ad confessionem, ut diximus, uirtutis paternae est. Sed adiecit et

Hilario considera que lo que se anuncia en el Hades fue la resurrección. Como vemos aquí ya hay una desviación del tema más original, que fue el del perdón de los pecados, aunque también sabemos que esto estaba relacionado con el don del Espíritu que es las arras de la resurrección. Hay que resaltar que la prisión se identifica simplemente con el Hades, no con el lugar de la condena.

El otro texto en el que cita 1 Pe 3,19 dice así:

“... “dicen: ¿cuándo me consolarás¹⁰⁰⁵? (...) (el Profeta) sabe que los santos que descansan en el infierno desearon ese consuelo. El sabe por el testimonio del Apóstol Pedro que también aquellos que estaban en la prisión y que en otro tiempo habían sido incrédulos, en los días de Noé, les fue anunciado el consuelo, cuando el Señor descendió a los infiernos”¹⁰⁰⁶

causam, cur se de carcere oret educi: ad confitemdum, inquit, nomini tuo. Resurrectio enim eius paternae in se uirtutis praedicatio est, quia potestas ei omnis ex patre est”.

¹⁰⁰⁵ El término latino es exhortatio, que el traductor de SC traduce como consolar. Nosotros asumimos este sentido. Encontramos apoyo para esto en el comentario al salmo 141: 6. Redit deinde adorationis suae modestiam dicens: in tende orationem meam: quia humiliatus sum nimis. 5 humiliatus est enim formam servi accipiens et obediens factus usque ad mortem, mortem autem crucis. Libera me a persequentibus me : **quia confortati sunt super me**. Educ de carcere animam meam ad confitemdum. Nomini tuo, domine, quamquam enim potestatem haberet ponendi animam suam et resumendi, tamen semper per reverentiam filii honorem paternae maiestati reseruauit, cum orat : pater, clarifica me ; eum proclamat : deus meus, quare me dereliquisti ? in bis enim non est infirmitatis suae confessio, sed paternae uirtutis praedicatio. Liberari se ergo nunc similiter a persequentibus orat, **quia confortati sunt. Confortat!** Enim sunt, cum ad crucem dant, cum per carnem deum nesciunt, cum eos habitas humilitatis et forma in eo seruilis hortatur. (ed. A. ZINGERLE, SCEL 22, p. 803).

¹⁰⁰⁶ In *Psalmun 119 (118)*, 82 (ed. trad. M. MILHAU, SC 347, p. 58): Scit exhortationem hanc sanctos quiescentes in inferno desiderare, scit testante apostolo Petro, descendente in inferna domino etiam his, qui in carcere erant et increduli quondam fuerant in diebus Noe, exhortationem praedicatam fuisse. GOUNELLE comenta este pasaje al hilo de la presentación de la crítica hecha por Filastre y Agustín a la asociación de 1 Pe 3,19 con el *Descensus*. Extraemos los breves comentarios que hace y las consecuencias que saca. “Pour Hilaire, la prédication du Christ dont il est question en 1 P 3,19-20 est une annonce favorable, le Fils de Dieu apportant à ceux qui sont en enfer le réconfort qu’ils attendaient depuis longtemps (...) En outre, l’évêque de Poitiers utilise 1 P 3, 19-20 dans le cadre d’une discussion sur les «saints qui reposent en enfer» ; le sort accordé aux prisonniers du monde infernal, quels qu’ils soient, est le signe de la grâce apportée aux morts par le Christ (...) 5. Augustin et Hilaire affirment en effet tous deux que le Christ a évangélisé «ceux qui étaient en prison». Mais là où le premier considère cette catégorie de personnes de façon restrictive — il s’agit uniquement d’eux —, le second y voit au contraire un élargissement du salut — le Fils de Dieu s’est adressé même à eux. Ces deux lectures, incompatibles, se différencient par la grille de lecture théologique imposée au texte, et non par la mise au second plan du texte, comme le faisaient les chrétiens connus d’Évode. (...) Grâce à Hilaire, Évode et Augustin, nous avons ainsi connaissance de trois interprétations d’ 1 P 3. 18-20 qui circulaient en monde latin au IVe-Ve siècle. Une première exégèse, attestée par l’évêque de Poitiers, se servait de ces versets pour montrer l’étendue du salut offert par le Christ aux enfers : ce salut a non seulement atteint les saints, mais aussi «ceux qui furent incrédules aux jours de Noé» (1 P 3, 20) (...) Comment les prétendus «Adecertitae» et Filastre lui-même se situent-ils par rapport à ces trois courants ? La position de l’hérésiologue est assez simple à déterminer : il n’est assurément pas du côté des amis d’Évode, dont la générosité était pour lui inacceptable, ni de celui d’Hilaire, puisqu’il introduit dans l’exégèse de la péricope pétrinienne la notion de rétribution — jolie réponse à ceux qui, comme en témoignent l’évêque de Poitiers et Évode, y lisaient une affirmation de la grâce du Christ. (...) Certes, les versets pétriniens y sont interprétés d’une façon plus ouverte que ne le fait Filastre — cela n’était peut-être pas très difficile —, mais l’évêque de Poitiers ne se soucie pas du salut des païens ; il cherche bien plutôt à asseoir l’idée que le Christ a réconforté le prophète du PS 119(118).” (R. GOUNELLE, *La descente...*, p. 82-85). Concluye que Hilario con esta cita sólo pretendía presentar la idea que Cristo había confortado a los profetas. El obispo de Poitiers no se

DURST comenta este texto con las siguientes palabras:

El anuncio de Cristo en el Hades fue dirigido tanto a justos como a incrédulos. El uso del término *exhortatio* proviene del contexto de la interpretación de Sal 118,82 (*quando exhortaberis me*) en el que se inserta este párrafo. Aunque no se descarta que la exhortación cuyo contenido es precisado como resurrección¹⁰⁰⁷ -y que ésta pudo ser realizada-, antes se debe pensar en una exhortación a la penitencia y a la conversión dirigida a los incrédulos, como un volverse a la fe, que conduce a la resurrección¹⁰⁰⁸.

Y prosigue con estas otras palabras:

“Un párrafo del Comentario de Mateo muestra que el descenso de Cristo al Hades en Hilario está estrechamente ligado con la idea de la conversión. Este párrafo trata del traidor y penitente Judas que se suicida: “La muerte de Judas acontece en un momento,... que él no tuvo posibilidad de conversión ni cuando fue visitado ni entre los muertos, ni entre los vivos tras la resurrección de Cristo”¹⁰⁰⁹. De ello se tiene que deducir que los muertos antes de Cristo tienen una posibilidad de conversión por la actividad (salvífica) en el Hades, que se puede describir como una predicación. Para los vivos sin embargo, la penitencia todavía está abierta tras la resurrección. El lamentable destino de Judas consiste en que para él no existe una posibilidad de conversión, ni en el Hades, ni en la tierra”¹⁰¹⁰.

DURST, por tanto, considera que Hilario en el comentario al salmo 118 está pensando en la salvación de todos los muertos, incluidos injustos, pues trata del anuncio de una conversión. La idea se ve reforzada por la presencia de 1 Pe 3,19.

Nosotros no estamos de acuerdo con la lectura de DURST y creemos que Hilario en el comentario al salmo 118 quiere presentar la salvación sólo de los justos¹⁰¹¹. Hilario, según el texto, considera que los que querían ver y recibir la *exhortatio* -que nosotros, siguiendo la “interpretación” de la edición de SC, traducimos como consuelo¹⁰¹²- eran los santos que descansan en el infierno¹⁰¹³.

(el Profeta) sabe que los santos que descansan en el infierno desearon ese consuelo¹⁰¹⁴.

enfrenta al problema que supone una consideración detallada del texto de 1 Pe 3,19-20a. Este autor no cita el segundo pasaje donde Hilario usa 1 Pe 3,19, esto es el Comentario al Salmo 141.

¹⁰⁰⁷ La idea del anuncio de la resurrección no procede del comentario al salmo 118, sino del comentario al salmo 141. En el comentario del salmo 118 no hay ninguna referencia a la misma.

¹⁰⁰⁸ M. DURST, *Die Eschatologie...*, p. 186.

¹⁰⁰⁹ Está citando In Com Matt. El pasaje dice así: . “Así la hora de la muerte de Judas es comparada con la conmoción de todas las cosas de arriba y de abajo, y la paralización de todo el orden de los oficios de todos los elementos, Judas ni será visitado entre los muertos, ni tendrá oportunidad de conversión después de la resurrección” (cf. *Hilaire de Poitiers, Sur Matthieu, vol. II* (ed. J. DOIGNON, SC 258, Paris 1979, p. 244)).

¹⁰¹⁰ M. DURST, *Die Eschatologie...*, p. 186.

¹⁰¹¹ Lo mismo opina cf. U. HOLZMEISTER, *Commentarius...*, p. 339.

¹⁰¹² Ver la justificación que realizamos más arriba.

¹⁰¹³ MACCULLOCH parece compartir nuestra opinión Cf. *The Harrowing of Hell...*, p. 126.

¹⁰¹⁴ In Psalm 118,82 (ed. trad. M. MILHAU, SC 347, p. 58).

Eran éstos los que tenían que recibir ese consuelo que desearon. Creemos que 1 Pe es la confirmación de que su deseo se cumplió en el Hades. Si se leyese 3,19 como dice DURST, se introduciría en el comentario una idea que no encajaría con el contexto¹⁰¹⁵.

Creemos que Hilario interpreta las polémicas palabras “incrédulos en otro tiempo”, como la desobediencia de los justos durante su vida¹⁰¹⁶. No creemos que leyese en este texto una referencia a la conversión en el más allá¹⁰¹⁷. En el más allá sólo se anuncia la resurrección a los santos, a los que eran creyentes, no se considera que los destinatarios de la predicación estuviesen todavía en la incredulidad. La incredulidad fue cosa del pasado, de su vida. Estos en vida desearon verle y ya que no pudieron, se les cumplió el deseo en el Hades¹⁰¹⁸. La idea de la penitencia no aparece, y la forma en la que la justifica DURST, es tan rebuscada como poco creíble¹⁰¹⁹.

¹⁰¹⁵ Creemos que DURST se deja llevar por la teología contemporánea que asocia este tema a cualquier cita de 1 Pe 3,19, al igual que la Biblia Patristica asocia cada pasaje que versa sobre la predicación en el Hades con 1 Pe 3,19.

¹⁰¹⁶ HOLZMEISTER y GOUNELLE piensan lo mismo que nosotros. Aquí Hilario solo tiene en mente a los santos. El verso 20a no es una referencia a la incredulidad de los muertos que reciben la salvación en el Hades. (Quare S. Doctor censetur putasse hos homines quondam peccatores, postea vero sanctos fuisse, de solis enim sanctus Psalmista loquitur. (...) At Hilaribus viros aquis Diluvio necatos vel saltem quosdam eorum sanctus accensuit, qui praedicationem Domini desideraverunt. (U. HOLZMEISTER, *Commentarius...*, p. 339; también cf. R. GOUNELLE, *La descente...*, p. 85)

¹⁰¹⁷ Según TRUMBOWER, Hilario creía firmemente en el juicio individual tras la muerte y aceptaba la doctrina de una separación entre justos (cf. seno de Abraham) e injustos, ya antes de la venida de Cristo (cf. J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 103).

¹⁰¹⁸ La valoración de la escatología de Hilario hecha por DALEY no es clara. Niega la posibilidad de conversión y la importancia de la vida terrena, pero deja abierta una indeterminación para los que se movieron entre la fe y la incredulidad: “Hilarius faßt das Ende der Geschichte in der klassischen Weise der christlichen Apokalyptik auf. Nachdem der Antichrist, der „Sohn des Teufels“, sein Reich in Jerusalem errichtet und unter dem Gottesvolk Verwirrung gestiftet hat (In Matt 25,3 8; 26,2; 33,2), wird Christus in einem an seinen dortigen Einzug kurz vor seinem Tod erinnernden Triumphzug (In Matt 21,2) in Jerusalem, den „Ort seiner Passion“, einziehen (In Matt 25,8). Dann wird das Gericht stattfinden und die tiefsten Geheimnisse der Herzen der Menschen offenbaren (In Matt 10,16). Trotz ihrer Universalität wird diese Offenbarung lediglich für diejenigen einen echten Entscheidungsprozeß darstellen, die durch ihre Werke noch nicht bereits gerettet oder gerichtet sind, und nur für diejenigen ein wirkliches „Gericht“ sein, „die sich in der Mitte zwischen den Gläubigen und den Ungläubigen befinden“ (In PS 1, 17; vgl. Ebd. 15-18; In PS 57,7). Bis zu jenem Tag „schlafen“ die Seelen und Leiber aller in einer sogenannten mors temporaria (In Matt 27,4). Die Freiheit des menschlichen Willens hört mit dem Tod auf, und nur der Wille selbst bleibt bestehen, wobei er seine lebenslange Orientierung beibehält und zur Reue unfähig ist (In PS 51,23). Dies ist vielleicht der Grund für die vorsichtige Andeutung des Hilarius, daß die Bestrafung der Sünder schon vor der Auferstehung beginnen wird (In PS 2,48; In PS 57,5).” (B. DALEY, *Eschatologie...*, p. 161). A pesar de estas anotaciones, este autor considera que Hilario defendió el castigo y la condena eterna, por lo tanto, en Hilario no habría rastros de la teología que Orígenes asoció con 1 Pe 3,19-20.

¹⁰¹⁹ DURST, aun asumiendo en la obra de Hipólito una escatología en la que ya hay separación de las almas de justos e injustos, pues Hipólito acepta la escatología de la parábola de Lázaro y el rico Epulón y considera el destino de justos e injustos fijado tras la muerte, sin embargo, nuestro autor interpreta el *Descensus* en Hipólito como un momento de purificación-conversión (resp. la idea de la conversión en relación con la predicación) (cf. M. DURST, *Die Eschatologie...*, p.166-177). La valoración que DURST hace del *Descensus* en Hipólito sólo se explica desde su intento de encontrar la idea del purgatorio en la obra de Hilario (cf. M. DURST, *Die Eschatologie...*, p. 174-177), algo que no llega a demostrar

Otra vez más se descubre la dificultad de la asociación 1 Pe – predicación en el Hades. Por una parte Hilario quiere presentar la realización de la esperanza de los profetas, por otra parte el texto de 1 Pe 3,19s no revela esta lectura con claridad. En el comentario del salmo 118, por una parte se anuncia el deseo de los santos que descansan en el infierno y, por otra parte, se presenta el anuncio a los incrédulos. Tradición y 1 Pe se contradicen.

Creemos que estamos ante el mismo dilema encontrado en Clemente y Orígenes.

2.2. Ambrosio (333-397)

MACCULLOCH presenta a Ambrosio como un testigo de la relación de 1 Pe 3,19 con el *Descensus*. Los textos que este autor cita, en la actualidad, no se atribuyen a Ambrosio¹⁰²⁰. En la Biblia Patristica se recogen cinco lugares donde Ambrosio cita 1 Pe 3,19. Como sucedía con Orígenes, cuando uno acude a estos pasajes se encuentra con la desagradable sorpresa de que allí no hay ninguna referencia al texto petrino¹⁰²¹. En estos lugares se menciona simplemente el *Descensus*, pero sin relación alguna a nuestro pasaje¹⁰²². Por ejemplo Job Dav 1,8,26 :¹⁰²³

satisfactoriamente. La aparición de 1 Pe 3,19 y las ideas que la escuela alejandrina asoció a éste, impulsan a DURST a leer el *Descensus* en Hilario como un momento de purificación. En realidad, parece que Hilario no consideró nunca la posibilidad de una conversión tras la muerte.

¹⁰²⁰ Cf. J. A. MACCULLOCH, *The Harrowing of Hell ...*, p. 120s. Los textos hoy en día se atribuyen al Ambrosiaster.

¹⁰²¹ Por ejemplo, en un himno sobre la natividad Hymn 5, 23: “sale y vuelve al Padre, sale y viaja hasta los infiernos (excursus usque ad inferos), y retorna a la estancia de Dios”. (*Ambroise de Milan. Hymnes. Text établi, traduit et annoté sous la direction de Jacques Fontaine*, Paris 1992, p. 275; Cf. R. GOUNELLE, *La descente...*, p. 233).

¹⁰²² Los editores de esta obra citan 1 Pe 3,19 en De Fide III,14, 111, pero lo que aquí aparece es lo siguiente: “Iam, si placet, accipiamus secundum mysterium in inferioribus Christi fuisse substantiam. Etenim ut defunctorum animas in sui corporis anima liberaret, vincla mortis solveret, peccata donaret, operatus est in inferno”. El aparato crítico de la edición de CSEL, apunta una posible referencia a 1 Pe 3,19, en De Incarn 5,41 en CSEL 79, p. 244, pero el texto sólo trata del *Descensus*, sin contacto alguno con el texto petrino: “Et quando in morte fuit, in umbra no erat; denique etiam in inferno positus vita lumen fundebat”.

¹⁰²³ Cf. R. GOUNELLE, *La descente...*, p. 236. Le sigue la cita de Job 14,13s. TRUMBOWER aporta otros textos de s. Ambrosio donde aborda el tema del *Descensus*. Por ejemplo dice: “In his treatise De Fide, where he exalts Christ’s divine power in order to combat Arian theology, Ambrose indicates that Christ remitted sins in the underworld: “The substance of Christ was present in the underworld—for truly he did exert his power in the lower World to set free, in the soul which animated his own body, the souls of the dead, to loose the bands of death, to remit sins” (De Fide 3.14-m; cf. 3.4.27-28)”. (J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 103): Esto muestra que el obispo de Milán conocía la antigua tradición que trataba del perdón de los pecados de los muertos.

“Sepa por el Espíritu Santo que el Hijo de Dios no vino solamente a la tierra, sino que también descendería a los infiernos, con el fin de resucitar a los muertos”¹⁰²⁴

Según hemos podido constatar en los testimonios aportados, Ambrosio no conoce la relación de 1 Pe 3,19 con el tema del *Descensus*¹⁰²⁵.

2.3. Jerónimo (347-419)

Según los datos encontrados en los autores consultados¹⁰²⁶, Jerónimo cita en una ocasión 1 Pe 3,19, en el comentario a Isaías: Is 54,6-10¹⁰²⁷. El texto dice así:

“(Cristo) predicó a los espíritus que estaban en la cárcel, cuando la paciencia de Dios esperaba en los días de Noé, perecieron los impíos”¹⁰²⁸.

En este pasaje, la cita no tiene nada que ver con el *Descensus*, sino que es usada para presentar el don del Bautismo que lava la culpa¹⁰²⁹.

¹⁰²⁴ *De interpellatione Iob et Daud*, 1.8.26 (ed. C. SCHENKL, CSEL 32/2, 227). Continúa: “— quod tunc quidem factum est ad testimonium praesentium et exemplum futurorum — conuersus ad dominum ait : utinam in Inferno me conseruares, absconderes antem me, donec desinat ira tua et statuas mihi tempus, in quo memoriam mei facias. Si enim mortuus fuerit homo, uiuet consummans dies uitae ipsius. ” (CSEL, 32,2, p. 227; el aparato crítico no hace referencia a ninguna cita de 1 Pe 3,19).

¹⁰²⁵ El pasaje del comentario al Ps 118 que cita la Biblia Patristica como testigo de 1 Pe 3,19 tampoco hace referencia al texto petrino (Cf. Ps 119 (118) 20,3: “hoc est illam Christi humilitatem qua descendit usque ad crucem, descendit usque ad inferos.” (*Explanatio Psalmi 119(118)*, 20.3.3 [in v. 153-160] (ed. M. PETSCHENIG, CSEL 62. cit., 446.); El tema es tocado de paso y el aparato crítico de esta edición no hace referencia al texto petrino).

¹⁰²⁶ A las obras citadas al principio de este capítulo hay que añadir, el trabajo de J. P. O’CONNELLE, *The Eschatology of Saint Jerome*, Illinois, 1948. Especialmente el capítulo VIII, titulado: Hell.

¹⁰²⁷ Comm in Isaiam XV,54, 9-10: PL 24,521: ⁹ sicut in diebus Noe istud mihi est cui iuravi ne inducerem aquas Noe ultra super terram sic iuravi ut non irascar tibi et non increpem te¹⁰ montes enim commovebuntur et colles contremescent misericordia autem mea non recedet et foedus pacis meae non movebitur dixit miserator tuus Dominus. También puede consultarse. Citado por U. HOLZMEISTER, *Commentarius...*, p. 311.

¹⁰²⁸ Nemo mundus a sorde, nec si unius quidem diei fuerit vita eius super terram (Job 15,14). Unde Dominum fecisse diluuium, qui iuxta apostolum Petrum occisus est carne, vivificatus spiritu (1 Petr III); el praedicavit spiritibus in carcere constitutis, quando Dei patientia expectabatur in diebus Noe, diluuium impiis inferens. In cuius exemplum aqua nos mundat: non sordes canis abluens, sed bonae conscientiae interrogatio in Deum. Montes autem et colles qui non commoveantur, et in huiusmodi diluuiio permoti fuerant, sanctos vult intelligi, accepto faedere sempiterno: qui in priore diluuiio moti fuerant, et suam reliquerant firmitatem. Dicit montes, et daemones, et ad versarias potestates, qui viderunt filias hominum, quod essent bonae, et amiris jaculo vulnerati, sumpserunt sibi uxores ex omnibus quas elegerunt, er perdidierunt fortitudinem pristinam: et nequaquam in hoc diluuiio sunt futuri (Gn6), Hoc ille dixerit, eius explanationem lectoris arbitrio derelinquo. (PL 24,521AB).

¹⁰²⁹ Unos versos antes al párrafo citado dice : “Suavis Dominus exspectantibit se in die tribulationis: et sciens timentes se in diluuiio itinerit consummationem facit (Nahum i, 7, secundum LXX) : quod scilicet uniuersa peccata in baptismo deleuerit, dicens in alio loco : Ego sum, ego sum, qui deleo iniquitates tuas (Itat. XLIII, 25). Omnes enim declinauerunt, simul inutiles facti erant (Psal. Sin. 3). Non erat qui faceret misericordiam, nec veritatem : neque erat scientia Dei super terram. Maledictio, et mendacium, et homicidium, et adulterium, et furium cuncta occupauerant, et sanguinem sanguini miscuerant. Unde loquitur per Prophetam : Heu mihi ! quia periit reuertens a terra. Non est qui faciat rectum in hominibus,

No son pocos los pasajes en los que Jerónimo aborda el tema del *Descensus*: In esaia 11,17 (in 38,18)¹⁰³⁰ donde se dice que Cristo desciende para liberar a los atados, al igual que In esaia 14, 53, 12st. (in 53,12)¹⁰³¹ -donde se añade que los infiernos son considerados una cárcel¹⁰³²-. También trata de la liberación de los atados en In esaia 6,26 (in 14,15)¹⁰³³; el texto identifica los atados con los santos y distingue entre el destino de éstos y de los malvados.

Parece que Jerónimo, siguiendo a Orígenes¹⁰³⁴, creía que justos e injustos antes de la venida de Cristo se encontraban en el Hades¹⁰³⁵. Sin embargo, sostenía que existían diferentes estancias para justos e injustos y que sólo tras el *Descensus* y la apertura del paraíso al buen ladrón¹⁰³⁶, los justos (sólo ellos)¹⁰³⁷ podían ascender al

omnes in sanguine meo judicantur. Unusquisque proximum suum tribulat tribulatione, et ad malum manus tuas praeparant (Mich. vu, 2, sec. LXX) : ei caetera bis similia. E quibus illud est: Nemo mundus a sorde, nec si unius quidem diei fuerit vita eju super terram (Job xv, 14) (PL 24,520-521).

¹⁰³⁰ Cf. *Commentaires, Livres VIII-XI*, (Ed. R. GRYSO, [Vetus Latina..., Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 30], Fribourg 1996, p. 1223): “ad inferna descenderit, ut uinctos de inferis liberaret”.

¹⁰³¹ ed. M. ADRIAEN, CCSL 73, Turnhout 1958, p. 598: ut descenderet ad infernum, qui in multis scripturarum locis uocatur lacus, et uinctos in carcere liberaret”. No debese leer referencia alguna a 1 Pe 3,19 (cf. Aparato crítico de CCL 73, p. 598). Un texto parecido Tract Ps 87,4-7 (ed. G. MORIN, CCSL 78, Turnhout 1958, CCL 78, p. 401).

¹⁰³² El pasaje de Isaías, que Jerónimo interpreta, trata del carácter universal de la salvación de Cristo. Cristo es el más fuerte que expolia la casa del fuerte y sus apóstoles son los príncipes de la tierra a los que les entrega su poder; a Pedro, Juan y Santiago, les da poder sobre los circuncisos; a Pablo y Bernabé, sobre los incircuncisos. Así el evangelio es predicado a todos, para anunciar la liberación a los cautivos, para dar dones a los creyentes. Por esto entregó su alma a la muerte y fue contado entre los malhechores. Para redimir del pecado a los inicuos. Cristo, apunta Jerónimo, cargó con nuestros pecados en su cuerpo hasta la cruz. En este momento cita Col 2,14s, anunciando la victoria sobre los principados y potestades. Vuelve sobre la idea de que Cristo es contado entre los malhechores y da dos explicaciones. La primera, referida al hecho de que fue crucificado entre malhechores. La segunda, referida al *Descensus*. Explica que es contado entre los que bajan al infierno. Y comenta, que verdaderamente fue contado entre los malhechores y inicuos, y añade, “para que descendiese al infierno, (...), y liberase a los atados en la cárcel”. En este pasaje de Jerónimo se leen todas las ideas asociadas hoy en día 1 Pe 3,19-22. La universalidad, los pecadores, la victoria sobre los ángeles malvados y la liberación de la cárcel. Sin embargo, Jerónimo no cita 1 Pe. ¡Llamativo! Las ideas coinciden, pero, como vimos, no pueden leerse todas en 1 Pe 3,19-22 sin forzar el texto.

¹⁰³³ Cf. ed. R. GRYSO, p. 726: “Non ad infernum sponte descendes, - hoc enim domini saluatoris est, ut uinctos de inferis liberet, - sed ad infernum traheris inuitus, ut qui per uirtutes poteras ad excelsa conscendere, per uitia detraharis ad poenas. Sancti pennas habent aquilae et pennas columbae, et possunt dicere: Volabo et requiescam. Impii autem et Aegyptiorum similes demersi sunt quasi plumbum in aquis uehementibus et demersi in profundum sicut lapis”.

¹⁰³⁴ Cf. B. DALEY, *Eschatologie...*, p. 167.

¹⁰³⁵ Cf. Epist 129,2,1 (In Eccl 3,18-21) (CCSL 72,281 = PL 23,1041). También cf. O’CONNELL, *The Eschatology of Saint Jerome*, Illinois, 1958, p. 134s.

¹⁰³⁶ También cf. Epistolam ad Galatas II,3,14 (PL 26, 364D)

¹⁰³⁷ Sobre la Liberación de los santos trata: Tract Ps 87 (Anec. Mared III,II,p.48) y In Epistulam ad Ephesios II, IV (in Ef 4,9) PL 26, 499A: Inferiora autem terrae, infernus accipitur ad quem Dominus noster Saluatorque descendit, ut sanctorum animas, quae ibi tenebantur inclusae, secum ad caelo victor abduceret. Como testigos canónicos de esta doctrina aporta Mt 27, Sal 103,17; Num 16. No 1 Pe 3,19, a pesar de mencionar la reclusión de las almas (quae ibi tenebantur inclusae).

cielo¹⁰³⁸. Esta es la lectura que hace SCOURFIELD de los textos de Epist 60, 3 y In Osee 13, 14-15¹⁰³⁹.

Por las citas que hemos consultado, se podría decir que Jerónimo ignora el tema de la predicación de Cristo en el Hades.

En Jerónimo encontramos resonancias de la doctrina del *Descensus* de Orígenes, pero nunca apoya su lectura de 1 Pe 3,19¹⁰⁴⁰. Creemos que Jerónimo se aparta conscientemente de esta asociación. Es improbable que, habiendo conocido Hilario la asociación 1 Pe-*Descensus* en el corto tiempo de su estancia en Asia Menor, Jerónimo, habiendo vivido en Jerusalén y habiendo sido “discípulo espiritual” de Orígenes no la conociese. A nuestro parecer, el Padre de la Vulgata, ignoró conscientemente esta interpretación de 1 Pe 3,19. Dejamos la comprobación de esta teoría a otros.

Es difícil valorar la doctrina de Jerónimo, pues algunos pasajes tienen rasgos apocatasta. Siguiendo la línea de Orígenes considera que los castigos del infierno podían no ser eternos¹⁰⁴¹, tal y como apunta O´CONNELLE¹⁰⁴².

¹⁰³⁸ Even in this homily, when speaking of infernos, Jerome comments at some length on Christ’s descent into hell and His entrance into heaven with the good thief. But there is also some description of the nature of the infernos of the good. Using Dives and Lazarus as the examples of the sinner and the saint who died before the coming of Christ, Jerome states that they are both apud inferos. But immediately he begins to point out the distinctions that obtain between them. The angels accept Lazarus; punishments receive Dives. Lazarus is carried on the shoulders of angels; Dives is brought down to the punishments of hell. (O´CONNELL, *The Eschatology...*, p. 135s). Más textos de Jerónimo sobre el tema en la obra de R. GOUNELLE, *La descente...*, p. 417.

¹⁰³⁹ Epist 60, 3 (ed. Cf. J. H. D. SCOURFIELD, *A Commentary on Jerome, Letter 60*, Oxford 1993, p. 98-99); In Osee 13, 14-15 (ed. M. ADRIAEN, CCL 76).. Estas ideas remiten a la doctrina de Orígenes, como apunta este mismo autor.

¹⁰⁴⁰ GRILLMEIER sostiene que uno de los centros de interés de Jerónimo respecto al *Descensus* era la clarificación de la cristología de este dogma en el contexto de la polémica con Apolinario (A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn...* p. 49s).

¹⁰⁴¹ “Im Gegensatz zu Ambrosius ist Hieronymus davon überzeugt, daß sowohl Belohnung als auch Strafe unmittelbar nach dem Tod erfahren werden. „Nach der Auferstehung des Herrn“, so bemerkt er in seinem Ecclesiasteskommentar, „werden die Heiligen gar nicht in der Unterwelt zurückgehalten“, wie es im Alten Bund der Fall war; „wer mit Christus ist, bleibt sicher nicht in der Unterwelt“ (In Eccl 9,10; vgl. Ep 23,3). Zu seiner Erklärung der Bestrafung der Sünder nach dem Tode läßt sich nicht eindeutig sagen, daß Hieronymus in seinen vor 394 geschriebenen Werken deutlichere origenistische und universalistische Züge aufweist als in den späteren Werken. Sein früher Epheserkommentar, der anscheinend an einigen Stellen Origenes wörtlich verwendet, sagt z. B. zuversichtlich voraus, daß „alle vernunftbegabten Geschöpfe ... in kommenden Zeiten die Herrlichkeit Gottes schauen“ werden (In Eph 1,2,7); jedes davon wird an seinen ursprünglichen Platz und seine frühere Rolle in der Schöpfung Gottes zurückgeführt; was selbst für die „abtrünnigen Engel“ gilt (ebd. 2,4,13 ff; vgl. In Eccl 1,6). An einigen Stellen dieser frühen Schriften gibt Hieronymus auch zu verstehen, daß die zentrale Wirklichkeit der Strafe weniger in irgendeiner ewigen Kasteiung als vielmehr in der Qual eines schuldbewußten Gewissens liegt (so In Hab 2,3,2).” (B. DALEY, *Eschatologie...*, p. 168-169). Y también: “In seinem im Jahre 415 verfaßten Dialog gegen die Pelagianer unterscheidet er zwischen den impii oder unverbesserlichen Sündern (darunter Häretiker, Apostaten und Ungläubige), die zusammen mit den Dämonen „im ewigen Feuer vernichtet“ werden, und anderen gläubigen Sündern, deren Gott sich schließlich erbarmen wird (1,28)” (IBID.p.169).

¹⁰⁴² The formula frequently used in the Old Testament and adopted by Jerome to describe the fate of the dead—that they go ad infernum—is applied both to the wicked and to the good. Moreover, there is no indication given by Jerome that the infernos to which the wicked descend who die before the time of

Lo que está claro es que Jerónimo no asoció 1 Pe 3,19 con una salvación ofrecida a los impíos con motivo del *Descensus*. Las posibles “tendencias apocatastas” de Jerónimo, como sucedía en Orígenes, están asociadas con el fin del mundo, el juicio final y no con el *Descensus*.

2.4. Rufino (345-410)

Otro de los autores que usa el pasaje petrino como testigo del *Descensus*¹⁰⁴³ es el “discípulo” latino de Orígenes: Rufino. Gracias a éste se nos han conservado muchas obras del alejandrino.

Según los estudiosos, Rufino cita 1 Pe 3,19 en la obra : *Expositio in Symbolum* cap. 26¹⁰⁴⁴(28)¹⁰⁴⁵.

El capítulo 26, donde toca el artículo del credo “descendió a los infiernos”, es una colección de testimonia escriturísticos que dan apoyo a este dogma. Los pasajes de la SE que cita Rufino son los siguientes: Sal 21,16; 29,10;68,3; Lc 7,20; 1 Pe 3,18-19; Sal 15,10; Sal 29,4.

Donde cita 3,18-19, dice así:

“Así dice Juan (el bautista)¹⁰⁴⁶: ¿Eres tú el que tienes que venir (sin duda al infierno) o tenemos que esperar a otro? Por lo que también dice Pedro que: Cristo muerto en la carne pero vivificado en el espíritu, en éste mismo salió y predicó a aquellos espíritus que estaban encerrados en la

Christ is any different from the hell to which the damned are condemned in the Christian dispensation. There is abundant testimony in Jerome's writings to the change that is effected in the status of the good by Christ's coming. In none of these places does he indicate any such change in the status of the wicked. In fact, he fails to speak of such a change at times when we would expect him to mention it, if such a change existed. Since the coming of Christ effected no alteration in the status of those already in the infernos of the wicked, ... (J. P. O'CONNELLE, *The Eschatology of Saint Jerome*, p. 134). Además este autor sostiene que Jerónimo defendió la doctrina clásica del mérito (cf. IBID., p.126ss). Sin embargo, cuestiona si Jerónimo creía que las penas del infierno fuesen eternas (cf. IBID., p. 150ss). En el trabajo de HOLZMEISTER encontramos un par de citas de Jerónimo que pueden estar relacionada con este tema (Hebr. Quaest. In Gn 6,3; In Naum 148,1), pues parecen decir que la generación de Noé, los habitantes de Sodoma no fueron castigados para siempre (U. HOLZMEISTER, *Commentarius...*, p. 341). Esta idea, como sabemos, ya apareció en Orígenes. Nosotros no abordamos esta problemática. Nos limitamos a constatar que 1 Pe no fue un texto de relevancia en la obra de Jerónimo y no se puede asociar a este texto doctrinas apocatastas.

¹⁰⁴³ Sobre el *Descensus* en Rufino cf. R. GOUNELLE, *La descente...*, p. 335ss.

¹⁰⁴⁴ *Tyrannii Rufini, Expositio Symboli*, (ed. M. SIMONETTI, CCL 20, Turnhout 1961, p.133- 182), nuestro texto en p. 160-163.

¹⁰⁴⁵ Exiten traducciones al inglés y al alemán: *Rufinus. A Commentary on the Apostles` Creed*. (Trans. And Annot. J.N. D. KELLY, London 1955; cf. El capítulo donde aparece nuestro texto es el número 28); Des Tyrannius Rufinus von Aquileja Commentar zum Apostol. Glaubensbekenntniß, (übers., mit einer Einl. und Anm. vers. von H. BRÜLL, Kempten 1876).

¹⁰⁴⁶ Cirilo de Alejandría hace referencia a esta interpretación de los versos joánicos en clave de *Descensus*, pero la rechaza (cf. Frag. 46: Lc 7,17-23).

cárcel, que habían sido incrédulos en los días de Noé. En esto es declarado lo que también se hizo en el infierno¹⁰⁴⁷”

La asociación de Mt 11,3 con el *Descensus* con la que Rufino introduce la cita de 1 Pe 3,18ss ya la encontramos en la obra de Orígenes¹⁰⁴⁸. De esta cita de 3,19, no puede deducirse nada, excepto señalar que Rufino interpretó el “ἐν ᾧ” como “in ipso”, que seguramente leería como en “el alma”. No se puede saber si Rufino interpretó que 1 Pe trataba de la liberación de los más desobedientes.

VOGELS ofrece otro pasaje de Rufino tras el que parece estar las ideas de 1 Pe 3,19¹⁰⁴⁹ (cf. Expositio 15)¹⁰⁵⁰:

“Consecuentemente, los sufrimientos de Cristo en su carne no supusieron una pérdida o injuria de su deidad. La naturaleza divina desciende a la muerte por la carne, para que por la debilidad de la carne se realice la salvación, pero no fue retenido por la muerte de acuerdo con la ley de los mortales, sino (para) que cuando resucitase por si mismo pudiese abrir las puertas de la muerte. De este modo, como Rey iría a la cárcel, y dentro abriría las puertas, soltaría las cadenas, rompería los lazos, ataduras y puertas; y conduce a los cautivos a la libertad, y a éstos que estaban sentados en tinieblas y en sombra de muerte, les restituye a la luz y vida. Si se dice, pues, que el Rey estuviese en la cárcel, no fue en la condición en la que estaban el resto, que se encontraban en la cárcel, pues aquellos estaban cumpliendo las penas, este (estaría) ciertamente para disolver las penas.”¹⁰⁵¹”

El alemán interpreta que el texto remite a la idea de la liberación de los muertos del Hades; matiza: a la liberación de todos los muertos. Apoya su opinión en dos hechos. Primero, Rufino asume la doctrina de la liberación del Hades, pero no cita explícitamente que los salvados fuesen los justos. Segundo, en el trasfondo de este pasaje estaría 1 Pe, pues se trata de la liberación del Hades considerado como una

¹⁰⁴⁷ Sed et quod in infernum descendit, euidenter praenuntiatur in Psalmis, ubi dicit: Et in puluerem mortis deduxisti me. Et iterum : Quae utilitas in sanguine meo, dum descendo in corruptionem? Et iterum : Descendi in limum profundi, et non est substantia. Sed et Johannes dicit: Tu es qui uenturus es (in infernum sine dubio) an alium expectamus ? Vnde et Petrus, dicit quia : Christus mortificatus carne, uiuificatus autem spiritu, in ipso abit et eis qui in carcere inclusi erant spiritibus, praedicare, qui increduli fuerant in diebus Noe. In quo etiam quid operis in inferno egerit, declaratur. Sed et ipse Dominus per prophetam dicit, tamquam de futuro, quia : Non derelinques animam meam in infernum, nec dabis sanctum tuum uidere corruptionem. Quod rursus propheticè nihilominus ostendit inpletum, cum dicit : Domine, eduxisti ab inferno animam meam, saluasti me a descendentibus in lacum. (CCL 20, p. 160-161).

¹⁰⁴⁸ Cf. M. SIMONETTI, *Precursor ad inferos. Una nota sull'interpretazione patristica di Mt 11,3*, Aug 20 (1980) 367ss.

¹⁰⁴⁹ Se equivoca al citar el pasaje que hemos comentado anteriormente. VOGELS lo sitúa en Comm in Symb 28, y como hemos visto aparece en 26 (Cf. H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 209).

¹⁰⁵⁰ Ed. M. SIMONETTI, CCL 20, p. 152-153. (Otras traducciones aparece como cap. 17) Cf. H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 209-210.

¹⁰⁵¹ PL 21,355.

cárcel. Desde estos dos presupuestos concluye que este texto trata de que la salvación es ofrecida a todos los muertos (justos e injustos)¹⁰⁵².

Nosotros creemos que VOGELS sólo está forzando el texto. Es difícil ver aquí una cita de 1 Pe 3,19 (ni siquiera implícita). Vogels utiliza el pasaje como un testigo más de la idea que quiere defender, esto es, que la predicación en el Hades atestiguada por 1 Pe 3,19 supuso un juicio purificador para los “desobedientes”. Este pasaje no es testigo de una ida y de una predicación a los desobedientes, no es un testimonio de 1 Pe 3,19, como mucho de la conocida tradición del *Kampfmotiv*.

Nosotros creemos que Rufino, en este texto, sólo estaría recogiendo las ideas que ya se encontraban en la tradición alejandrina y que vimos en Clemente. El Hades es el lugar de todos los hombres, pues todos fuimos desobedientes, todos menos Cristo (y María). El texto comienza con expresiones que apuntan en esta dirección: “La naturaleza divina desciende a la muerte por la carne, para que por la debilidad de la carne se realice la salvación, pero no fue retenido por la muerte de acuerdo con la ley de los mortales”. Habría que estudiar con mucho más detalle el pensamiento soteriológico de Rufino para poder afirmar lo que dice VOGELS. ¿Rufino no asumiría como Clemente que hay justos e injustos y que Cristo desciende a llevar la salvación a los “justos pecadores”?

La interpretación de VOGELS muestra que se hacen muchas lecturas interesadas de los textos de los padres para introducir en la tradición algo que difícilmente puede encontrarse (la salvación indiscriminada de todos los muertos con motivo del *Descensus*).

2.5. El Ambrosiaster

En las obras reunidas bajo el nombre genérico de Ambrosiaster¹⁰⁵³ encontramos claros testimonios de la asociación de la epístola petrina con el dogma del *Descensus*.

¹⁰⁵² Cf. H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 209-210. Más explícitamente: “Das „öffnen der Todesporten“ stellt die alte Idee der Erlösung der Gerechten aus dem Hades dar, nur weiter gefaßt auf alle Toten. Der carcer, der förmlich mittels „dicitur“ zitiert wird, kann nur aus 1 Petr stammen (s.o. seinen Text). Denn dort ist er Strafe für die Ungehorsamen, wie hier von poenas die Rede ist. Ja, schwingt nicht in „poenas solvere“ ein Anklang an Mt 5,25f par, das „Herausgeben der Schuld“, mit? Zugleich wird aus dem Charakter dieser Darstellung als eines Vergleichs (velut) deutlich, daß die Hades- Kampf-Vorstellung nur eine Einkleidung und ein Bild für den Glauben an die Befreiung der Toten aus dem Schattenreich war und ist.” (IBID., p. 210).

¹⁰⁵³ E l'autore dei Commente alle tredici lettere paoline che per tutto il Medicevo furono attribuiti ad Ambrogio; il rico:1- noscimento, in epoca rinascimentale, della curato all'anonimo autore dell'opera la

En Ad Rom 10,7,¹⁰⁵⁴ se dice que Cristo, por la pasión, descendió al infierno y expolió la muerte y ascendió con las almas. Se aclara que estas almas que ascienden son las que esperaron la salvación de Él, según testimonia el apóstol Pedro:

Todo el que, visto el salvador en los infiernos, esperó la salvación de él, fue liberado; Pedro, testimoniando esto, dice que también fue predicado a los muertos, quien no duda de estas cosas en su corazón, es justificado por la fe...¹⁰⁵⁵

En este pasaje no se está citando 1 Pe 3,19, sino 4,6¹⁰⁵⁶. Es una cita de 4,6 porque el verbo aparece en pasiva, aunque, como sucedía en Cipriano, el verbo que aquí aparece es “predicar” y no “evangelizar” que es el que se emplea en 4,6.

El Ambrosiaster hacía de la Epístola petrina un testigo de la doctrina tradicional de la salvación de los creyentes.

En este contexto se entiende por qué se ha de aceptar que el Ambrosiaster no está citando 1 Pe 3,19-20a. No puede aducir la fe como causa de salvación, cuando el texto (v.20a) trata de los “incrédulos”.

Algunos consideran que, en el comentario a Efesios (“Ad Efesios 4,9”)¹⁰⁵⁷, el Ambrosiaster hace de nuevo referencia a la Epístola Petrina:

Verdaderamente es por esto que se dijo que descendió para ascender, no como los hombres que descendieron para permanecer allí. Por la condena estaban en los infiernos. De acuerdo con esto, no podía retener al salvador que venció al pecado. Vencido el diablo, descendió al corazón de la tierra, para que su manifestación sea predicación a los muertos, para que fuesen liberados según la medida de sus deseos. No podía no ascender, el que para esto descendiese, para con la fuerza de su poder, pisoteada la muerte, resurgiera con los cautivos (por cuya causa aceptó padecer)¹⁰⁵⁸.

denominazione di «Ambrosiaster». (Ambrosiaster en: *Dizionario Patristico e di la antichità cristiane*, p. 156)

¹⁰⁵⁴ Este texto se encuentra comentado en la obra *Commentarius in Epistulas Paulinas, pars prima: In Epistulam ad Romanos*, (ed. H. I. VOGELS, CSEL 81,1, Bonn 1966).

¹⁰⁵⁵ De este texto existen dos tradiciones. El editor del mismo las ofrece en paralelo, las páginas pares una de las tradiciones, las impares la otra (ed. H. I. VOGELS, CSEL 81,I, p. 346 (347)). Ofrecemos el texto del manuscrito γ : Hoc est Christum deducere. 10, 7. quis descendit in abyssum? Id est Christum ex mortuis dereducere. 1. hoc proprium apostoli est. Itaque iustitiam hanc dicit esse fidei, si non dubitetur de spe dei quae in Christo est, ne diffidens dicat: quis potuit ascendere in caelum? Quia ideo passus est, ut expoliatis inferis virtute patris devicta morte resurgens cum animabus ereptis in caelum ascenderet. Omnis enim qui cumque viso salvatore apud inferos speravit de illo salutem, liberatus est, Petro apostolo hoc testante; dicit enim quia et mortuis praedicatus est. 2. qui de his ergo in corde suo non dubitat, iustificatur ex fide; ex lege autem iustificari timor facit. Timet enim legem, quia videt poenam illam inferre peccantibus. Ideo non magna iustitia legis est nec meritum conlocat apud deum, sed ad praesens; fides autem, quia incredulis stultitia est, mercedem habet apud deum, de quo quod non videtur speratur.

¹⁰⁵⁶ Cf. ed. H. I. VOGELS, CSEL 81,I, p. 347

¹⁰⁵⁷ Este texto se encuentra comentado en la obra *Commentarius in Epistulas Paulinas, pars tertia: In Epistulas ad Galatas, ad Efesios, ad Filippenses, ad Colosenses, ad Thesalonicenses, ad Timotheum, das Titum, ad Filemon*, (ed. H. I. VOGELS, CSEL 81, III, Bonn 1969).

¹⁰⁵⁸ ed. H. I. VOGELS, CSEL 81,III; p. 97-98: “4, 9. Quod autem ascendit, quid est, nisi quia etiam descendit in inferiora terrae? Verum est quia ideo dicitur descendisse (descendit), ut ascenderet, et non sicut homines, qui ad hoc descenderunt, ut illic remanerent. Ex sententia enim tenebantur apud inferos. Quae sententia salvatorem tenere non poterat, quia vicit peccatum. Triumphato ergo diabolo descendit in

En esta ocasión no cita a Pedro. El pasaje sólo menciona la idea de la predicación, nada de la desobediencia o de los espíritus. No aparece ninguna de las características propias de 1 Pe 3,19, y sí lo más característico de la tradición de la salvación de los justos en el Hades, que fueron salvados los que desearon (verle).

Tenemos, pues, que en ambos textos, los salvados son los que esperaban al Señor en el Hades (los justos)¹⁰⁵⁹. El Ambrosiaster es un testimonio bastante débil para los que quieren hacer “doctrina común” de los padres de los primeros siglos la creencia de la liberación de todos los muertos, incluidos los más desobedientes.

2.6. Gaudencio de Brescia (+406)

Por último encontramos una referencia a la relación de 1 Pe 3,19 con el *Descensus* en el mundo latino en Gaudencio de Brescia (Sermo IX):

“Puesto el cuerpo en el sepulcro, descendió la divinidad con el alma del hombre a los infiernos, llamó de aquel lugar a las almas de sus santos, de cuya resurrección corporal da testimonio el evangelista Mateo¹⁰⁶⁰: Y muchos cuerpos de los santos que dormían resucitaron, y, dice, saliendo de los sepulcros después de su resurrección, entraron en la ciudad santa, y se aparecieron a muchos. Que el alma del Salvador descendió a los infiernos para visitarlos, no sólo es testificado por la carta de san Pedro (1 Pe 3,19), sino también por la profecía del bienaventurado David (Sal 15 (16), 10) cuando dice: no dejarás mi alma en el infierno, ni permitirás que tu santo vea la corrupción. El Hijo de Dios, por tanto, no descendió a los muertos con el alma del hombre que asumió, para abandonarla en el infierno, sino para llamar a muchas almas con los cuerpos santos a resucitar”¹⁰⁶¹.

Gaudencio no cita las palabras de 1 Pe 3,19, simplemente asevera que en la carta se encuentra una referencia al *Descensus*. Por el contexto donde aparece esta cita, tenemos que suponer que este autor simplemente leía en *Prima Petri* la doctrina tradicional del dogma que versaba sobre la salvación de los justos del AT. Considera

cor terrae, ut ostensio eius praedicatio esset mortuorum, ut quotquot cupidi eius essent liberarentur. Nec poterat non ascendere, qui (quia) ad hoc descenderat, ut vi potestatis suae calcata morte cum captivis (quorum causa pati se permisit,) resurgeret”.

¹⁰⁵⁹ TRUMBOWER, igualmente, opina que el Ambrosiaster no es un testigo de una posible salvación-conversión de los desobedientes en el más allá (J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 103).

¹⁰⁶⁰ Sed quoniam Dei operosa quies est, ipsa requies ostiosa esse non potuit. Nam corpore in sepulcro sepositio, divinitas cum anima hominis ad inferna descendens, vocavit de locis suis animas sanctorum, quorum corpora surrexisse Matthaeus evangelista testatur dicens... (PL 20,915C).

¹⁰⁶¹ PL 20, 915C-916A (cf. A. GRILLMEIER, *Mit Ihm...*, p. 140).

que sólo se salvan los que se arrepienten¹⁰⁶² y que sólo son visitados los justos en el Hades (Mt 27,52s).

Este autor es testigo además de dos temas relacionados con el *Descensus* que ya se encontraban en Orígenes. Primero, considera la estancia de Cristo entre los muertos como un momento salvífico (el alma, no permanece inactiva, sino que obra (cf. Comm Psalm 3,6 de Orígenes))¹⁰⁶³. Y segundo, es el alma de Cristo, unida a la divinidad, la que desciende al Hades (cf. el apartado donde estudiamos Comm Psalm 3, 6 de Orígenes).

Aunque este autor parece conocer la exégesis de Orígenes, no es un defensor de la salvación de todos, sino de los santos, de aquellos que, aun habiendo sido desobedientes e incrédulos en otro tiempo, hicieron penitencia y se convirtieron.

Con este autor damos fin al repaso de los padres latinos.

2.7. Conclusión

Entre los escritores latinos¹⁰⁶⁴, 1 Pe 3,19 no pareció jugar un papel relevante a la hora de presentar la teología del *Descensus ad inferos*, pues son muy pocos los testimonios de 1 Pe 3,19 que encontramos en los contextos donde se toca el tema del *Descensus*. Tampoco hemos encontrado una teología clara sobre una predicación de Cristo en el hades.

Los grandes autores que han asociado la interpretación de 3,19 con el *Descensus*, citan el pasaje de pasada y no lo interpretan. Por lo que hemos visto, estos autores interpretaban que 3,19 trataba de la salvación de los justos y no de los injustos.

¹⁰⁶² Dei, inquam, Dei sunt opera. Cujus pietatis et hoc ingens opus est, quod etiam malos atque incredulos patienter sustineat, clementer exspectet, et si poenituerint sicut misericors pater amplectatur. (PL 20, 915B).

¹⁰⁶³ „... und (Gaudencio) spielt mehrere Male auf die Aussicht auf ewige Bestrafung, zusammen mit den Teufeln, für revelose Sünder an (Praef 32; Tr 4,16; 17,21; 18,20 27)“ (B. STUDER, *Soteriologie in der Schrift und Patristik*, HDG 3,2^a, Freiburg 1978, p. 187).

¹⁰⁶⁴ Gregorio de Elvira en su Tract de Origini lib sancta V, 23-26 (ed. V. BULHART, CCL 69, Turnhout 1967, p. 108-109) aborda el tema del *Descensus* cuando José es metido en la cárcel por el farón. Se libera por interpretación de sueños. Gregorio interpreta el sueño como la muerte y José se convierte en figura de los que bajan al Hades. Afirma que allí fue Cristo. En el Hades brilló su luz, fueron rescatados los que estaban en prisión, al perdonarles sus pecados. Gregorio especifica que Cristo rescató a su pueblo. No se menciona una predicación y tampoco 1 Pe. En el capítulo XIV, 10ss, trata el descenso al Hades de Juan Bautista. El es el precursor también en el Hades. En este pasaje vuelve a decirse que Cristo libera a los patriarcas. No hay rastro **1 Pe 3,19**, sí, de tradiciones muy antiguas. Ciertamente asociadas con Hipólito. (También cf. DE PSAL 92, 3: Cristo sol que desciende y salva a los padres; de nuevo, ni rastro del 1 Pe 3,19).

Creemos que en los últimos años los patrólogos, exegetas y dogmáticos han sobrevalorado el peso de este pasaje en relación con nuestro dogma y han hecho de cada cita del *Descensus*, que encontraban en un Padre, un testimonio de 1 Pe¹⁰⁶⁵. De esto da cuenta, como ya hemos dicho en diferentes ocasiones, la Biblia Patristica, pero también las colecciones de florilegios que hemos seguido en los autores que han estudiado el tema del *Descensus* o 1 Pe en nuestro siglo¹⁰⁶⁶.

Por nuestra parte, sostenemos que el uso de 1 Pe en la cristiandad latina, no pasa de ser meramente anecdótico¹⁰⁶⁷ y que no se puede recurrir a estos Padres para intentar dar importancia a la relación de 1 Pe 3,19 y el *Descensus* y aun menos para defender la salvación indiscriminada de todos los muertos (cf. los más desobedientes). Veamos si sucede lo mismo en el mundo griego o no.

3. Algunos autores orientales

Como hicimos en el apartado anterior presentaremos de una forma cronológica los autores griegos que citan 1 Pe 3,19¹⁰⁶⁸. Empezaremos con Atanasio¹⁰⁶⁹.

¹⁰⁶⁵ Fulgencio de Ruspe no es una excepción. En su Espístola 14,24 ad Ferrandum, toca brevemente el tema del *Descensus* en relación con el alma de Cristo. Cita como autoridad a Pedro, pero haciendo referencia a 1 Pe, sino al texto de Hch 2 (discurso de Pedro en Pentecostés).

¹⁰⁶⁶ HOLZMEISTER, que sólo cita a Hilario como testigo latino seguro de la relación 1 Pe 3,19-*Descensus*, pasa por alto este dato y acaba su recorrido por los testimonios patristicos con las siguientes palabras: “1) Pauci sunt auctores orthodox!, qui firmiter tenent Christum peccatoribus in peccato persistentibus salutis viam pandisse — maior eorum auctorum pars aliis locis aliud proponit 2) Sententia longe communior salutem solis iustis collatam esse urget. 3) Antiquitus omnino desunt, qui vocem κηρύσσειν ita explicant, ut nuntium damnationis a Christo inferis illatum esse statuunt. 4) Cum vero textus Petri de nuntio a Christo peccatoribus Diluvii allato loquatur, bonus nuntius intellegendus esse videtur. 5) Quare quam maxime illa sententia commendatur, quae illos homines impios iam in hac vita resipuisse tenet” (U. HOLZMEISTER, *Commentarius...*, p. 342). Asume el dato de que 1 Pe 3,19 trata del *Descensus* entendido como anuncio de salvación. Apoyándose en un par de textos de la tradición (cf. Apartado: De viris Diluvio sublatis, qui ante mortem paenitentiam agerant (U. HOLZMEISTER, *Commentarius...*, p. 337-342)). El interés por explicar el extraño pasaje de 1 Pe 3,19 se convierte en un lastre para la teología. HOLZMEISTER rehuye la dificultad recurriendo a la solución clásica de considerar que los salvados (desobedientes) fueron los que se habían convertido antes de morir. Algo que no puede deducirse del texto de 1 Pe 3,19-20.

¹⁰⁶⁷ Esperamos que esta afirmación, un tanto aventurada, pero no sin bases, despierte el interés en los patrólogos por el tema de la predicación en el Hades y se estudie su repercusión en occidente con detalle.

¹⁰⁶⁸ Es interesante la anotación que hace DALEY sobre los temas escatológicos en la teología del s. IV: “Die griechische Theologie in der Mitte des vierten Jahrhunderts zeigte wenig unmittelbares Interesse an eschatologischen Themen. Ein Grund dafür lag wohl in der neuen Sicherheit, die die Kirche seit Regierungsbeginn Konstantins genöß und die dazu führte, daß der eschatologische Horizont sich entfernte. Das Ende der Verfolgung und die plötzliche Möglichkeit kaiserlicher Förderung für die christliche Gemeinschaft ließen die „Zeichen der Zeit“ weit weniger bedrohlich erscheinen und christliche Denker die Beziehung zwischen dem göttlichen Heil und der Verlagerung von der Eschatologie weg war die arianische Kontroverse, die dazu führte, daß sich das Interesse der griechischen –wie auch der lateinischen Kirche von den frühen zwanziger Jahren des vierten Jahrhunderts bis zum

3.1 Atanasio (295-373)

Atanasio fue una de las figuras relevantes en la polémica arriana y tuvo que vivir los tiempos turbulentos entre los concilios de Nicea y Constantinopla¹⁰⁷⁰. En este tiempo, la polémica arriana generó fórmulas de fe, a través de las cuales se buscaba interpretar la fórmula de Nicea (homousios) de tal forma que apoyasen las creencias de cada uno de los bandos que se formaron¹⁰⁷¹. En estas fórmulas no faltó el dogma que ahora nos ocupa¹⁰⁷². Esto, según apuntan los estudiosos, muestra que la fe en el *Descensus* era un dogma asumido por todos en la Iglesia, ortodoxos y heterodoxos, y algunos afirman que se utilizó en estos credos para crear vínculos de unión entre las partes en disputa¹⁰⁷³.

En su obra *De Synodis*, Atanasio se refiere a uno de estos credos, la fórmula de Sirmio, que contenía una referencia al *Descensus*¹⁰⁷⁴. En esta fórmula, no se hace mención a la *Predicación en el Hades*¹⁰⁷⁵, sin embargo aparece un tema popular relacionado con la victoria de Cristo sobre los poderes infernales: “las puertas del Hades temblaron”.

Konzil von Konstantinopel auf die Formulierung der Beziehung Jesu zu Gott konzentrierte. ” (B. DALEY, *Eschatologie...*, p. 146).

¹⁰⁶⁹ Sabemos que hay referencias al descenso en las obras de Alejandro de Alejandría. Según apunta A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn Im Totenreich...*, p. 39, existe una homilía atribuida al alejandrino que toca el tema del *Descensus*, (Sermo de anima et corpore, PG 18, 586-608). Recoge muchos temas tradicionales, y reporta algunos pasajes del NT donde apoyarlos. Entre ellos no aparece 1 Pe 3,19. En Meth Olimp, el tema del *Descensus* aparece en Sang 5,4, pero tampoco cita 1 Pe. Por esta ausencia y por la relevancia de Atanasio en la historia de la teología, empezamos nuestro recorrido por este autor.

¹⁰⁷⁰ Sobre tema de la controversia arriana cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.

¹⁰⁷¹ Cf. J.N. D. KELLY, *Early christian creeds*, London ⁴1964, capítulo IX: The Age of synodal creeds, p. 263-295. Más moderno, R. GOUNELLE, *La descente...*, p. 273ss.

¹⁰⁷² En F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol II. Verbreitung...*, p. 896, podemos encontrar comparados los tres credos del s. IV donde encontramos el artículo del *Descensus*.

¹⁰⁷³ GOUNELLE intenta explicar por qué se mencionaba nuestro dogma en estos credos. Cf. R. GOUNELLE, *La descente...*, p. 274ss. Divide las razones en tres grupos: Hipótesis de tipo dogmático, de tipo contextual y un por una cuestión de renovación (cf. IBID., p.274-276).

¹⁰⁷⁴ Estudiada por R. GOUNELLE, *La descente...*, p. 277ss. GOUNELLE, además, ofrece bastantes pasajes de la obra de Atanasio donde se toca el tema del *Descensus*, pero sólo en este pasaje de la Epístola a Epicteto se cita el pasaje petrino como prueba escriturística. Dejamos una comprobación más profunda de esta afirmación para los patrólogos.

¹⁰⁷⁵ No todos estarían de acuerdo con esta afirmación. Por ejemplo VOGELS considera que la idea de la predicación está implícita en la idea de la “economía” que aparece en el contexto donde se menciona el *Descensus*. Considera que esta relación (economía-predicación) se encontraba ya en Orígenes, por lo que deduce que tras la mención del descenso en la fórmula de Sirmio, estaría la teología de Orígenes y la predicación en el Hades, que en este autor está asociada a 1 Pe 3,19 (cf. H-J.VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 206-209). GOUNELLE rebate esta hipótesis (cf. R. GOUNELLE, *La descente...*, p. 282).

“...que ha sido crucificado y que murió, y descendió a las regiones subterráneas, y llevó acabo la economía con los que estaban allí, que viéndolo los guardianes del Hades temblaron, y que resucitó al tercer día de entre los muertos”¹⁰⁷⁶.

Con esto queremos llamar la atención sobre la evolución de nuestro dogma en el siglo IV. Como dijimos, el tema de la predicación en el Hades decayó; las razones de ello, ya las hemos apuntado: su relación con apócrifos y los problemas que planteaba 1 Pe 3,19.

A pesar de lo que acabamos de decir, 1 Pe 3,19 fue leído por Atanasio como un testimonio del *Descensus*. La prueba de ello la encontramos en la carta a Epicteto en la que Atanasio expone la opinión de unos herejes, y que dice así¹⁰⁷⁷:

“Jesucristo es el mismo, ayer y hoy y siempre; pero el que circunscrito en el cuerpo, fue gestado, comió, bebió, trabajó y fue clavado en la cruz y sufrió era el Verbo de Dios impassible e incorpóreo. El cuerpo mismo yacía en el sepulcro, mientras el Verbo¹⁰⁷⁸ iba a predicar a los espíritus en prisión (ὅτε αὐτὸς ἐπορεύθη, μὴ χωρισθεὶς αὐτοῦ κηρωῦσαι, καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν)¹⁰⁷⁹ (1 Pe 3,19), como dice Pedro. Y esto refuta completamente la locura de aquellos que dicen que el Verbo se convirtió en carne y hueso. Si hubiera sido así, no habría sido necesaria una tumba, el cuerpo mismo habría ido a predicar a los espíritus en el reino de los muertos. Pero, en realidad, es el Verbo solo el que fue a hacerlo; el cuerpo, en cambio, ha sido envuelto en lino por José y acostado cerca del Gólgota. Y, por esto, ha sido demostrado a todos que el cuerpo no es el Verbo, sino el cuerpo del Verbo¹⁰⁸⁰.

De esta cita¹⁰⁸¹ sólo puede deducirse que Atanasio conocía la asociación de nuestro pasaje con la doctrina del *Descensus*, pero no puede saberse cómo interpretaba

¹⁰⁷⁶ De Synodis 8.5 (PG 26, 694A, también ed. H.-G. OPITZ, en: Athanasius Werke...,II/1 [Bogen 26-30], Berlin 1935, p. 236). Ver también: De Synodis 30.5: σταυρωθέντα, καὶ ἀποθανόντα καὶ ταφέντα, καὶ εἰς τὰ καταχθόνια κατεληλυθότα ὄντινα καὶ αὐτὸς ὁ ἄδης ἔπηξεν· (PG 26, 748A).

¹⁰⁷⁷ GRILLMEIER analiza el contenido cristológico de la doctrina del *Descensus* en Atanasio (cf. A. GRILLMEIER, *Mit Ihm...*, p. 125s). A nosotros nos interesa más el aspecto soteriológico, por ser este tema el más polémico en relación con nuestro pasaje de 1 Pe 3,19.

¹⁰⁷⁸ En esta expresión GRILLMEIER lee lo que el denomina el *Logoabstieg*, es decir, que los padres de esta época, como ya dijimos en el capítulo anterior, entendieron el *Descensus* en clave de descenso del Logos (A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn...*, p. 40).

¹⁰⁷⁹ Excepto los tiempos de los verbos, el pasaje refleja el texto crítico actual.

¹⁰⁸⁰ PG 26,1060A-B. Traducción de ROLDANUS: “Le corps lui-même gisait dans la tombe, pendant que le Verbe allait prêcher aux esprits en prison, comme Pierre le dit (1 Pie 3,19). Et ceci réfute bien au maximum la folie de ceux qui avancent que le Verbe est changé en chair et en os : car supposons que cela ait été le cas, une tombe n’aurait absolument pas été nécessaire, le corps même serait parti en lui-même pour prêcher aux esprits dans le royaume des morts. Mais, en fait, c’est le Verbe seul qui s’en est allé le faire ; le corps, par contre, a été enveloppé de toile par Joseph et couché près de Golgotha ; et (par là) il a été démontré à tous que le corps n’est pas le Verbe, mais le corps du Verbe” (J. ROLDANUS, *Le Christ et l’Homme dans la théologie d’Athanasie d’Alexandrie. Étude de la conjonction de sa conception de l’homme avec sa christologie*, Leiden 1968, p. 264-265). También cf. R. WINLING, *Le Mystère du Christ. Contra Apollinaire (IV^es.), le défi d’un Dieu fait homme. Athanasie, la lettre à Epictète. Pseudo-Athanasie, De l’Incarnation contra Apollinaire I-II. Grégoire de Nysse, Réfutation de l’Apodeixis d’Apollinaire*, Paris 2004, Paris 2004, p.57.

¹⁰⁸¹ Este pasaje pudo escribirse en polémica con los apolinaristas que negaban un alma a Cristo (“L’accord avec Apollinaire va-t-il si loin que, pour Athanasie, la présence du Logos divin et stable dans

el pasaje en sí. Además en esta cita no aparecen las palabras que hace de 1 Pe un pasaje problemático para la teología, esto es, las palabras del v.20: “desobedientes”. Esta cita escueta, sin embargo, es una muestra de que, en algunos círculos, 1 Pe 3,19 había pasado a formar parte de los testimonios sobre el *Descensus*.

Según hemos podido averiguar por los estudios sobre nuestro dogma, existe otro pasaje relacionado con Atanasio en el que se cita 1 Pe 3,19. Este aparece en una obra calificada en la *Clavis Patrum Graecorum* como spuria: *De incarnatione Domini Nostri Iesu Christi contra Apollinarium libri ii*¹⁰⁸². El pasaje donde aparece la cita petrina dice así:

“No temas a los que pueden matar el cuerpo, pero no pueden matar el alma. Pero si el alma es carnal, según es vuestra opinión, ¿por qué no muere y perece con el cuerpo? ¿Por qué, Pedro, llamando espíritus a las almas retenidas en el Hades, dice: salió, para anunciar a éstas, que estaban encerradas en la cárcel -los espíritus- la resurrección?”¹⁰⁸³.

Como apuntamos más arriba, el pasaje petrino es usado para mostrar que la SE conoce la ida de Cristo al Hades donde estaban encerradas las almas.

Es llamativo que en este pasaje encontremos otra vez la identificación “predicación” = “anuncio de la resurrección” (como encontramos en Hilario). Como sabemos, en la iconografía de la iglesia oriental, se identifica la resurrección con la salida de los justos del Hades (descenso a los infiernos)¹⁰⁸⁴. ¿Fue en el siglo IV cuando se introdujo dicha interpretación desde la identificación de la predicación en el Hades con el anuncio de la resurrección? (Dejamos a otro que responda a la pregunta).

la chair, a été la cause et la garantie suffisantes du salut de l'âme humaine, même sans acceptation d'une âme ou d'un esprit ? Trois points doivent être pris en considération à ce sujet : 1° le triduum mortis et le sens du descensus ad inferos, 2° la substitution dans la souffrance et la mort de Christ ; et 3° la libération de l'homme du péché et de la faiblesse. Ici aussi il nous faut consulter les écrits antérieurs.” (J. ROLDANUS, *Le Christ et l'Homme...*, p. 264) y, por ello, afirmaban que el Logos se había hecho cuerpo (tomando la función del alma) (cf. A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn...*, p. 40ss ; también cf. J. A. MACCULLOCH, *The Harrowing of Hell...*, p. 109; A. GRILLMEIER, *Mit Ihm...*, p. 127ss. Sobre el tema puede consultarse A. PETERSEN, *Athanasius and the Human Body*, Bristol 1990; en concreto sobre nuestro tema, el apartado: *The death of Christ*, p. 62ss.). De la polémica apolinarista se sacó en claro que quien descendía al Hades no era el cuerpo, ni el Verbo en su naturaleza divina pura, sino que era el Verbo unido a su alma humana. En este texto sin embargo, como apunta GRILLMEIER, no aparece el alma mencionada explícitamente, lo que pudo dar pie a interpretaciones erróneas del dogma (cf. *Logosabstieg*).

¹⁰⁸² Este escrito en relación con el apolinarismo fue traducido y anotado por R. WINLING, *Le Mystère du Christ...*, p. 118-119.

¹⁰⁸³ *De incarnatione Domini Nostri Iesu Christi contra Apollinarium* (PG 26, 1144-1145).

¹⁰⁸⁴ Lamentablemente en la obra de DALEY sobre la escatología en los Padres, no podemos encontrar expuesto el pensamiento de Atanasio. Este autor parece sobreentender que Atanasio participaba de las ideas escatológicas de los monjes egipcios y de su “padre” s. Antonio. DALEY califica la escatología de estos monjes del desierto como una escatología ascética (cf. B. DALEY, *Escatologie...*, p. 141ss).

En este texto no podemos encontrar nada sobre el tema que provocó la entrada de 1 Pe 3,19 en la doctrina sobre el *Descensus*, es decir, la salvación de los paganos. Y mucho menos podemos encontrar aquí un testimonio de la salvación de los injustos o condenados. En los textos aportados hasta ahora, sólo se considera el contenido cristológico del dogma, no el soteriológico (que sólo se menciona de pasada).

San Atanasio también conoció la vertiente soteriológica del *Descensus* y no tuvo reparos en hacer partícipes de la salvación en el Hades a los descendientes de Adán, cautivos por el pecado¹⁰⁸⁵. Algunos autores consideran que Atanasio pudo considerar que todos los muertos fueron rescatados, y aportan por ejemplo el pasaje del comentario al Salm 68 (67),34¹⁰⁸⁶:

“Alabad al Señor que asciende sobre los cielos de los cielos. Porque predicó en las alturas la pasión de Cristo y, por esto, predica ya, al descender al Hades, su ascensión al cielo. Y también: Al oriente, es una semejanza. Como el sol desde occidente asciende hacia oriente, así también el Señor, abandonados los infiernos, asciende sobre los cielos. He aquí que dará una voz poderosa con su voz. Llama voz poderosa, a aquella que levantará a todos los muertos: cuando, a su mandato, serán levantados”¹⁰⁸⁷.

Creemos que las últimas palabras de este pasaje no deben asociarse a lo sucedido en el Hades. Estas palabras no se refieren al *Descensus*, sino a la segunda venida, pues son citadas después de haber hecho referencia a la ascensión, y los verbos de la frase aparecen en futuro (δώσει τῇ φωνῇ, ἀναστήσονται). Este pasaje se refiere a la segunda

¹⁰⁸⁵ Cf. J. A. MACCULLOCH, *The Harrowing of Hell...*, p. 109s.

¹⁰⁸⁶ GOUNELLE dice que ésta era doctrina común de la Iglesia (cf. R. GOUNELLE, *La descende...*, p. 72). Cita como representantes de la misma a Eusebio de Emesia, y Cirilo entre otros. Este último lo estudiaremos con detalle más adelante. Respecto a Eusebio de Emesia y el texto que cita, *De Filio 42*, hay que decir que el descenso se menciona de pasada, solo para hablar del poder de Cristo de resucitar de entre los muertos. Genéricamente se hacen dos afirmaciones sobre la salvación en el Hades: “Si enim non vivens descendit ad inferos, quemadmodum mortuos suscitabat ab inferis?...Et quomodo resurrexerunt qui erant ad inferos?” (cf. E. M. BUYTAERT, *Eusebe d’Emese*, Louvain 1953, p. 74-75) Tampoco es un claro ejemplo de esta doctrina Prócolo de Constantinopla, en su homilía In Parasceuen 11. Las afirmaciones que va en esta dirección (“Hodie lux in tenebris lucens, universum mortis thesearum exhaustit...”) podrían ser sólo juego retórico que intenta dar dramatismo y grandeza a la salvación en el Hades a la victoria sobre la muerte. De hecho, el autor seguidamente nombra a Adam y a Abel, no a Caín. Continúa con una larga serie de preguntas sobre la salvación de Abraham, Noe, Jacob...Además introduce esta serie de preguntas con la frase: “Justos omnes ex potestate et imperio absorbit mors, ullus sanctorum ejus victor fuit”. No creemos que puedan deducirse de estos textos que se defiende que todos los muertos fueron salvados. Si esta fue una doctrina tan clara en la antigüedad, ¿por qué no citan textos más claros los que sostengan estas afirmaciones? ¿Será porque no existen? Creemos la afirmación de GOUNELLE sobre lo común de una creencia en la salvación dada a todos en el Hades se ha construido sin verdaderos apoyos, sólo desde el interés de algunos que buscan una “salvación amplia” (cf. B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 47-49).

¹⁰⁸⁷ PG 27, 304.

venida, donde todos los muertos se levantarán, unos para la vida, otros para la muerte¹⁰⁸⁸.

Nosotros creemos que Atanasio, al contrario de lo que algunos afirman, se atiene a la tradición más antigua y defiende la salvación de los justos en el Hades, como testifica, por ejemplo el siguiente pasaje de *Homilia de passione et cruce Domini 27*:

“Entonces el desgraciado, expulsado del Hades, sentado a sus puertas, contempló como, por la intrepidez del Salvador, se alzaban todos aquellos que habían sido atados, (el salvador) resurge de los muertos, y deja libres a los cautivos: se presenta a los santos que se encontraban con Abraham y todos tocan los zimbales, como está escrito: “los príncipes reunidos precedían con salmos en medio de las jóvenes que tocan los zimbales” (Sal 68,26); Alegraos todos los que os fue dada la libertad, y decid: “Dios ha cambiado la cautividad de Sion, hemos sido consolados, nuestra boca está llena de alegría y nuestra lengua de exultación” (Sal 125)... Entonces las almas se juntaban con los ángeles y los patriarcas ascendían,...”¹⁰⁸⁹

Si bien -como veremos- es cierto que en los Padres pueden encontrarse enunciados que “textualmente” afirman la salvación de todos los muertos, creemos que estos enunciados deben ser comprendidos en su contexto. Un Padre que no afirme la apocatástasis y que defienda la definitividad del destino del hombre tras la muerte, no puede sostener que el *Descensus* supuso la salvación (indiscriminada) de todos¹⁰⁹⁰. Como veremos en Cirilo de Alejandría, tendremos que sopesar el valor parenético de

¹⁰⁸⁸ El verso que sigue al citado más arriba trata sólo de la salvación de los santos Cf. PG 27, 305.

¹⁰⁸⁹ PG 28,230. En latín: Dehinc exturbatus ex infero miser, sedens ad ostia, vinctos omnes conspexit Salvatoris fortitudine educi, mortuos resurgere, captivos dimiti liberos: sanctos qui cum Abrahamo erant obviam venire, omnesque tympana pulsare, quemadmodum scriptum est: “Praevenerunt principes conjuncti psallentibus in medio juvenularum tympanistrarum (Sal 68,26): Gaudere omnes qui libertate donati fuerant, ac dicere. “In convertendo Dominus captivitatem Sion, facti sumus sicut consolati, Tunc repletum est gaudio os nostrum et lingua nostra exultatione” (Sal 125)...Tum animae concurrebant cum angelis, ascendebantque patriarchae, omnia undique una personabant cum laetitia et psalmis, ob reportatam de morte victoriam.... “Ascendit in altum, captivam duxit captivitatem, dedit dona hominibus”. Lo mismo en el Salmo anteriormente comentado: “Then the wretched one, cast out of Hades, and sitting at its gates, beheld all those that were bound led forth by the intrepidity of the Saviour, the dead raised, the captives freed, the saints who, with Abraham, were favoured, sounding the timbrels, as it is written in Ps. Ixviii. 25. All who were freed rejoiced in the words of Ps. cxxvi. ” (J. A. MACCULLOCH, *The Harrowing of Hell...*, p. 110). También existe una versión copta del texto cf. Ed. R. W. Thomson, CSOS 325, Louvain 1972, p.85s. Su editor traduce: “After the wretch had been expelled, he sat beside the gate and watched all the prisoners leaving by the might of our Saviour, and the dead living, and the captives being freed, and the saints — I mean Abraham and the rest like him — exulting, as it is written”. Clarísimamente, se trata sólo de los santos.

¹⁰⁹⁰ Al respecto traemos a colación unas palabras dichas por MERENDINO en la introducción a su edición de las Cartas Festales de san Atanasio: “Er wußte, daß Christus da ist für den unter der Last von Sünde, Not und Krankheit leidenden Menschen; er wußte aber auch, daß die totale Antwort auf Christus vom Herzen kommt und die vollkommene Verwandlung des inneren Menschen und seiner Sitten fordert” (P. MERENDINO, *Osterfestbriefe des Apa Athanasios. Aus dem Koptischen übersetzt und erläutert*, Düsseldorf 1965, p. 19). Para Atanasio la respuesta del hombre, la moral, fue un requisito imprescindible para entrar en la salvación de Cristo. ¿No sería también así entre los hombres veterotestamentarios? Fe y obras son inseparables. Si se lee la carta 29 escrita en el año 357 (IBID., p. 72ss) no quedará ninguna duda de que Atanasio si hubiese explicitado la doctrina del *Descensus*, habría hablado de la salvación de los justos (discípulos de Cristo en el AT; cf. Carta 36: Die heiligen Propheten, die im Geiste Christi gesprochen haben (IBID., p. 81).

semejantes enunciados. En Atanasio creemos que tampoco podría defenderse la idea de la salvación universal, esto es, de justos y desobedientes o condenados¹⁰⁹¹.

Veamos si otros autores pueden aportar más luz al uso de 1 Pe 3,19-20a y su relación con la “predicación a los desobedientes”.

3.2. Dídimos el ciego (313- 398)

Dídimo, llamado el ciego, conoció la interpretación de 1 Pe 3,19 en claves de *Descensus*. Según la Biblia Patristica usó nuestro pasaje en cuatro ocasiones (Ps. Com B 132, 22; Ps. Com B 185,31; Za. Com 1,62 y Gen Com A 186)¹⁰⁹². Como ya hemos constatado repetidas veces, este dato no es fiable. Sólo dos de los cuatro pasajes contienen verdaderamente la cita de 1 Pe 3,19 (Ps. Com B 132, 22 y Gen Com A 186). Los otros dos tratan del *Descensus*, sin referencia explícita o (más aun, creemos que) implícita del texto petrino.

El pasaje de 1 Pe 3,19 es citado en una interpretación que Dídimos hace de Gn 6, pasaje del Diluvio al que hace referencia 1 Pe 3,18. El texto dice así:

“Se remarca la bondad del Señor que ha permitido que la construcción del arca dure cien años – como vuelve a resaltar el hecho de que Noé tenía quinientos años cuando empezó a construir el arca. He aquí que el que estableció todas las cosas cuidó con la sabiduría que durase tanto, para que los hombres, viendo esta extraña construcción, escuchando y reflexionando su causa, cesasen de hacer el mal. Si hubiesen escuchado y hecho penitencia, el diluvio no habría caído sobre ellos. Esto es por lo que la longanimidad tuvo lugar, llamar a la penitencia a los hombres. Tenemos por prueba estas palabras que Pedro, el jefe de los apóstoles, escritas en su carta, dijo a propósito del Salvador: “El fue a predicar a los espíritus en prisión, que habían sido incrédulos en otro tiempo, mientras la longanimidad de Dios se prolongaba en los tiempos de Noé, mientras la construcción del arca”. Veamos a continuación lo que el texto dijo: muchos pecados se cometen sobre la tierra, pero Dios, por no golpear (al tiempo que se peca), espera con longanimidad antes de hacerlo, dejando tiempo para la penitencia. Del mismo modo, después de la trasgresión, dio una ley para prohibir pecar y después de las advertencias, agregó el argumento de la amenaza. Esto lo podemos encontrar a propósito de la (viña). Israel que era la porción del Señor y los hijos de Dios, transgredió sus mandamientos, aunque Dios hizo todo por ellos. ¿Qué dice Dios de Israel? Buen amigo, había una viña sobre una montaña, en un lugar fértil, ...”¹⁰⁹³

¹⁰⁹¹ Sabemos que Atanasio fue un gran admirador de san Antonio y que fue el primer biógrafo de éste. Según se lee en la obra de DALEY, la teología de los padres del desierto estuvo fuertemente marcada, desde el principio, por la idea de la retribución en la muerte. Tras la muerte, el alma pasaba a manos de Dios o caía en las manos de los demonios (cf. B. DALEY, *Eschatologie ...*, p. 142). Esta idea es incompatible con la idea de un cambio en el estado de las almas en el más allá. Creemos que Atanasio asumiría en cierta forma esta idea de la escatología del gran maestro Antonio.

¹⁰⁹² Biblia Patristica VII, p. 224.

¹⁰⁹³ Seguimos la traducción de SC: *Didyme l'aveugle. Sur la Genèse*, (ed. P. NAUTIN, SC 244, Paris 1978, p.103).

Después de exponer la idea que Dios, paciente, concede un tiempo para la conversión, termina diciendo:

“La viña no utilizó la lluvia como era debido, porque daba agrazones en vez de uvas. Por esto Israel fue exterminado, porque no aceptó estas ayudas. Del mismo modo, (...) el diluvio ocurrió porque los hombres, en su presunción, rechazaron que se les hiciese el bien.. (...) al fin del mundo vendrá la relajación de la virtud, como el Señor dice: “El hijo del hombre, cuando venga, ¿encontrará fe sobre la tierra?”¹⁰⁹⁴.

El pasaje petrino no es usado en relación con lo sucedido en el Hades, sino como muestra de lo sucedido en el diluvio, es decir, que el hombre no aprovechó el tiempo de la paciencia. El texto petrino no es leído en ningún caso como un enunciado de la salvación de los desobedientes en el más allá, más bien como advertencia al posible castigo de aquellos que, desobedeciendo, no acojan la gracia que se les ofrece.

El otro pasaje donde aparece 1 Pe se encuentra en el comentario al salmo 29. Comentando el versículo 4 (“Señor, tu has sacado mi alma del Hades”) dice¹⁰⁹⁵:

“Después de que tú me salvaste, has sacado mi alma del Hades. Se puede decir sobre Jesús: Porque había recibido latigazos y había sido herido por los pecados de algunos hombres – quizá son los que están encerrados en el Hades con pecados-, descendí allí, para que mis heridas (latigazos) se acercasen a ellos y los salvaran. La salvación consiste en que mi alma fue sacada de allí. Yo fui allí, no para permanecer allí, tampoco, simplemente para continuar y pasar de largo, sino para sacar de allí, a los que allí se encontraban. “Muerto según el cuerpo, pero vivo según el espíritu, en el cual también predicó a las almas en prisión” el Kerygma, ascendió¹⁰⁹⁶. Por éstas descendió y dice que por su causa también ascendió; pues él fue allí, para ascender. Si no hubiesen ascendido, tampoco hubiese ascendido él; pues él no descendió o ascendió para sí mismo. Uno puede decir también lo siguiente: el alma de verdad racional es la nuestra. Como alguien es llamado “hombre de Dios”, también se le puede llamar “alma de Dios”. “Tú has sacado mi alma del Hades”¹⁰⁹⁷.

Este pasaje 1 Pe 3,19 es leído, sin lugar a dudas, en claves de *Descensus*. Es utilizado primeramente para explicar lo sucedido con Cristo: “has sacado mi alma del Hades. Se puede decir sobre Jesús”. Dídimo explica que Cristo desciende, pero no se queda en el Hades.

Este descender, además, no redundaría sólo en su propio bien, sino también en el de aquellos que se encuentran allí. Así muestra que 1 Pe 3,19 estaba asociado a la actividad salvífica de Cristo.

¹⁰⁹⁴ Cf. P. NAUTIN, SC 244, p. 105.

¹⁰⁹⁵ Cf. *Didymos der Blinde, Psalmenkommentar (Tura-Papyrus)*, Teil III: Comentar zu Psalm 29-34, (trad. M. GRONEWALD, Bonn 1969, p.19ss).

¹⁰⁹⁶ GRONEWALD traduce “führte er sie herauf”. El griego sólo dice: „ἀνήγαγεν“

¹⁰⁹⁷ Cf. trad. M. GRONEWALD, p. 19.

Alguien podría pensar que Dídimo, al usar 1 Pe 3,19, quiso defender la salvación generosa en el Hades, tal que alcanzó a todos. Pero si se lee su comentario a los siguientes versículos del salmo, parece que la opinión de Dídimo era otra.

Cuando comenta la frase “tú me has salvado de los que descendieron a la fosa” (v.4), dice:

“pues yo también descendí al Hades, yo no fui retenido en la fosa como el agua de la lluvia, sino que fui salvado, por eso no he tenido ninguna pena (οὐκ ὑπῆρκαί), lo que corresponde a algunos que bajaron al Hades (ἃ ὑπάρχειτισὶν τῶν πιπτόντων εἰς τὸν ᾄδην)”¹⁰⁹⁸

En este verso apunta la idea de que al Hades no todos descienden de la misma forma.

Comentando las palabras con las que empieza el v.5 (“¡Cantad salmos al Señor, vosotros, su santos!”) dice:

“Pues él mismo canta salmos y cantos de alabanza, porque fue sacado; quiere que se le unan a los cánticos de alabanza aquellos que él sacó del Hades, después llegaron a ser sus “santos”; pues allí estaban los que (reposaban) con Abraham y los otros santos. Pero allí también estaban las otras almas; unas se mostraron como almas de santos y otras no; pues nosotros no afirmamos que el Salvador sacó a todas las almas, sino a aquellas almas que le esperaban”¹⁰⁹⁹

Dídimo conocía y aceptaba la doctrina clásica del *Descensus* que trataba de la sola salvación de los santos, de aquellos que habían esperado al Señor. La última frase citada muestra que Dídimo quería evitar mal entendidos. El no pensaba que todos, indiscriminadamente, fuesen sacados del Hades¹¹⁰⁰.

¹⁰⁹⁸ Cf. trad. M. GRONWALD, p. 21.

¹⁰⁹⁹ Cf. trad. M. GRONWALD, p. 21.

¹¹⁰⁰ Esto contrasta con la presentación que DALEY hace de la escatología de este autor: “Obwohl einige seiner Werke erst vor kurzem wieder entdeckt wurden, so daß seine Theologie als Ganzes noch nicht eingehend studiert worden ist, kann man feststellen, daß Didymus einige von Epiphanius mit Origenes in Verbindung gebrachte Standpunkte vertrat. Er scheint z. B. selbstverständlich davon ausgegangen zu sein, daß die Seelen zunächst in einem rein immateriellen Zustand geschaffen worden sind und erst aus ihrem ersten “Vaterland” in dieses materielle All aufgebrochen sind, als sie unter die Macht Satans kamen. Gn 3,21 bezieht sich auf dieses zweite Stadium der Schöpfung, weil dort steht, daß Gott Adam und Eva mit „Fellröcken” bekleidete (Comm in Gn 3,21). Da man nicht mit einem materiellen Leib im Paradies leben kann (ebd.), ist daraus zu folgern, daß „die auf die Auferstehung der Toten folgende Wiedergeburt” (παλιγγενεσία: Comm in Zach 1, 246) die Wiederherstellung unseres ursprünglichen körperlosen Seins bedeuten wird. Didymus scheint also eine streng zyklische oder retrospektive Lehre der apocatastasis vertreten zu haben. Er glaubte ferner, daß 1 Kor 15,28 („Gott wird alles in allem sein”) ein universales Heil in Aussicht stellt, wenn alle Feindschaft Gott gegenüber aufhören wird und alle vernünftigen Substanzen – die vom Wesen her unzerstörbar sind – miteinander und mit Gott jenseits aller Vielfalt vollkommen vereint werden und „die Fülle der Göttlichkeit erhalten” werden (Comm in Zach 3,307f)” (B. DALEY, *Eschatologie...*, p. 158).

Creemos que Dídimo recogió de la tradición alejandrina el dato de que 1 Pe 3,19 era un testigo de la doctrina del *Descensus*.

Nuestro autor no parece reflejar la primera interpretación que Clemente y Orígenes ofrecieron del pasaje petrino, y lo usó, sin más, como un testigo de la doctrina “clásica” de salvación de los justos. De esta doctrina da cuenta, aun sucintamente, otro de los pasajes que la Biblia Patristica presenta como testigo de 1 Pe 3,19 en la obra de Dídimo, pero que en realidad no hace referencia al texto petrino (In Ps Com B185,31):

“Llegó al Hades y sacó de allí a muchas almas de los justos (πολλὰς φυχὰς δικάιων)”¹¹⁰¹.

Dídimo era un defensor de la doctrina clásica, esto es, de la salvación de los justos del AT en el Hades.

Sigamos analizando la interpretación de 1 Pe en los otros autores que asumieron la relación de Prima Petri-*Descensus*.

3.3. Epifanio de Salamina (315-403)

Recordando lo dicho por Atanasio (cf. Ad Epictetum 5-6), Epifanio de Salamina cita en su obra Panarion¹¹⁰² 1 Pe 3,19 como un testigo del *Descensus*¹¹⁰³.

“7.5. Este es el cuerpo que fue circuncidado al octavo día. Simeón lo tomó en sus brazos. Este vino “niño y creció”, alcanzó los doce años y llegó a los treinta. Por “las muchas esencias de la Palabra” no fue “cambiada y reducida”, como algunos supusieron, por esto es inalterable y invariable, como el mismo Salvador dice: “Vez que esto soy yo y Yo no cambio”. Y Pablo escribe: “Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre”. Pero lo impasible e incorporeal de la Palabra estuvo en el cuerpo que fue circuncidado, que fue llevado en los brazos de su madre, comió, creció, fue clavado en el árbol y sufrió. Este cuerpo fue dejado en la tumba, cuando Cristo mismo “fue a predicar a los espíritus que estaban en prisión”, como dice Pedro. 8.1. Esto demuestra la locura de los que dicen que la Palabra fue cambiada en carne y huesos. Si esto fuese así no habría necesitado tumba. El cuerpo mismo tendría que haber ido por sí mismo a predicar a los espíritus en el Hades. Esto es, Cristo mismo fue a predicar, pero José envolvió el cuerpo en un sudario de lino, y lo depositó para que descansara en el Gólgota. Esto muestra que el cuerpo no es la Palabra, sino el cuerpo de la Palabra”¹¹⁰⁴

¹¹⁰¹ In Psal Com B 185,31; cf. trad. M. GRONEWALD, p. 207.

¹¹⁰² Un estudio monográfico sobre esta obra: A. POURKIER, *L'Hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, París 1992.

¹¹⁰³ La Biblia Patristica reporta los pasajes donde aparece 1 Pe 3,19 en la obra de este padre. GRILLMEIER ofrece una síntesis de la doctrina del *Descensus* de Epifanio en A. GRILLMEIER, *Mit Ihm...*, p.133ss.

¹¹⁰⁴ Panarion 77, 7, 5-8,1. Cf. *The Panarion of Epiphanius of Salamis (books II and III (Sect 47-80), De FIDE)*, (trad. F. WILLIAMS, Leiden, New York, Köln, 1994, p. 573-574). Puede consultarse también en griego: *Panarion*, (ed. K. HOLL, GCS 25). Este texto aparece en la sección del Panarion donde se presenta y refuta a Apolinario.

Epifanio, al igual que Atanasio, no cita el versículo 20a (resp. Desobedientes), y sólo le interesa resaltar que la SE conoce que Cristo descendió al Hades, mientras que su cuerpo era puesto en el sepulcro. Para la última afirmación usa un argumento que llegará a ser bien conocido: José de Arimatea puso el cuerpo en el sepulcro, de tal modo que no es el cuerpo el que desciende al Hades.

Creemos que 1 Pe 3,19 en la obra de Epifanio no juega un papel determinante, ni sirve para exponer ninguna posición de este autor respecto a la predicación en el Hades¹¹⁰⁵. Más aun, creemos que cita 1 Pe 3,19 a raíz de 1 Pe 3,18. Este último verso sí jugó un papel importante en la obra de Epifanio, pues lo usó en repetidas ocasiones¹¹⁰⁶ para tratar el tema de la pasividad e impasividad del verbo¹¹⁰⁷. Epifanio aprovecha el verso 1 Pe 3,18 para defender la completa humanidad de Cristo, que es capaz de padecer y de morir.

Cuando este autor habla del *Descensus* en un contexto donde aparece 1 Pe 3,18, no se siente obligado a citar 3,19 y ni el tema de la predicación:

“El, verdaderamente, sufrió la pasión por nosotros en su propia carne y perfectamente hombre. El, verdaderamente, sufrió en la cruz en compañía con su divinidad, aunque ésta no fue cambiada a pasible, sino que fue inmutable e impassible. Dos cosas se pueden deducir claramente: Cristo sufrió por nosotros en carne (1 Pe 4,1)¹¹⁰⁸, pero el permaneció impassible en su divinidad (Χριστοῦ πάσχοντος ὑπὲρ ἡμῶν σαρκί, ἀπαθούς δὲ μένοντος ἐν θεότητι)¹¹⁰⁹. 2. Esto no significa que el hombre sea una cosa y otra cosa separada la divinidad; la divinidad acompaña al hombre y aun, por la pureza e incomparabilidad de esta esencia, no sufre. Cristo sufre en la carne, muerto en la carne, aunque él vive para siempre en su divinidad (θανατουμένου ἐν σαρκί, ζῶντος δὲ αἰὲν ἐν θεότητι καὶ; cf. 1 Pe 3,18)¹¹¹⁰ y resucita de la muerte (ἐγείροντος τοὺς νεκρούς). Su cuerpo fue verdaderamente enterrado (...). Pero la divinidad no fue enterrada; esta descendió al Hades con su santa alma, tomó cautivas a las almas de allí, rompió el “aguijón de la muerte”, hizo añicos los portones y los cerrojos inquebrantables, y con su autoridad “disolvió las penas del Hades”¹¹¹¹.

¹¹⁰⁵ Existe otro pasaje en la obra de Epifanio donde se cita 3,19 (según Biblia Patristica 4, p.323): Gem 161, 163, pero no hemos podido tener acceso al mismo.

¹¹⁰⁶ La Biblia patristica reporta 11 citas de este versículo en la obra de Epifanio (Vol. 4, p. 323).

¹¹⁰⁷ Por ejemplo en Panarion 77, 31,5 (cf. trad F. WILLIAMS, p. 595). O más claro en Ancotarus 34,9: “Ogni volta ehe senti parlare della morte del Signore, sappi bene distinguere in che cosa egli abbia potuto patire e subire la morte. Te lo spiega Pietro, il principe degli Apostoli, il quale dice così dell’economia della sua morte: « Fu ucciso sì quanto alla carne, ma vivificato quanto allo spirito ». Poiché la sua divinità, che ha assunto con la carne ciò che è passibile, è impassibile, fu impassibile e rimase impassibile, non essendosi mutata l’impassibilità né perduta l’eternità.” (C. RIGGI, *Epifanio. L’ ancora della Fede*, Roma 1977, p. 91).

¹¹⁰⁸ WILLIAMS anota aquí una cita de 1 Pe 4,1 y no lee una cita de 1 Pe 3,18. Como hemos dicho este pasaje fue usado en repetidas ocasiones por Epifanio para manifestar la impassibilidad del Verbo en la pasión. En este contexto, claramente está haciendo referencia a 1 Pe 3,18.

¹¹⁰⁹ Ed.K. HOLL, GSC 37, p. 571-518.

¹¹¹⁰ WILLIAMS no considera que esto sea una cita de 1 Pe 3,18, o de 1 Pe 4,6. En cualquier caso, no se ve obligado a citar 1 Pe 3,19.

¹¹¹¹ De Fide VII, 17,1-3. Cf. trad. F. WILLIAMS, p. 657-658.

Las referencias al *Descensus* en *De Fidei* no están ligadas con 1 Pe 3,19, sino con otros pasajes, como acabamos de ver (cf Ef 4,8 (*De Fide* VII, 17-14))¹¹¹². La falta de relevancia de 1 Pe 3,19 en Epifanio podría explicarse por la interpretación que Epifanio hace del v.3,18. En la fórmula cristológica que aparece en él, el obispo de Salamina interpreta la palabra “πνεῦμα” como divinidad, no como alma. Conforme a esta interpretación, el verso 3,19 trataría de una ida de la divinidad al lugar de las almas (si interpretase el ἐν ᾧ del verso 19 como un relativo con antecedente en πνεύματι (c.f v.3,18)), no de una ida del alma de Cristo a las almas, algo que Epifanio sin duda defendía, así lo demuestra la expresión que aparece en el texto citado: “descendió al Hades con su alma santa”¹¹¹³.

Sobre el uso de 1 Pe 3,19 como salvación de los incrédulos, no hay rastro en Epifanio¹¹¹⁴.

¹¹¹² Cf. trad, F. WILLIAMS, p. 658. O por ejemplo Hch 2,27 (Ancoratus 34.1-4). Al respecto GOUNELLE dice: “Dans ce développement, la descente du Christ aux enfers sert à expliquer où se rendent la divinité et l’âme au moment de la mort, c’est-à-dire à répondre à la question du Fils de Dieu crucifié : «Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m’as-tu abandonné ?» (Mt 27, 46). Pour l’hérésiologue, le départ de l’âme et de la divinité s’expliquent par ce qu’elles étaient «sur le point de» descendre aux enfers, afin d’accomplir les Écritures — particulièrement Ac 2, 24.27, où est repris le PS 16(15), 10. Si notre théologoumène joue un rôle dans cette argumentation, c’est parce qu’il permet de légitimer une interprétation non arienne de Mt 27, 46 ; le motif de la descente du Fils de Dieu aux enfers est donc impliqué dans le débat, sans pour autant que celui-ci se cristallise sur lui”. (R., GOUNELLE, *La descente du Christ*, p. 113). Epifanio usa nuestro dogma para rebatir herejías cristológicas. Parece no tener en cuenta su vertiente soteriológica (cf. R. GOUNELLE, *La descente du Christ...*, p. 113).

¹¹¹³ Nun hatten sie (los Padres) aber statt der zwei Größen drei zu beachten: Leib und Seele auf der einen, die Gottheit auf der anderen Seite. (...) Ein interessantes Beispiel dieses nur teilweise errungenen Fortschrittes ist Epiphanius. Er bietet nämlich zum Abstieg Christi Texte, in denen die Seele Christi ausdrücklich erwähnt wird, und zwar sowohl den Arianern wie den Apollinaristen (und anderen Häresien) gegenüber. In der inneren Auffassung von der Einheit in Christus hat sich gegenüber der vorhergehenden Generation nichts geändert. a) Gegen die Arianer erklärt Epiphanius die Verlassenheit Christi, dieses Schibboleth des Jahrhunderts, folgendermaßen: Nicht die Gottheit stößt den Ruf der Verlassenheit aus, sondern die Menschheit Christi (das Prosopon der Menschheit, wobei Prosopon noch nicht im Sinne des Chalcedonense verstanden werden darf). Der Klageruf erscholl dann, „als sie (die Menschennatur Christi) die Gottheit mit der Seele in Bewegung sah, den heiligen Leib zu verlassen“. „Denn die Gottheit wollte das Ganze, was zum Geheimnis des Leidens gehörte, vollenden und mit der Seele in die Unterwelt hinabsteigen.“ Die Unterwelt aber verkennt die in der Seele verborgene Gottheit. Inzwischen ist also der Leib im Grabe verlassen von der Gottheit, während die Seele – was von jetzt ab eifrig hervorgehoben wird – auch in der Tiefe des Hades mit ihr vereint bleibt. b) Gegen Apollinarios ist die Betonung der Seele Christi um eine Note schärfer: „Er stieg in der Gottheit mit der Seele hinab in die Unterwelt und befreite, was dort gefangen war, durch seine Kraft und Gewalt. Dann kam der Gott-Logos mit der heiligen Seele wieder zurück, zusammen mit den befreiten Gefangenen, und stand dann am dritten Tage in Wahrheit auf, mit dem Leibe und der Seele und in Wahrheit mit jeglichem Organ.“ Gegen Arius betont Epiphanius also die Gottheit des Logos, für die Apollinaristen wird die Seele Christi hervorgehoben. Sonst ist die Vorstellung vom Abstieg des Logos die gleiche. Ja, in Epiphanius tritt das Unvollkommene dieser Idee noch einmal ganz deutlich heraus, und Ps.-Athanasios muß nicht nur gegen die Apollinaristen auf die Vollkommenheit des Logos hinweisen, der keiner Ortsveränderung fähig sei. Wie ein Psychagogos, wie ein Seelenbegleiter, fährt nach Epiphanius’ Worten der Logos in die Unterwelt hinab (A. GRILLMEIER, *Mit Ihm...*, p. 133-134).

¹¹¹⁴ Recordamos que Epifanio fue uno de los que condenó algunas posiciones de Orígenes. „Die emporte Reaktion gegen diese Origenisten scheint vom Bischof von Salamis auf Zypern, Epiphanius (ca 315 –

GOUNELLE distingue al menos tres contextos en los que Epifanio aborda el tema del *Descensus*. Primero, rebatiendo la doctrina de Marción sobre la salvación de los injustos del AT¹¹¹⁵ y la “condena” de los profetas y patriarcas. Segundo, rebatiendo a Taciano¹¹¹⁶, que negaba la salvación de Adán. Y tercero, en el contexto de las herejías arriana y apolinaristas¹¹¹⁷ (pasaje que hemos visto).

GOUNELLE considera que el obispo de Salamina no se preocupó de discutir la salvación o condena de los justos del AT¹¹¹⁸. Pero, contra esta afirmación, hay que apuntar que Epifanio conoció y asumió la doctrina que brotaba de la parábola del pobre Lázaro. Es decir, que existe un lugar de las almas justas y otro de las injustas, y que el destino de éstas está fijado¹¹¹⁹. Por tanto, no creemos que Epifanio leyese en 1 Pe 3,19 la salvación de los más desobedientes.

3.4. Los Capadocios

Si la lectura de 1 Pe 3,19 hubiese sido una pieza clave para los admiradores de Orígenes, entonces este pasaje tendría que aparecer en las obras de los Capadocios. Veamos si esto es así¹¹²⁰.

403), eingeleitet worden zu sein, dessen zwischen 374 und 377 geschriebenes Panarion oder Handbuch der Häresien ein langes Kapitel einem Angriff auf Origenes widmet. Außer seiner Kritik der origenistischen Christologie und der Theorie der Präexistenz und des Falls der Seelen wirft Epiphanius Origenes vor, er habe die Auferstehung in einem ausschließlich geistigen Sinn verstanden und somit geleugnet, daß der gegenwärtige Leib am ewigen Leben teilnehmen werde (64, 63-71). Der Standpunkt des Epiphanius selbst, den er in seinem im Jahre 374 geschriebenen katechetischen Handbuch, dem *Ancoratus*, ausführlicher entwickelte, besagt, daß das jetzige Fleisch wieder auferstehen wird und daß der auferstandene Leib mit dem Leib unseres irdischen Kampfes in jeder bedeutenden Hinsicht identisch sein wird (87). Epiphanius stützt seine Argumentation sowohl auf biblische Texte (94-99) als auch auf Analogien in der Natur (83-90) und zieht die klassische Apologetik von Athenagoras und Methodius heran, um seine wörtliche Deutung der christlichen Auferstehungshoffnung zu verteidigen. Diese Hoffnung ist es, die den orthodoxen Christen von Häretikern und Heiden unterscheidet. „Die Botschaft unseres Heils“, schreibt er abschließend, „ist in jeder Hinsicht knapp und gleichbleibend, da eine einzige Auferstehungshoffnung uns verkündet worden ist“ (101)“ ((B. STUDER, *Soteriologie...*, p. 157-158).

¹¹¹⁵ Cf. R. GOUNELLE, *La descente du Christ...*, p. 90ss.

¹¹¹⁶ Cf. *IBID.*, p. 109.

¹¹¹⁷ Cf. *IBID.*, p. 111ss.

¹¹¹⁸ Si Épiphane s'étend sur la question du salut apporté aux humains au fil de sa notice, il n'aborde en effet aucunement celle du sort des prophètes et du salut des justes qui s'ensuit le laisse indifférent ; comme nous le verrons dans un moment, ce théologoumène apparaît en effet à de nombreuses reprises dans le Panarion, notamment à propos du tatianisme, contre lequel Epiphane réaffirme fermement le salut d'Adam. (R. GOUNELLE, *La descente du Christ...*, p. 99 ; también cf. *IBID.*, p. 138, nota 134).

¹¹¹⁹ Cf. Panarion 64, 44,1

¹¹²⁰ Von den drei großen kappadozischen Vätern zeigt Basilius von Cäsarea (ca 330-379) die größte Bandbreite in seinem eschatologischen Denken. Als Bewunderer des Origenes in seinen jüngeren Jahren, der – zusammen mit Gregor von Nazianz – eine als die *Philokalia* bekannte Sammlung von Origenesstellen zusammenstellte, zeigt Basilius in vielen seiner Werke eine Sympathie für die Neigung des Origenes, die traditionellen Bilder der christlichen Hoffnung psychologisch oder spirituell zu interpretieren. (B. DALEY, *Eschatologie...*, p. 149).

a. Gregorio Nacianceno

A pesar de que la Biblia patristica¹¹²¹ ofrece un elevado número de pasajes en la obra de Gregorio Nacianceno que testimonian 1 Pe 3,19 (Or A 43, 75; A 45,24; F 29,20; Car His 2,7), cuando hemos acudido a estos textos no hemos encontrado 1 Pe 3,19. En estos pasajes, a lo más, puede encontrarse una referencia al *Descensus*¹¹²². Ponemos como ejemplo el pasaje de Or A 45,24 que la Biblia Patristica sitúa en PG 36, 657 donde lee una cita de 1 Pe 3,19-20 (¡los dos versículos!) y sólo aparecen las siguientes palabras: “ὅν εἰς ἄδου κατήη, συγκάτελεθε”. Así mismo, tampoco hemos encontrado una sola referencia a 1 Pe 3,19 en los aparatos críticos de ninguna de las obras de Gregorio editadas en los últimos cincuenta años¹¹²³, tampoco en los estudios sobre estas obras¹¹²⁴.

Severo de Antioquía -que usa 1 Pe 3,19 como testigo del *Descensus*- años después recurrirá al Gregorio (el Teólogo) para aclarar que 1 Pe 3,19 no trataba de la salvación de los injustos. Este autor dirá que Gregorio sólo conocía la salvación de los justos del AT. No recurre a un pasaje donde Gregorio citase y explicase el texto petrino, sino a un pasaje donde Gregorio explica el *Descensus* sin relación alguna con 1 Pe 3,19. La única explicación de este proceder, es porque no encontró tal relación o aclaración en la obra del nacianceno. Hasta donde llega nuestro conocimiento, Gregorio no citó nunca 1 Pe 3,19 como testigo del *Descensus*¹¹²⁵.

b. Basilio el Grande

Lo mismo parece suceder en la obra de Basilio. En este caso, la Biblia Patristica solo ofrece dos pasajes que testimonien 3,19: IVLIT 7 (253,c,6):PsHom (408,A,4+).

En el primero encontramos las siguientes palabras:

¹¹²¹ Por ejemplo ofrece como testigos de 1 Pe 3,19 los siguientes pasajes de la obra sobre la pasión de Cristo: Chr Pat 198; 236; 240; 250; 252; 266; 296;306. Cuando uno consulta la edición de A. TULIER (*Grégoire de nazianze, La Passion du Christ. Tragédie*, SC (149),Paris 1969), en ninguno de estos pasajes se cita 1 Pe 3,19.

¹¹²² En obras como Or 51, discurso sobre los difuntos, o sobre la pasión de Cristo, en las que el *Descensus* podría tener gran relevancia, casi ni aparece. En su discusión con *Apolinario* tampoco parece tener eco nuestro dogma.

¹¹²³ Ya sea en las obras editadas en alemania, Francia (SC) o italia.

¹¹²⁴ Dejamos a los patrólogos una comprobación más profunda de este dato, al igual que el estudio del *Descensus* en la obra de este autor y la comprobación de los testimonios para fundamentar su exposición.

¹¹²⁵ Según BALEY, Gregorio Nacianceno aceptó alguno de los presupuestos de la teología origeniana que afectan a nuestro dogma (B. DALEY, *Eschatologie...*, p.152). Primeramente la posibilidad de una pena purificadora en el más allá, aunque Gregorio no niega la existencia y eternidad del castigo eterno. También juega con el concepto de apocatástasis. Pero el estudio de estos temas se lo dejamos a otro. Nosotros no hemos encontrado ninguna relación de estas ideas con el tema de *Descensus*, que es el objeto de nuestro trabajo.

“El Verbo se hizo hombre y habitó entre nosotros. Se demora generoso con los ingratos; el sol de justicia iluminó a los que se sentaban en tinieblas; es levantado en la cruz el impassible, la vida en la muerte. La luz en el Hades...¹¹²⁶”.

Como se constata no hay motivos para leer aquí una cita de 3,19. Lo mismo sucede con el segundo pasaje que cita la Biblia Patristica. Basilio toca el tema del *Descensus*, por ejemplo, en el comentario al Salmo 48, versículo 17¹¹²⁷ y en la homilía sobre el salmo 44, pero no usa 1 Pe 3,19. De hecho, en el aparato crítico de la edición de Migne no aparece referencia alguna al versículo petrino.

BALEY apunta que Basilio se separó de la teología de Orígenes en el punto más conflictivo relacionado con nuestro tema del *Descensus*. Para Basilio, la retribución en la muerte fue un dato indiscutible¹¹²⁸ y no creemos que jugase, como hizo Orígenes, con la idea de una posible conversión en el más allá.

c. Gregorio de Nisa

A pesar de la afirmación hecha por MAAS de que Gregorio de Nisa es uno de los autores más relevantes en la historia de la teología del *Descensus*¹¹²⁹, no hablaremos de él, pues la Biblia Patristica no recoge ninguna cita de nuestro pasaje petrino en su obra¹¹³⁰. La afirmación de MAAS se funda en que el Niseno escribió un libro dedicado al

¹¹²⁶ PG 31, 253C: Ο λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκηνωσεν ἐν ἡμῖν. μενὰ τῶν ἀχαρίστων ὁ εὐεργέτης· πρὸς τοὺς καθημένους ἐν σκότει ὁ ἥλιος τῆς δικαιοσύνης· ἐπὶ τὸν σταυρὸν ὁ ἀπαθής· ἐπὶ τὸν θάνατον ἡ ζωὴ· ἐπὶ τὸν ἄδην τὸ φῶς·

¹¹²⁷ PG 29,453C.

¹¹²⁸ „Als Prediger und Hirte war sich Basilius der wichtigen Rolle der Aussicht auf Gericht, Belohnung und Bestrafung für das sittliche Leben der Christen sehr bewußt; mit zunehmendem Alter scheint er Origenes gegenüber kritischer geworden zu sein und in bezug auf die eigenen Zukunftserwartungen eine strengere Haltung eingenommen zu haben. In dem „Über das Gottesgericht“ überschriebenen Prolog zu den *Moralia*, die wahrscheinlich aus seinen letzten Jahren stammen, betont Basilius den Ernst der Ansprüche Gottes uns gegenüber in einer Art und Weise, die eine Lehre des universalen Heils auszuschließen scheint. Er weist auf die Lehre der Schrift hin, daß jede Sünde, ob an sich groß oder klein, mit gleicher Strenge beurteilt und bestraft wird, weil sie Ungehorsam gegenüber Gott ist, daß Unterlassungssünden in derselben Weise behandelt werden wie begangene Sünden, und stellt dann unverblümt fest: „In Zusammenhang mit irgendeinem Gebot (Gottes) sehe ich für jene, die sich von ihrem Unglauben nicht bekehrt haben, keine Vergebung übrig, es sei denn, man wage zu glauben, daß irgendein anderer Standpunkt – der solchen unverhüllten, klaren und absoluten Aussagen widerspricht – mit der Bedeutung (der Schrift) übereinstimmt“. In den *Regulae brevius tractatae* (Resp 267) beantwortet Basilius die Frage, ob alle Strafen eines Tages aufhören werden, mit einem entschiedenen „Nein“. Es ist eine Täuschung des Teufels, sich vorstellen zu wollen, daß das Höllenfeuer jemals erlöschen werde; die ewige Bestrafung kann genausowenig aufhören wie das ewige Leben“ (B. DALEY, *Eschatologie...*, p.149).

¹¹²⁹ Einen der bedeutsamsten patristischen Texte zum *Descensus* finden wir in Gregor von Nyssas Osterhomilie “De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Jesu Christi spatio” von 382 (W. MAAS, *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Einsiedeln 1979, p. 150). Sobre la teología de este libro cf. J. DANÉLOU, *L'état du Christ dans la mort d'après Grégoire de Nysse*, HJ 77 (1958) 63-72.

¹¹³⁰ Tampoco en la obra de H. R. DROBNER, *Bibleindex zu den Werken Gregors von Nyssa*, Paderborn 1988.

misterio del Sábado Santo¹¹³¹. En este libro, sin embargo, no encontramos ninguna cita de 1 Pe¹¹³². Esto es todavía más llamativo si consideramos que Gregorio de Nisa fue - entre los capadocios- el que más de cerca siguió la teología de Orígenes y, en particular, ésta en sus apuntes apocatastas¹¹³³. Para conocer el pensamiento de este autor sobre el tema del *Descensus* puede consultarse la obra de A. GRILLMEIER¹¹³⁴. Este autor será importante para nuestro tema, porque parece haber influenciado el pensamiento de BALTHASAR que asume alguna de sus ideas trinitarias, que el suizo juegan un papel fundamental en la explicación del dogma del descenso a los infiernos¹¹³⁵.

4. Breve conclusión

Creemos que el recorrido hecho por los más relevantes teólogos del s. IV que han sido relacionados con la interpretación de 1 Pe 3,19 en clave del *Descensus* muestra que se ha sobrevalorado el peso de este testimonio en la teología de los Padres, pues 1 Pe 3,19 fue usado de forma excepcional¹¹³⁶ y, cuando fue usado, se hizo sin relación directa a la primera interpretación soteriológica de este pasaje hecha por Clemente y Orígenes. Se puede afirmar que la cristología que se leyó en este pasaje hizo caer en el olvido la soteriología del mismo, llegando a ser usado sin relación alguna a la salvación operada por Cristo en el Hades, el tema más genuino de la tradición de la *Predicación a los muertos*. Más aun, los autores que lo usaron conocieron y asumieron la doctrina tradicional de la sola salvación de los justos. Esto muestra que 1 Pe 3,19 fue usado de

¹¹³¹ De Tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio (PG 46,600-628). Tampoco menciona el pasaje en su obra dedicada a los difuntos. (De Mortuis non esse dolendum (PG 46, 497-537). Sobre este tema se puede consultar el trabajo de J. DANIELOU, *L'état du Christ dans la mort d'après Grégoire de Nysse*, HJ 77 (1958) 63-72.

¹¹³² Hemos consultado dos estudios más sobre Gregorio de Nisa donde se aborda la teología del *Descensus* en el capadocio, y a pesar de tratarse temas que tienen paralelismos con la doctrina que se leyó en 1 Pe 3,19, no recurre a éste pasaje para fundamentar sus opiniones (Cf. R. WINLING, *Mort et résurrection du Christ dans les traités Contra Eunome de Grégoire de Nysse*, Revue des Ciencias Religieuses 54 (1990) 127-140; 251-26 y ID., *La résurrection du Christ dans l'Antirrheticus adversus Apollinarem de Grégoire de Nysse*, REAug 35 (1989) 3-11).

¹¹³³ Cf. J. DANIELOU, *L'apocatastase chez Saint Grégoire de Nyssa*, RSR 30 (1940) 328-347. También cf. B. DALEY, *Eschatologie...*, p. 153ss; H. VORGRIMLER, *Die Geschichte der Hölle...*, p. 98; cf. J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 119ss.

¹¹³⁴ *Mit Ihm und in Ihm*, Freiburg-Basel-Wien 1975, p. 148ss. Cuando POITIER cita el tema del *Descensus* considera que Gregorio de Nisa leyó 1 Pe 3,19 como un testigo de nuestro dogma, pero se equivoca, el mismo GRILLMEIER no hace ni una sola referencia a este pasaje (cf. C. B. POITIER, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Bruxelles 1994, p.309).

¹¹³⁵ BALTHASAR fue un admirador de este capadocio. Muestra de ello es su estudio: *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de G. de N.*, Paris 1942

¹¹³⁶ Severo de Antioquía: Cita 3,19 pero lo adapta para decir que son los santos los que reciben los beneficios del *Descensus*.

forma marginal (sin entrar en las dificultades que planteaba) o interesadamente (cf. cristología) como un testimonio del *Descensus*.

Más llamativo es todavía, que en la tradición siriaca¹¹³⁷, donde el tema del *Descensus* estuvo tan presente (cf. Efrén el Sirio) nuestro pasaje no jugó ningún papel en ella, tal y como pone de manifiesto MAAS¹¹³⁸.

Podríamos concluir aquí nuestro estudio de 1 Pe 3,19 en la patrística afirmando que la teología actual ha sobreestimado el valor de este versículo en la tradición pero, como veremos a continuación, en el siglo V aparece un autor que cambia todo, pues hace de 1 Pe 3,19 uno de sus textos base para tratar el tema del *Descensus*: Cirilo de Alejandría.

Dado lo excepcional de este autor y la gran cantidad citas de nuestro versículo que se encuentran en su obra creemos que es necesario estudiarlo en un capítulo aparte.

¹¹³⁷ A pesar de que la Peshita lee claramente 1 Pe 3,19 en relación con el *Descensus*, REICKE sólo ofrece el texto siriaco del Frag. Sobre la Pascua de Hipólito que estudiamos en el capítulo anterior como testigo del uso de 1 Pe 3,18 en la Iglesia siria (cf. B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 34ss).

¹¹³⁸ „Connolly bemerkt, daß der 1. Petrusbrief im frühen syrischen Kanon nicht vorkam, sondern daß letzterer nur das Diatessaron, die Paulusbriefe und die Apostelgeschichte enthielt. 1 Petr 3,18ff kann darum in der syrischen Kirche nicht als Quelle für die Lehre vom *Descensus ad inferos* zitiert werden“. ((W. MAAS, *Gott und die Hölle...*, p. 161). Puede consultarse los testimonios que BIEDER relaciona con la tradición de *Predigtmotiv*. Sólo de una forma muy interesada puede leerse una referencia al texto petrino (cf. W. BIEDER, *Die Vorstellung der Höllenfahrt...* p. 129ss).

Capítulo X. Siglo V. Cirilo de Alejandría, testigo excepcional del uso de 1 Pe 3,19

1. Prima Petri 3,19, pasaje muy apreciado por Cirilo

Cirilo de Alejandría ha adquirido gran importancia en los estudios más recientes sobre el dogma del *Descensus* gracias al trabajo de GRILLMEIER que, con ayuda de un pasaje del alejandrino (Frag 1 Pe) y el Fragmento hipolitano estudiado en el capítulo VI (Frag Pasch), hizo una concisa presentación de las claves de la teología del *Descensus* en el siglo V.

Para nosotros, como ya hemos dicho, Cirilo es de una relevancia excepcional, porque cita 1 Pe 3,19 –explícitamente– en más de 15 ocasiones. La mayor parte de estas citas se encuentran en las Cartas Festales.

En nuestro trabajo, analizaremos por separado las citas que aparecen en estas Cartas y las citas que encontramos en el resto de sus obras, pues las Cartas Festales, escritas cada año de su pontificado, suponen un recorrido por la vida del autor que puede ser muy iluminador para conocer la posible evolución de su pensamiento¹¹³⁹.

Creemos que será útil comenzar nuestro estudio, no por las Cartas¹¹⁴⁰, sino por las obras de carácter exegético o doctrinal, pues estas obras nos pueden ofrecer claves teológicas para entender el uso de nuestro pasaje en la obra de Cirilo. Pero antes de comentar los pasajes concretos donde aparece nuestro texto petrino, creemos que es necesario hacer una observación de conjunto sobre la teología de Cirilo para poder entender correctamente algunas expresiones que encontraremos asociadas a 1 Pe 3,19.

¹¹³⁹ Sobre el tema cf. J. LIÉBAERT, *L'Évolution de la christologie de saint Cyrille d'Alexandrie à partir de la controverse nestorienne (La Lettre Pascale XVII et la Lettre aux Moines (428-429))*, MSR 27 (1970) 27-48.

¹¹⁴⁰ “Hinsichtlich der Darstellung ist der Zweck der Osterfestbriefe zu beachten: Sie sind keine theologischen Abhandlungen, sondern Glaubensverkündigung an das Volk” (G. LANGGÄRTNER, *Der Descensus ad Inferos in den Osterfestbriefen des Cyrill von Alexandrien*; en: *Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann*; Herausg. E. SUTTNER-C. PATOCK, Würzburg 1971, p.97). Esto mismo es afirmado en Art. *Osterfestbriefe*: K. BAUS, en LThK 7, 1273, pero de forma genérica para las Cartas Festales escritas por los diferentes patriarcas de Alejandría. En el contexto teológico-parenético de las Cartas Festales, según creemos, aparecen expresiones (asociadas a 1 Pe 3,19) que pueden dar lugar a equívocos.

2. Un nuevo contexto cristológico-soteriológico para la doctrina del *Descensus*

Como ya hemos apuntado, en los siglos cuarto y quinto el dogma del *Descensus* adquiere nuevos acentos debido a la polémica con Apolinar. La importancia del alma de Cristo aparece con fuerza en el dogma y este artículo del credo recobra nueva actualidad. El Verbo asume una naturaleza humana completa, lo que supone cuerpo y alma. El Descenso pondrá de relieve la parte de la naturaleza humana negada por Apolinar, el alma. El Logos desciende en alma a las almas.

En Cirilo, nuestro dogma adquiere todavía un nuevo enfoque más. En polémica, por una parte con Arrio y por otra con Nestorio, Cirilo desarrolla una cristología soteriológica que se conoce entre los estudiosos como la doctrina de la “inclusión de la humanidad en Cristo”. El Verbo al asumir la humanidad la salva. Así como en Adán estábamos incluidos todos y todos habíamos caído bajo el poder del pecado y de la muerte y éramos esclavos del diablo, en la humanidad asumida por Cristo estaba toda la humanidad. Esta teoría de la “inclusión” no conllevaba que todo individuo ipsofacto estuviese salvado. Los expertos en san Cirilo hablan de una salvación objetiva de la humanidad por la inclusión, substrato de toda posible salvación, y de una apropiación subjetiva por parte de cada hombre concreto de la salvación que trajo esta renovación de la naturaleza humana en Cristo. Así se explica en un trabajo reciente desde un texto clave para la comprensión de esta doctrina en el patriarca alejandrino.

Lo que Cirilo trata con más profundidad en la interpretación de Jn 10, 14s, es el problema de cómo se relacionan el efecto salvífico universal de la Encarnación y la colaboración del hombre. Este texto trata explícitamente de la pregunta sobre la participación general en la naturaleza divina en virtud de la Encarnación. Si se permite apuntar los textos que ya hemos tratado como testigos de que Cirilo, a pesar de su doctrina de la „inclusión“, considera también la disposición individual del hombre concreto con vistas a su salvación y, por lo tanto, que no enseña simplemente una difusión automática de la salvación en virtud de la Encarnación, así recibe la interpretación de Jn 10,14s todavía más fuerza, en la medida que Cirilo formula en ella el problema mismo y se muestra consciente del peligro que esconde su doctrina de la “inclusión”. Citamos primeramente el pasaje, en el que Cirilo interpreta con profundidad, cómo entendería las palabras: *„Yo conozco a los míos y los míos me conocen a mí, como el Padre me conoce y yo conozco al Padre“*. *“Yo opino que en este texto con el “conocer” no se piensa simplemente en el Ser-conocido, sino que lo usa en lugar de „parentela“, o bien para (decir) según la generación, o bien, según la naturaleza o aquello en lo que consiste la participación en la Gracia y en la Gloria... Cuando él dice: yo conozco a las mías y soy reconocido por las mías, como el Padre me conoce y yo conozco al Padre, esto significa: Yo me haré pariente con mis ovejas y mis ovejas serán hechas parientes mías, de la misma forma que el Padre es pariente mío y yo soy pariente suyo. Pues, como Dios, el Padre, conoce a su Hijo y el fruto de su Ser, porque él le tiene como verdadero retoño, y el Hijo, también Dios, le conoce en Verdad como Padre, porque Él es engendrado; de la misma forma nosotros seremos hechos parientes suyos y llamados su descendencia y seremos llamados hijos, según lo dicho por él: “Mira, yo y los hijos que Dios me*

ha dado” (Is 8,18). Pero nosotros somos y nos llamamos de su linaje y del verdadero retoño del Hijo y a través de El, del (linaje) del Padre, puesto que El, el Único y Dios de Dios, se ha hecho hombre y ha tomado nuestra naturaleza, aunque sin ningún pecado. ¿Cómo somos nosotros linaje de Dios (Hch 17,29) y de algún modo participamos de su naturaleza divina (2 Pe 1,4)? Pues nosotros tenemos la medida de la fama, no sólo en el querer de Cristo para admitirnos en la familia, sino el poder de la cosa (misma) se realiza verdaderamente en cada uno de nosotros. Pues el Logos con la carne es también naturaleza divina, pero nosotros somos de su linaje, a pesar de que El es según la naturaleza Dios, porque El ha tomado la misma carne que la nuestra. Por eso, la forma de la parentela es parecida. Como El es pariente del Padre, el Padre a causa de la igualdad de naturaleza es pariente con él, así somos nosotros con él, en la medida que El se ha hecho hombre y El (es pariente) con nosotros. Por El estamos unidos con el Padre como por un Mediador. Pues Cristo es de algún modo el eslabón entre la más alta divinidad y la humanidad, porque El en sí mismo es las dos cosas y en sí, por así decir, retiene unido, lo que es tan distante y como Dios por naturaleza está unido con Dios, el Padre, pero también con los hombres, pues verdaderamente es hombre (In Joh VI,1 (Joh 1014f); Pusey, II. S.231,2-233,3).

Cirilo formula aquí decididamente la doctrina de la divinización de la totalidad de la humanidad a través de la Encarnación del Hijo único de Dios: Porque el Hijo único de Dios se ha hecho hombre y ha tomado nuestra naturaleza, cada uno de nosotros verdaderamente ha ganado la participación en la naturaleza divina y todos hemos llegado a ser Hijos de Dios. Pero Cirilo reflexiona, como ya hemos señalado más arriba, sobre las consecuencias de esta doctrina y distingue apropiadamente sus afirmaciones, donde él retoma la doctrina de la resurrección general:

“Pero uno podrá decir: ¿No ves, oh querido, a qué peligro conduce de nuevo tu forma de hablar? Pues si nosotros debemos creer que El conoce a los suyos, esto es, que viene a la parentela con sus ovejas, en la medida que se ha hecho hombre, ¿quién permanece entonces fuera del rebaño? Todos serán familia en la medida que son también hombres como El. ¿Qué resto queda pues en las palabras „los míos“? ¿Qué es lo excepcional en aquellos que lo son verdaderamente? Si todos son parientes por la razón ya mencionada, ¿qué tienen sus amigos de más? A ello añadimos nosotros que la forma de la parentela de todos es común, incluso en aquellos que le conocen, como en aquellos que no le conocen. Pues El se ha hecho hombre y ha mostrado su filantropía no parcialmente a unos, pero a otros no, sino que se ha compadecido de toda la naturaleza caída. La forma de la familiaridad, sin embargo, no les será de utilidad a aquellos, que son malvados por la falta de fe, ella será mucho más dada como una excepcional gloria a aquellos que le aman. Como el enunciado de la resurrección se extiende a todos por la resurrección del Salvador, que permite resucitar la completa naturaleza humana consigo, pero a aquellos que aman el pecado, no les es de utilidad – pues ellos descenderán al Hades y recibirán la revivificación sólo porque ellos tendrán que ser castigados –, a aquellos que hayan llevado una vida sublime, les será de gran utilidad – pues ellos recibirán la resurrección para participar en los bienes, que sobrepasan nuestro entendimiento –, de la misma forma, pienso, se extiende la fórmula de la parentela a todos, a los buenos, como a los malos, pero no es igual para todos, sino para aquellos que creen en El, (es) causa de verdadera parentela y de sus merecidos Bienes, para los otros, reproche por la ingratitud e impiedad“

Cirilo discute aquí la doctrina de la “salvación-física”, esto es, él no la ha asumido sin más. Como uno puede constatar en la interpretación de Jn 10,14s sin duda este texto es capital para la autocomprensión de su doctrina, de que el Hijo de Dios se ha hecho hombre, para hacer participar a toda la humanidad de su naturaleza divina. En una actualización consciente del problema, Cirilo reconoce en este texto el peligro de que pueda concebirse la transformación de la humanidad por la mediación esencial del Hijo de Dios demasiado en el sentido de un proceso, que sencillamente según una ley natural se acabaría realizando y que fuese prácticamente imparabable (In Joh VI (Joh 10,14f); Pusey II. S 233,4-234,2)¹¹⁴¹.

La doctrina de la inclusión de la naturaleza humana en Cristo es sin duda complicada y puede llevar a una comprensión puramente fisicista de la salvación. Pero como la autora del texto citado pone de manifiesto, para san Cirilo, sin una aceptación

¹¹⁴¹ G. MÜNCH-LABACHER, *Naturhaftes und geschichtliches Denken bei Cyrill von Alexandrien. Die verschiedenen Betrachtungsweisen der Heilswirklichkeit in seinem Johannes-Kommentar*, Bonn 1996, p.133-135.

en fe y obras de esta salvación por “inclusión”, el hombre no sólo no se salvaría, sino que incurriría en un mal peor. Rescatada la naturaleza del poder del pecado y de la muerte, resucitará en el último día. Pero el que no acogió la salvación en fe y obras y la hizo propia, en este día resucitará para la muerte y esto será peor que la vida que conllevó la primera caída (esclavitud).

En este contexto soteriológico de la “inclusión”, Cirilo utiliza el dogma del *Descensus* para hacer patente la completa salvación de la naturaleza humana del antiguo castigo (muerte) y del antiguo tirano (diablo). Habrá que preguntarse cómo leía en este contexto el pasaje de 1 Pe 3,19. La salvación por “inclusión”, ¿supuso para Cirilo que Cristo consiguió la salvación para los “más desobedientes” en el Hades? ¿Defendió una conversión en el más allá para los muertos pre-cristianos, la salvación de todos? ¿Cómo se lee 1 Pe 3,19 en este contexto cristológico-soteriológico?

Queremos adelantar una respuesta que no será grata para muchos. Creemos que Cirilo no se pregunta estas cosas, al menos explícitamente. Los temas que centraban su atención no discurrían por estos caminos y su teología, en este sentido, deja las preguntas sin contestar. Sólo contrastando estas preguntas con el conjunto de su pensamiento y asumiendo la coherencia del sistema se podrán apuntar algunas respuestas.

Como se intuye el tema es sumamente complicado y nosotros no pretendemos hacer un análisis minucioso del mismo. Dejamos que otros más competentes fijen el alcance de la doctrina del *Descensus* en el conjunto de esta teología. Nosotros, como hasta ahora, nos conformaremos con presentar las citas de 1 Pe 3,19 en su obra y descubrir cómo interpretaba el alejandrino este polémico *testimonium* del *Descensus*.

3. Citas fuera de las Cartas Festales

Como hicimos en el estudio de Orígenes, analizaremos primeramente las citas de 1 Pe 3,19 que aparecen en las obras de carácter exegético, después las que se encuentran en las obras de carácter doctrinal¹¹⁴².

¹¹⁴² WEIGL considera que existen diferencias en el planteamiento de los temas en las obras exegéticas, dogmáticas y retórico-prácticas de Cirilo (E. WEIGL, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373-429)*, Kempten 1925, p. 123). Esto puede justificar la división de nuestro estudio: Obra exegética, dogmática y Cartas Festales.

3.1. Citas en obras exegéticas¹¹⁴³

a. Fragmentum in Epistolam I Petri.

Comenzaremos el análisis de las citas por el pasaje que GRILLMEIER puso en paralelo con el fragmento hipolitano, es decir, con la cita que aparece en el Comentario a *Prima Petri*:

“... Si la encarnación era tan necesaria, ¿por qué no se revistió Cristo de la naturaleza humana mucho antes? He aquí que **“también yendo predicó a los espíritus, a éstos que estaban en la cárcel”** (καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύματι πορευθεὶς ἐκήρυξεν), claramente para liberar a los que hubiesen creído en él (credidissent), si, en el tiempo de ellos -asumiendo la carne- hubiese aparecido sobre la tierra. Estos -apareciéndose en los infiernos- inmediatamente le reconocieron y se deleitaron de su venida¹¹⁴⁴.

Yendo en alma, **predicó a los espíritus en el Hades**, como alma trató con las almas. Los que custodiaban el infierno viéndolo temblaron, se rompieron las antiguas puertas, y los cerrojos primitivos se abrieron. El Unigénito habló con suma autoridad a los espíritus simpatizantes (ὁμοιοπαθέσι), pronunciando la justa y definitiva ley de la redención: “a quienes están en los lazos, fue dicho: Salid; los que en tinieblas: manifiestos” (Is 49,9).

Esto es, a los que también predicó en el Hades, para salvar a todos los que querían creer, si hubiese aparecido en su tiempo vestido de carne en la tierra: éstos le reconocieron en el infierno. Pues la razón de nuestra redención excede nuestra ley natural y difícilmente puede describirse. Del mismo modo que Cristo, asumida la carne, contó todas las cosas a éstos en la tierra y los que creyeron en él fueron salvados, del mismo modo descendiendo a los infiernos, a aquellos que le creyeron y le reconocieron, los liberó de las ataduras de la muerte. No pudieron, sin embargo, soportar los esplendores del Dios que se apareció, las almas de los que en vida habían servido al culto de los ídolos, y al impío lóbido, como si fuesen obcecados por las concupiscencias carnales. Por esta razón ni pudieron seguirle por la fe, al que vino a los infiernos, para salvar a todos los que estaban en ellos, y que predicó a todos una sola cosa y el mismo se declaró a la vez como bueno y justo. No acusen a otros antes que a ellos mismos, que rechazando tanto beneficio, dejando al Creador y Señor de todas las cosas, entregándose a los demonios hostiles, pusieron su vida al arbitrio de aquellos”¹¹⁴⁵.

En este pasaje encontramos alguno de los temas más queridos por Cirilo asociados al *Descensus* (tal y como veremos cuando estudiemos las Cartas Festales): los

¹¹⁴³ Sobre la datación de las obras exegéticas, cf. E. WEIGL, *Christologie*., p. 125ss. Sitúa el comentario a san Juan antes de la polémica nestoriana. El de Lucas después, pero duda. Tiende a situar los comentarios del NT después de esta polémica, es decir, en la segunda etapa cristológica de Cirilo.

¹¹⁴⁴ PUSEY sólo acepta como auténtico este párrafo, pues desconoce las fuentes de las que se sirvió el escritor de la versión del Migne (“Exhibet scholion sequens anepigraphum revera Migne, deinde et id quod proxime sequitur, quibus postremis, in codicibus nostris reliquis anepigraphis κυρίλλου nomen apponit codex Parharmensis (supra cit. P.361), e S. Cyrilli scriptis tanquam e fonte sensum forte hauriente auctore incognito” (*Sancti Patris nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis Evangelium*, Vol. III, (ed. P. E. PUSEY, Bruxelles 1965, p. 448-449)). PUSEY solo testimonia lo siguiente. (Título: ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ.) Texto: Λύει ἐνταῦθα τὴν ἀντίθεσιν ἐκείνην ἣν τινες ἀντιτιθέντες λέγουσιν· εἰ ἐπωφελῆς ἢ ἐνανθρώπησις, τί δήποτε μὴ πρὸ πολλῶν ἐνηθρώπησε χρόνων; ἴδου γὰρ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύματι πορευθεὶς ἐκήρυξεν· ἵνα λύση τοῦτους ὅσοι πιστεύειν ἔμελλον, εἰ κατ’ ἐκείνου καιροῦ σαρκωθεὶς τοῖς ἐπὶ γῆς ἐπεφοίτησεν· οὗτοι γὰρ αὐτὸν καὶ ἐν τοῖς καταχθονίοις ἐπιφανέντα πάντως ἐπέγνωσαν, καὶ τῆς ἐπιφανείας ἐπήλασαν). (ed. P. E. PUSEY, p 455). Este mismo texto se encuentra en las catenas armenias (cf. *La Chaîne arménienne sur les épîtres catholiques. II. La chaîne sur les épîtres de Pierre*, (ed. Trad C. RENOUX, P.O. 44, Fasciculle 2, Tournhout 1987, p. 131, frag 171).

¹¹⁴⁵ PG 74, 1013C-1016AB.

infiernos tiemblan, se rompen las puertas y cerrojos, se predica la salvación. Todos estos temas son recogidos por Cirilo de la tradición y tenían ya una larga vida. En este fragmento del comentario a *Prima Petri* aparece también otra nota distintiva del *Descensus* en Cirilo: el uso conjunto de los pasajes de Isaías 49,9 y 1 Pe 3,19.

Tal y como puso de relieve GRILLMEIER, en este comentario a 1 Pe se perciben los nuevos acentos que aparecen en la teología del dogma del *Descensus* con el paso de los años. Encontramos formulada explícitamente la idea de que Cristo predicó en alma a las almas, en clara referencia a la polémica apolinarista¹¹⁴⁶.

Lo más llamativo e interesante para nosotros, en relación con 3,19, es que Cirilo interpreta nuestro pasaje en la línea de la primera tradición de la *Predicación en el Hades*, pues afirma que los que se beneficiaron de la visita de Cristo fueron los creyentes, más exactamente, fueron aquellos que hubiesen creído en Cristo si éste se hubiese aparecido (se hubiese encarnado) en su tiempo. Cirilo, al igual que los padres del s. II, considera que los beneficiarios de la salvación en el Hades fueron los que, en cierta forma, habían esperado al Libertador. Igualmente, y en consonancia con la primitiva tradición de la *Predicación en el Hades*, el patriarca alejandrino considera que los que se obcecaron en la idolatría y la inmoralidad *en esta vida* no tuvieron ocasión de acoger la salvación, más aún, no soportaron los esplendores del que se apareció en el Hades. Los que durante su vida se habían entregado a los demonios vieron consumada esta entrega en su muerte¹¹⁴⁷.

Cirilo, por tanto, no parece que fuese un defensor de la posible conversión en el más allá, ni que hiciese una lectura de 3,19 en estas claves. Ignora las palabras polémicas del verso 3,20a: desobedientes en otro tiempo. Estas no encajan con el contexto donde se cita 1 Pe 3,19: “claramente para liberar a los que hubiesen creído en él” . Creemos que, para Cirilo, 1 Pe 3,19 era simplemente un testimonio de la Evangelización de los justos en el Hades.

Este texto de Cirilo, además, puede encontrarse también en PO 44¹¹⁴⁸, conservado en una colección de *Testimonia* en armenio. Creemos que este pasaje debió ser importante para aclarar el sentido de 1 Pe 3,19 en relación con el *Descensus*.

¹¹⁴⁶ En Orígenes ya se encontraba la idea de “la ida en alma a las almas”, pero formulaciones claras de este dato fueron típicas de los s. IV y V. (Cf. A. GRILLMEIER, *Mit ihm...*, p. 159ss).

¹¹⁴⁷ Cf. G. MÜNCH-LABACHER, *Naturhaftes und geschichtliches Denken...*, en concreto el apartado tercero de su capítulo III, titulado: „Glaube und Lebenswandel des einzelnen Menschen als Mitursache zum Heil“ (p.129-135).

¹¹⁴⁸ Cf. *La chaîne Arménienne sur les épîtres catholiques. II La chaîne sur les épîtres de Pierre*. (Ed trad C. RENOUX, PO 44, Fascicule 2, p. 130-131. La traducción que hace RENOUX, dice así : “(Pierre) ruine ici

b. In Iohannem

El siguiente texto que presentamos pertenece a su comentario al Evangelio de San Juan. La cita de 1 Pe 3,19 aparece en un pasaje donde Cirilo explica el sentido del versículo Jn 16,16. El comentario dice así:

“... Instaba el tiempo de la muerte, en el que el Señor habría de partir de la presencia de los discípulos, hasta que, habiendo expoliado los infiernos¹¹⁴⁹, habiendo abierto las puertas de las tinieblas a los que estaban allí, resucitó su templo. Una vez hecho esto, se apareció a sus discípulos y les prometió estar con ellos hasta el fin de los tiempos, como estaba escrito. Puesto que ya no está presente en la carne, después de que por nosotros fue al Padre y se sienta a la derecha del Progenitor, habita en quienes son dignos por el Espíritu y está siempre con los santos. Prometió que no nos dejaría huérfanos (cf. Jn 14,18; Mt 25,20). Esto se aplica al tiempo de la pasión: En un tiempo no me veréis. Pues se ocultaba por la muerte. Y de nuevo dice, otra vez me veréis. Después del triduo resucitó, habiendo **predicado a los espíritus que estaban en prisión** (κηρύξας καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύματι). Que es una prueba evidente de su filantropía, no sólo conservó a éstos que estaban en la tierra, sino que proclamó la liberación a los que habían abandonado esta vida y se sentaban en el abismo en tinieblas, como está dicho en la escritura. Observa como hablaba de la pasión y la resurrección de lo que dijo: “en un momento no me veréis, pero añade “me volveréis a ver” y calla sobre el resto...”¹¹⁵⁰.

Cirilo interpreta que el versículo 16,16 se refería a los acontecimientos de la pasión. Explica que el fin de las palabras “En un tiempo no me veréis... otra vez me veréis” era aclarar que Cristo no dejaría huérfanos a los discípulos, sino que estaría con ellos hasta el fin del mundo (cf. Mt 14,18; Jn 14,18). Cirilo explica que ni siquiera abandonó a los que ya habían muerto, pues ellos fueron visitados en el Hades. Esta aclaración viene de la mano de 1 Pe 3,19.

Por el contexto y en paralelo con lo que sucede en la tierra, creemos que los “no abandonados” son los discípulos del Verbo (cf. Jn 16,16) que ni en la tierra (afirmado explícitamente¹¹⁵¹) ni en el Hades¹¹⁵² son abandonados.

El texto parece introducir una diferencia entre los efectos de la Pasión para los vivos y para los muertos. Para los vivos significaría la conservación (en el Espíritu). Para los muertos, la liberación. Creemos que esto puede estar haciendo referencia a la

l'opposition de certaines (gens) qui objectent : «Si l'incarnation du Christ était utile, pourquoi s'est-il fait homme si tardivement, pas avant de nombreux siècles ?» Car voici que (Pierre) dit : «Aux esprits qui étaient en prison, lui, vint (leur) prêcher en y descendant», afin de libérer ceux qui auraient été prêts à croire, si, a leur époque, il s'était incarné pour la même raison qu'il vint sur terre. Il descendit dans les enfers, pour qu'ils connaissent celui qui se manifestait parmi eux (et) qu'ils obtiennent son salut.” (IBID., p. 132).

¹¹⁴⁹ Esta expresión la estudiaremos más adelante.

¹¹⁵⁰ PG 74, 453d-456A.

¹¹⁵¹ „se apareció a sus discípulos y les prometió estar con ellos hasta el fin de los tiempos“ (Frag John).

¹¹⁵² GOUNELLE es de la opinión de que este texto es testigo de la creencia de que todos los muertos que se encontraban en el infierno tuvieron la posibilidad de salvarse o se salvaron (cf. R. GOUNELLE, *La descente...*, p.72). Es difícil leer algo así en una cita de 1 Pe que ni siquiera hace referencia a 3,20a (resp. desobedientes).

distinción de los tiempos de la economía. En el NT, el Espíritu habitaba en el hombre, por lo que estos discípulos serán conservados en el Espíritu incluso tras la muerte. En los hombres del AT, el Espíritu estaba de tal forma presente, que para ellos la salvación supuso una liberación del Hades. ¿Cómo se explica esto teológicamente? El término usado “ἀφεσις” (liberación) podría entenderse como “perdón”. Esta lectura estaría en consonancia con la interpretación más antigua del misterio de la predicación de Cristo en el Hades, aquella que ya conoció Ireneo por medio del Presbítero (cf. AH IV,27).

c. In Lucam, Homiliae. Fragm 32: Lc 4, 18-21

El texto que ofrecemos a continuación ha sido tomado de la obra de REUSS: *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche*¹¹⁵³. En este libro se reúnen fragmentos de comentarios de varios autores al evangelio de Lucas que se han conservado en catenas.

REUSS ofrece más de 400 fragmentos transmitidos en diversas catenas atribuidos a Cirilo. Los ordena en tres grupos. En el primer grupo recoge los fragmentos que, según su opinión, pertenecen, sin duda alguna, al comentario al evangelio de Lucas¹¹⁵⁴, acreditados por la traducción siríaca de esta obra. El segundo grupo de fragmentos son calificados por REUSS como auténticos, aunque su autenticidad no puede confirmarse con el texto siríaco; considera posible que algunos de estos textos no pertenezcan al comentario de Lucas. REUSS ofrece un tercer grupo de fragmentos que, a pesar de pertenecer a catenas atribuidas a Cirilo, no son auténticos o no pertenecen a las homilias sobre Lucas¹¹⁵⁵.

El pasaje, que ofrecemos a continuación (Frag 32: Lc 4,18), pertenece al segundo grupo y dice:

Así las palabras “me ungió” convienen a la humanidad. No es ungida la naturaleza divina, sino esto que es similar a nosotros. Así las palabras “me envió” se refieren a la condición humana. Y a aquellos que en otro tiempo tenían oscurecido el corazón por las tinieblas del diablo, los iluminó, como sol de justicia, y se presentó a éstos que no eran todavía hijos de las tinieblas y la noche, sino de la luz y el día (υἱοὺς ἀποφήνας οὐκέτι “νυκτὸς καὶ σκοτῶν” ἀλλὰ “φωτὸς καὶ ἡμέρας”; 1 Tes 5,5), como fue dicho por Pablo. Y a los que eran ciegos, pues el apóstata cegó sus corazones, vieron la luz y conocieron la verdad; y como dice Isaías, su tiniebla se convirtió en luz; y a los rudos los hizo sabios y los que lejos erraban conocieron los caminos de la justicia (Is 42,16). En otro sitio, también, el Padre dice al Hijo: “te entregué como alianza a las naciones, como luz a las gentes, para que abrieses los ojos de los ciegos, y sacases a los atados con las

¹¹⁵³ *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften Gesammelt und Herausgegeben von Joseph Reuss*, Berlin 1984.

¹¹⁵⁴ No se ha conservado completo.

¹¹⁵⁵ J. REUSS, *Lukas-Kommentare ...*, p. XXVII (introd.).

cadena, y a los que estaban sentados en las tinieblas los sacases de la prisión” (Is 42,6-7). El Unigénito vino a este mundo, y entregó la nueva alianza prometida por los antiguos profetas a éstos de cuya raza él era, esto es, de la sangre de Israel, de los que salió carnalmente. Amaneció la luz divina y celeste también para los gentiles: **yendo a predicar a los espíritus en el Hades** (τοῖς ἐν ᾄδου πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξε) y **se apareció a los detenidos en la prisión, y sacó a todos los atados y (a los que estaban en la) necesidad** (τοῖς καθειργμένοις ἐν οἴκῳ φυλακῆς ἐπεγάνη καὶ πάντας ἀνήκε δεσμῶν καὶ ἀνάγκης) ¿no demuestran estas cosas, que Cristo es Dios y de Dios según la naturaleza?

¿Qué significa que “envíes la libertad a los quebrantados” (cf. Is 58,6)? Sin duda que mandó salir a los liberados que Satanás había flagelado espiritualmente. ¿Qué es predicar verdaderamente el año del Señor? Ciertamente anunciar su venida, y presentar el tiempo del Señor, esto es, del Hijo. Verdaderamente acertado es presentar el tiempo en el que Cristo fue crucificado por nosotros: Puesto que llegamos a ser aceptables a Dios, ofrecidos por él. Donde decía: “Cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí” (Jn 12,32). He aquí que después de tres días resucitó, habiendo pisoteado el poder de la muerte. Por lo que les decía a sus discípulos: “Me ha sido dado todo poder” (Mt 28,10). Adecuadamente, es todo aquel año en el que fuimos aceptados en su familia, borrado el pecado por el santo bautismo, nos fue comunicada su naturaleza divina por la participación del Espíritu Santo”¹¹⁵⁶.

El aparato crítico del Migne no considera que en el texto haya una cita de 1 Pe 3,19¹¹⁵⁷. Ciertamente no es una cita literal, pues no coincide cien por cien con el pasaje que conocemos actualmente: “τοῖς ἐν ᾄδου πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξε”. Creemos, sin embargo, que no podemos negar que sea una cita de 3,19 por la sola variante “ἐν ᾄδου” pues, como veremos más adelante, en las Cartas Festales la mayoría de las citas de 3,19 contienen esta variante.

Lo llamativo en esta cita es el contexto en que aparece: la economía de la Encarnación. Cristo se encarna para abrir los ojos, para liberar a los cautivos¹¹⁵⁸. Estas expresiones parecen estar relacionadas con el estado actual de todo hombre, prisionero del diablo (cf. Is 42,7). El hombre, sin embargo, no era completamente tiniebla, sino que estaba cegado por el diablo.

Las expresiones con las que aquí se describe al hombre caído¹¹⁵⁹ también fueron usadas en la tradición como descripción de los que habitaban en el Hades¹¹⁶⁰. Esto explicaría por qué Cirilo cita 1 Pe 3,19, la salvación en los infiernos.

¹¹⁵⁶ Fragm 32 (Lc 4,18): *Lukas-Kommentare*, ed. J. REUSS, p. 235-236. También en PG 72 537 D; Citado por GOUNELLE, como *Scholia in Lucam 4, 18-21 in catenis* (cf. R. GOUNELLE, *La descende...*, p. 452).

¹¹⁵⁷ Cf. PG 72, 537-538.

¹¹⁵⁸ “Mientras que el pecado reinaba sobre todos y se había extendido sobre toda la tierra como una niebla, los santos invocaban al Verbo de Dios para que viniese a nosotros e iluminase con su luz salvadora todos los pensamientos. Sí, llamaban y decían: “Envía tu luz y tu verdad” (Sal 43. Y ella nos fue enviada, “la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene al mundo” (Jn 1,19), es decir, el Verbo de Dios. Había asumido nuestra semejanza y nació de la santa Virgen y salvó el género humano, y devolvió a la naturaleza a su incorruptibilidad de origen” (Carta II, 8,47ss ; SC 272, p. 228.230).

¹¹⁵⁹ “En otro sitio, también, el Padre dice al Hijo: te entregué como alianza a las gentes, como luz a las gentes, para que abrieses los ojos de los ciegos, y sacases a los atados en las cadenas, y a los que estaban sentados en las tinieblas los sacases de la prisión. (Is 42,6)” (Frag 32).

¹¹⁶⁰ “Es posible en efecto con todo no desesperar completamente. Es posible en efecto que, si él se arrepiente, el que fue engullido sea en vomitado como Jonás. Además, nosotros todos, pienso, antaño la

En este contexto, el *Descensus* parece ser usado primeramente como ejemplo de la universalidad de la salvación:

El Unigénito vino a este mundo, y entregó la nueva alianza, prometida por los antiguos profetas, a éstos de cuya raza él era, esto es, de la sangre de Israel, de los que salió carnalmente. Amaneció la luz divina y celeste también para los gentiles: yendo a predicar a los espíritus en el Hades y se apareció a los detenidos en la prisión, y sacó a todos los atados y (a los que estaban en la) necesidad ¿no demuestran estas cosas, que Cristo es Dios y de Dios según la naturaleza¹¹⁶¹?

El texto parece hablar de que la universalidad de la salvación no sólo llegó al pueblo de Israel, sino también a todas las naciones (gentiles)¹¹⁶². El *Descensus* parece no ser usado en la forma habitual, esto es, para expresar que la salvación llega a vivos y muertos, sino a Israelitas y paganos ¿Cómo explicar esto? ¿Podría ser que Cirilo estuviese recordando la interpretación de 3,19-20a hecha por Clemente de Alejandría que leyó en nuestro pasaje la salvación de los paganos en el Hades? Leído así, el texto daría a entender que la predicación en el Hades narrada por 3,19 fue usada como modelo de la salvación de los paganos. Esto sería algo único en la historia, pues hasta ahora no hemos encontrado tal uso en ningún autor.

Las palabras, sin embargo, con las que Cirilo explicita quiénes fueron rescatados y de dónde fueron rescatados, parecen no apuntar en esta dirección, sino referirse simplemente a la universalidad de la salvación en relación al dominio universal del diablo, del pecado y de la muerte (cf. καὶ ἀνάγκης).

“y se apareció a los detenidos en la prisión, y sacó a todos los atados y (a los que estaban en la) necesidad”¹¹⁶³.

Cristo rompe el Sino del hombre y lo libera del dominio del Diablo.

¿Qué significa que “envíes la libertad a los quebrantados”? Sin duda que mandó salir a los liberados que Satanás había flagelado espiritualmente. ¿Qué es predicar verdaderamente el año del Señor? Ciertamente anunciar su venida, y presentar el tiempo del Señor, esto es, del Hijo¹¹⁶⁴.

tierra nos tenía engullidos en las profundidades del infierno; es por eso que nuestro Señor descendió, no sólo hasta la tierra, sino " hasta las regiones inferiores de la tierra "; allí, nos encontró engullidos, " sentado al amparo de la muerte ", y, sacándonos de ella, nos prepara, no un sitio sobre la tierra, por temor de que seamos engullidos de nuevo, sino un sitio en el reino de los cielos" (Orígenes, HomEx VI,6; cf. SC 321, p.186).

¹¹⁶¹ Frag 32.

¹¹⁶² “entregó la nueva alianza prometida por los antiguos profetas a éstos de cuya raza él era, esto es, de la sangre de Israel, de los que salió carnalmente. Amaneció la luz divina y celeste también para los gentiles” (Frag. 32).

¹¹⁶³ Frag 32.

¹¹⁶⁴ Frag 32.

El *Descensus* en este contexto sería la prueba de que Cristo es Dios y de Dios¹¹⁶⁵, según la naturaleza que vence sobre la muerte y con ello derrota completamente al diablo¹¹⁶⁶. Sólo El podría realizar tal proeza. Tras estas palabras está, por supuesto, la teoría de la “inclusión”. Al unirse las naturalezas humana y divina, la primera queda salvada. Pero recordamos que esto no suponía una salvación automática. La economía de la salvación en Cirilo supone la aceptación del don por parte del hombre. El final del texto que ofrecimos más arriba así lo muestra. El bautismo es el camino ordinario para entrar en la participación de la salvación (cf. “aquel año en el que fuimos aceptados en su familia, borrado el pecado por el santo bautismo, nos fue comunicada su naturaleza divina por la participación del Espíritu Santo”). El texto dice que los hombres “eran ciegos, pues el apóstata cegó sus corazones”, y describe la salvación con la siguiente idea: “vieron la luz y conocieron la verdad”. El conocimiento de la verdad no es algo innato en el hombre, y menos, la verdad revelada, el Hijo de Dios Encarnado. Por ello, no creemos que el texto dé pie para hablar de una salvación indiscriminada o automática.

Conforme a esto nos podríamos preguntar, ¿habría que considerar que también los muertos recibieron en el Hades el Bautismo, que perdona los pecados y nos da la participación en el Espíritu? El texto no da pistas, pero encontraremos esta conexión de ideas en las Cartas Festales¹¹⁶⁷.

Creemos que la cita de 1 Pe 3,19 en este contexto no supone una defensa de la posibilidad de la conversión en el más allá. Ciertamente el hombre no recibe la salvación sin una respuesta de fe. Pero esta fe se puede presuponer en algunos muertos. Podría ser que Cirilo no citase las polémicas palabras “desobedientes” para no crear confusión. Según el texto, a quienes se les predica son simplemente a los hombres que están bajo el dominio de Satanás (todo hombre). Para Cirilo, el texto de Prima Petri, podría tratar simplemente de la desobediencia de Adán, como también lo interpretaron Clemente y Orígenes. Quien quiera leer aquí el pasaje petrino como testimonio de una posible conversión tras la muerte, estaría introduciendo en el texto ideas que

¹¹⁶⁵ “¿no demuestran estas cosas, que Cristo es Dios y de Dios según la naturaleza?” (Frag 32).

¹¹⁶⁶ Pero no era posible que, siendo vida por naturaleza y Dios fuese retenido por la muerte (cf. Carta VIII,6 (SC 392)).

¹¹⁶⁷ Al final de muchas Cartas Festales, cuando Cirilo quiere resumir la salvación, usa este mismo esquema: comienza con la Pasión, continúa con el *Descensus* –como muestra de la liberación del poder del diablo y de la muerte–, para continuar con la resurrección, ascensión y el don del Espíritu Santo (lo veremos con detalle más adelante).

posiblemente no se encontrasen en el pensamiento del autor, pues el contexto no ofrece apoyos para hablar de ello.

En este fragmento del comentario a Lucas, Cirilo simplemente está presentando un resumen de la salvación que, en su teología, incluía el *Descensus*, que era la prueba de la derrota absoluta del diablo y liberación del poder de la muerte. Este tema lo analizaremos con más detalle, igualmente, cuando estudiemos las Cartas Festales.

Quizá encontremos más claridad en otros pasajes.

d. In Lucam, Homiliae. Frag. 46: Lc 7,17-23¹¹⁶⁸

REUSS apunta una nueva cita del texto petrino en el comentario a Lc 7,17-23 (Fragm 46).

“Para despertar una fe firme, (Juan Bautista) simula no conocer a éste, envía también a los amigos al que es Cristo. Por eso, les mandó que le preguntaran: ¿eres tú el que vienes o esperamos a otro? (Lc 7,19; par. Mt 11,3). Algunos dicen quizás ¿vendrás, por favor? Muchos prefieren entenderlo así: ciertamente, porque el Bautista había sido llevado a la casa de la muerte con violencia por Herodes. Precediendo a Cristo, y para descender primero al Hades, pregunta - dicen- si éste era el que tenía que venir para liberar a los que yacían en tinieblas y sombras de muerte¹¹⁶⁹. Rechazamos absolutamente esta propuesta. En la escritura inspirada nunca encontramos narrado que el bautista anunciase por anticipado a los espíritus encerrados en el Hades (τοῖς ἐν ᾅδην πνεύμασι προκατήγγειλε) (1 Pe 3,19) la venida del Salvador. Por tanto, lo dicho, él verdaderamente no desconocía toda la fuerza de la economía del Unigénito encarnado, y ciertamente algunos novísimos, que Cristo redimiría los que yacían en el Hades (τοὺς ἐν ᾅδη λυτρώσεται), y que serían iluminados con su esplendor. Por la gracia de Dios hecho superior absolutamente a la muerte (Heb 2,9). Como dice Pablo: para dominar sobre muertos y vivos (Rom 14,9)¹¹⁷⁰.

La expresión τοῖς ἐν ᾅδην πνεύμασι προκατήγγειλε tiene muchos paralelismos con la forma en la que Cirilo suele citar 1 Pe 3,19 (como veremos cuando estudiemos

¹¹⁶⁸ 17 Y lo que se decía de él, se propagó por toda Judea y por toda la región circunvecina. 18 Sus discípulos llevaron a Juan todas estas noticias. Entonces él, llamando a dos de ellos, 19 los envió a decir al Señor: «¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?» 20 Llegando donde él aquellos hombres, dijeron: «Juan el Bautista nos ha enviado a decirte: ¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?» 21 En aquel momento curó a muchos de sus enfermedades y dolencias, y de malos espíritus, y dio vista a muchos ciegos. 22 Y les respondió: «Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva; 23 ¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!». (Lc 7,17-32).

¹¹⁶⁹ Esta es la explicación que ofrece Orígenes en su famosa homilía sobre la pitonisa de Endor. SIMONETTI ha hecho un estudio sobre la interpretación de Mt 11,3 en los Padres (Cf. M. SIMONETTI, *Precursor ad inferos. Una nota sull'interpretazione patristica di Matteo 11,3*, Aug 20 (1980) 367-382).

¹¹⁷⁰ *Lukas-Kommentare...* (ed J. REUSS, p. 74-76 (las líneas traducidas arriba están en la p. 75)). Este pasaje lo incluye entre los que pertenecen con seguridad a Cirilo. Podemos encontrar este mismo texto en PG 72, 611ss. De nuevo, el aparato crítico del Migne no considera que en el pasaje aparezca una cita de 1 Pe 3,19. Cirilo continúa explicando el sentido de los versos 7,17ss. Confirma que la intención de Juan, como la de todos los profetas, era que sus discípulos creyesen en Cristo, por ellos mismos.

las Cartas Festales¹¹⁷¹), sin embargo, varía en algo que no puede pasarse por alto, el verbo: προκατήγγειλε. Esta variante se aclara por el contexto: la predicación del Bautista en el Hades (el Precursor). Este verbo indica que no estamos ante una cita implícita de 1 Pe 3,19, pero creemos que, como apunta REUSS, con esta expresión se está aludiendo indirectamente a 1 Pe 3,19. En esta reflexión, Cirilo quiere poner de manifiesto que, en la SE, no existe un pasaje paralelo a 1 Pe 3,19 que trate de la misión de un precursor en el Hades (cf. Juan Bautista)¹¹⁷².

Este pasaje, a pesar de ser una cita implícita de 1 Pe 3,19, puede ayudar a comprender un poco más el sentido con el que Cirilo usaba el texto petrino.

Los versículos del Evangelio de Lucas que aquí se comentan son aquellos que narran el encargo que Juan el Bautista hizo a sus discípulos. Estos debían preguntar a Jesús quién era, si él era el Mesías o todavía tenían que esperar a otro.

En los párrafos que preceden al texto que hemos ofrecido, Cirilo explica que Juan simula no conocer la verdadera identidad de Jesús para que sus discípulos descubriesen por sí mismos quién era aquel hombre y creyesen en él. Cirilo completa esta idea con el pasaje donde se dice que Juan tenía que decrecer para que Cristo creciese (cf. Jn 3,30). Juan quería dar paso a Cristo.

En el párrafo que hemos ofrecido, Cirilo rebate aquella otra lectura del pasaje que interpretaba que el mandato de Juan -de ir a preguntar si Jesús era el Mesías- escondía una pregunta sobre su propia misión. Juan quería saber si tendría que ejercer también en el Hades su función de Precursor, si tenía que anunciar también a los muertos que el salvador estaba cerca. Los que interpretaban así el pasaje, lo justificaban diciendo que Juan sabía que sería ejecutado en breve por Herodes. Ante esta inminencia Juan quería saber si Cristo era el que tenía que bajar al Hades como salvador, y por tanto, si también tenía que anunciarle entre los muertos.

Cirilo rechaza esta interpretación, rechaza la antigua tradición que se escondía tras esto. El alejandrino no puede aceptar que Juan predicase en los infiernos porque no podía encontrar testigos de esta doctrina en las SE inspiradas (θεόπνευστων). En las SE sólo se habla de la predicación de Cristo en el Hades (referencia indirecta a 1 Pe 3,19), pero no de la de Juan (cf. προκατήγγειλε) o algún otro¹¹⁷³. Cirilo parece restringir a

¹¹⁷¹ Sustituye la palabra φυλακῆ por ἄδην

¹¹⁷² Cf. M. SIMONETTI, *Precursor ad inferos...*, p. 369.

¹¹⁷³ “All’ampia trattazione del Crisostomo si è tenuto molto aderente Cirillo d’Alessandria nella più ristretta interpretazione dell’episodio che egli ha svolto nel Commentario a Luca (PG 62,612): infatti dall’antiocheno egli ha derivato sia l’interpretazione che quello accoglie sia quella che respinge. Ma a

Cristo la predicación en el Hades. Aporta textos de la Escritura que tratan de la actividad salvífica de Cristo entre los muertos.

“Cristo **redimiría** (λυτρώσεται) los que yacían en el Hades, y que **serían iluminados** (επιλάμψει) con su esplendor. Por la gracia de Dios hecho superior absolutamente a la muerte (Heb 2,9). Como dice Pablo: para **dominar** (κυριεύση) sobre muertos y vivos (Rom 14,9)”¹¹⁷⁴.

Curiosamente, entre estos pasajes no “vuelve” a citar 1 Pe 3,19. Cirilo no alude a la predicación de Cristo, sino que presenta el misterio del *Descensus* con tres verbos asociados a profecías o pasajes que, según él, versaban sobre nuestro dogma: redimir, iluminar y dominar. Cuando estudiemos las Cartas Festales veremos como esto tiene una clara relación con lo que Cirilo leía en 1 Pe 3,19, lo que viene a ratificar nuestra opinión de que aquí estamos ante una referencia indirecta al texto petrino.

Cirilo, aunque conoce la relación entre el *Descensus* y el perdón de los pecados, no parece conectarla con la Predicación. Para Cirilo, el 1 Pe sólo trataría de una liberación del poder de la muerte y del diablo¹¹⁷⁵.

Los enunciados propios de la tradición de la predicación en el Hades (perdón y bautismo) empezaron a perder fuerza ya a finales del siglo II, para dar prioridad a la tradición que trataba de la liberación. Este paso ya se observa en san Ireneo, como veremos cuando lo estudiemos. Cirilo une el tema de la liberación con el de la derrota del diablo y, así, es testigo del predominio del *Kampfmotiv* (cf. Melitón)¹¹⁷⁶ sobre el *Predigtmotiv*. 1 Pe pasó a ser un enunciado más de la tradición del *Kampfmotiv*, perdiéndose así el sentido más primigenio y profundo de la tradición sobre la *Predicación*, esto es, el de la necesidad de que los muertos recibieran el Espíritu que da vida, el espíritu de filiación (cf. Ireneo), la necesidad de que les fuese predicado-

proposito di quest'ultima va rilevato che egli non fa sue le argomentazioni sotto vari aspetti discutibili avanzate dalla sua fonte e si limita ad affermare che nessuna testimonianza scritturistica parla di estensione agl'inferi della missione del Battista di preannunciare la venuta di Cristo. Questa presenza del Crisostomo in Cirillo mi sembra significativa per caratterizzar la sua tecnica esegetica, che per tanti versi si adegua alla tradizione alessandrina ma per altri innova profondamente perché sente importanza e significato di certe esigenze di « modernità » fatte proprie dall'esegesi antiochena” (M. SIMONETTI, *Precursor ad inferos...*, p. 381-382).

¹¹⁷⁴ Frag 46.

¹¹⁷⁵ „Während jedoch das Predigtmotiv für eine dramatische Gestaltung nicht sehr ergiebig ist, so daß sich Cyrill auf die bloße Feststellung und das Zitat weniger Schriftstellen beschränken muß, bietet das Kampfmotiv die Möglichkeit einer weit anschaulicheren und dramatischen Darlegung. Freilich wird Cyrill in dieser Hinsicht von den phantasievollen Schilderungen der Apokryphen weit übertreffen; in den meisten Fällen macht er auch hier nur sehr knappe Angaben. Vor allem stellt er die drei personifizierten eschatologischen Mächte Teufel, Tod und Hades vor, gegen die der Erlöser den Kampf aufnimmt und die er besiegt. In hom. 6 erscheinen sie alle drei“ (G. LANGGÄRTNER, *Der Descensus ad Inferos ...*, p. 98-99).

¹¹⁷⁶ Creemos que Cirilo no conocía la rica teología asociada a la predicación. Sin embargo, ya en la primera tradición de la predicación en el Hades también se habla de liberación.

concedido el perdón de los pecados (cf. el Presbítero de Ireneo), resumiendo, la necesidad del bautismo (cf. Pastor de Hermas)¹¹⁷⁷. Estas últimas ideas, sin embargo, no desaparecen del todo. De forma velada perdura bajo la imagen de la “iluminación”, sin que nunca llegue a explicitarse la idea del bautismo a través de ella¹¹⁷⁸. Cirilo, sin embargo, dice expresamente que es necesario el perdón de los pecados de vivos y muertos¹¹⁷⁹.

Por último, en este pasaje se alude a la “canonicidad” de las doctrinas referentes al *Descensus* y su validación en la SE. El pasaje en sí es una muestra de que en esta época ya no eran conocidos los apócrifos del PsJer o el de la *Voz en el Hades*, y que el único pasaje conocido que podía avalar convincentemente la antiquísima doctrina de la Predicación en el Hades era 1 Pe 3,19¹¹⁸⁰.

Este dato, creemos, viene a ratificar nuestra teoría de por qué entró 1 Pe 3,19 en la tradición del *Descensus*. La tradición de la predicación de Cristo en el Hades, sin una prueba canónica, no podía ser asumida, como tampoco podía ser asumida una predicación del Precursor (Juan) en el Hades.

Veamos a continuación qué puede deducirse del uso que Cirilo hizo de 1 Pe 3,19 en sus “obras doctrinales”.

3.3. Citas en las obras doctrinales¹¹⁸¹

El pasaje de 1 Pe 3,19 aparece en dos escritos doctrinales que por sus grandes paralelismos analizaremos conjuntamente: *De recta Fidei ad Theodosium*¹¹⁸² y *De*

¹¹⁷⁷ Todo esto lo veremos con detalle en la Parte IV de nuestro trabajo.

¹¹⁷⁸ La idea *Descensus*-bautismo la trataremos con más detalle en siguiente apartado de nuestro estudio.

¹¹⁷⁹ Cf. Carta Festal X: “Su intención era en efecto limpiar los pecados de los vivos y los muertos, abrir de nuevo a la humanidad el acceso a la incorruptibilidad. Él despojó el Hades, por el mandato divino y lo saludable, diciendo a los que se encontraban allí: salud...”

¹¹⁸⁰ Indirectamente se supone la predicación en el Hades en el pasaje de Is 49,9 que Cirilo usa en repetidas ocasiones junto con 1 Pe 3,19.

¹¹⁸¹ En Adv. Nest .V, 132-133 (cf. PG 76,238), toca el tema pero no cita 3,19.

¹¹⁸² PG 76, 1164A. También en *Cyrrillus von Alexandrien*, (trad. J. ZELLINGER- J. MARTIN, en: *Bibliothek der Kirchenväter* Band 40, München 1935, p. 47ss). GRILLMEIER ofrece un resumen del contexto donde aparece este pasaje en la obra: “Mit anderen bedeutenden Theologen der unmittelbar vorephesinischen Zeit geht auch Kyrill auf die Frage des Logos*Descensus* ein. Das zeigt neben dem Fragment aus der Erklärung zu 1 Petr vor allem der antiapollinaristische Passus aus De recta fide. In Kap. 6 dieser Schrift gibt Kyrill eine gedrängte Zusammenschau aller christologischen Häresien, die bis zu seiner Zeit aufgetaucht waren und extreme Einigungs- wie extreme Trennungstheologie umfassen. In den folgenden Kapiteln geht er sodann auf diese Irrtümer der Reihe nach ein. Kap. 20-22 sind dem Apollinarismus gewidmet. Es ist Glaubenslehre, sagt Kyrill, daß der Logos mit einer ganzen menschlichen Natur vereinigt ist, mit Leib und Seele, und nicht bloß mit dem Leibe (ohne Vernunftseele). Nun kommt er auch auf den Abstieg Christi zu sprechen. Sogleich taucht der eigentliche Fragepunkt auf, ob Abstieg des

*incarnatione Unigeniti*¹¹⁸³. Como indican los títulos, estas obras tratan de defender la verdadera fe de la Iglesia en la Encarnación. Cirilo tuvo que responder a dos posturas heréticas que, de una u otra manera, reducían o tergiversaban la recta doctrina cristiana.

El primer error que se refuta en estos escritos es el apolinarista. Teófilo de Alejandría, tío de Cirilo¹¹⁸⁴, tomó parte en la discusión con Apolinario, rebatiendo las doctrinas heréticas sobre el *Descensus* que brotaban de la enseñanza de éste¹¹⁸⁵. Esta polémica dejó huellas en la Iglesia de Alejandría¹¹⁸⁶ y, por tanto, en Cirilo¹¹⁸⁷. El segundo centro de la discusión era la polémica nestoriana, esto es, la defensa de la forma en que estaban unidas las dos naturalezas en Cristo (divina y humana)¹¹⁸⁸.

Cirilo, en este contexto, explica que los efectos salvíficos del misterio del *Descensus* supusieron la liberación de las almas. Esta idea será uno de los temas preferidos del alejandrino en relación con el dogma del *Descensus*, como venimos diciendo. Sin embargo, el interés de Cirilo en estos pasajes se centra en la cristología, no en el tema de la participación de la salvación entre los hombres del AT (¿justos, injustos, todos?) que es lo más propio y conflictivo del pasaje petrino.

Dada las escasas diferencias entre las dos obras citadas -en los versículos que centran nuestro interés- presentamos sólo el texto según la edición crítica de SC, *De incarnatione Unigeniti, 692b-694a*¹¹⁸⁹:

Logos als Logos oder Abstieg des Logos in der Seele Christi. Nur die letzte Deutung kann für Kyrill in Frage kommen. ” (A GRILLMEIER, *Mit Ihm...*, p. 165).

¹¹⁸³ Sobre la problemática interdependencia de ambas obras cf. G. M. DE DURAND, *Cyrille d’Alexandrie. Deux Dialogues christologiques*, SC 97, Paris 1964, p. 42ss.

¹¹⁸⁴ „De fait Théophile dut avoir une très grosse influence, intellectuelle et morale, sur la formation de son neveu“. (G. M. DE DURAND, *Cyrille d’Alexandrie. Deux Dialogues christologiques*, SC 97, Paris 1964, p. 9).

¹¹⁸⁵ Cf. A. FAVALE, *Teofilo d’Alessandria (345c.412). Scritti, Vita e doctrina*, Torino 1958, p. 201. Teófilo, junto con el error de Apolinario, rebate la doctrina de la preexistencia del alma de Cristo postulada por Orígenes. Considera que Cristo asumió de la Virgen la naturaleza humana completa (IBID., 202). Esta cuestión es estudiada en la obra de Cirilo por P. GALTIER, *Saint Cyrille...*, p. 585-586.

¹¹⁸⁶ Cf. A GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich*, Zeitschrift für katholische Theologie 71 (1949) 194s. Sobre la polémica con Apolinario y la exégesis de 1 Pe 3,19 cf. G. M. DE DURAND, *Cyrille d’Alexandrie. Deux dialogues christologiques*, SC 97, p. 110-111.

¹¹⁸⁷ Al respecto cf. P. GALTIER, *Saint Cyrille et Apollinaire*, Gregorianum 37 (1956) 584-609.

¹¹⁸⁸ *De incarnatione* es un escrito del género “diálogo” que versa, como indica el título, sobre la Encarnación. Nuestro pasaje aparece en un contexto en el que Cirilo se plantea la razón de la Encarnación ((cf. *De Incarnatione* 619: “¿Cuál es la razón de su venida, cómo fue su encarnación y por qué tuvo lugar?” (Cf. G. M. DE DURAND, *Cyrille d’Alexandrie. Deux dialogues christologiques*, SC 97, p. 228)).

¹¹⁸⁹ En el aparato crítico de la edición de SC, no aparece reflejado que en el pasaje que ahora vamos a estudiar se cite 1 Pe 3,19. El editor de SC comete el error de sólo apuntar la cita de los versículos (3,17-18). Este error nos lleva a recordar que nosotros no estamos haciendo una enumeración exhaustiva de las citas de 3,19 en la tradición, sino que nos conformamos con analizar los textos y autores que han forjado la idea que se tiene hoy del *Descensus* y, en concreto, en relación con 1 Pe 3,19 (cf. G. M. DE DURAND, *Cyrille d’Alexandrie. Deux dialogues christologiques*, SC 97, p. 540).

“Nosotros afirmamos que el Verbo, todo, se ha unido a un hombre completo. Es imposible que Él no haya prestado atención a lo mejor que hay en nosotros, el alma, reservando sólo para la carne los sufrimientos asumidos al venir a nosotros. Mucho más, el misterio de la salvación está, armoniosamente, en ambos. (El Verbo), por una parte, se sirve de su carne como un instrumento en vista a las obras de la carne y las debilidades físicas, y en todo esto que no es reprochable; por otra parte, de su alma (ψυχῆ) para todos los afectos humanos inocentes. Por esto se dice de él que ha padecido hambre, que ha soportado la fatiga de las grandes marchas, el abatimiento y el temor, la tristeza y la agonía y la muerte en cruz. Sin haber sido forzado por nadie, por sí mismo, él dio su propia alma (ψυχὴν) por nosotros, “a fin de reinar sobre los vivos y los muertos”, con su propia carne pagó un rescate equitativo por la carne de todos; con su alma rescató a todas las almas, (ψυχῆς ... τῆς ἀπάντων), él mismo recuperó la vida, porque, como Dios, él era vida por naturaleza (ζωὴ κατὰ φύσιν ὑπάρχων ὡς θεός). Y así ha dicho san Pedro: “Hermanos, me es permitido, hablaros con toda libertad: el patriarca David murió y fue enterrado y su tumba está hasta el día de hoy entre nosotros. Pero como era profeta y sabía que Dios le había hecho una promesa, que sentaría en su trono a un sucesor de su sangre, y previó, por adelantado, la resurrección de Cristo, y lo anunció diciendo: ni su alma sería abandonada en el Hades, ni su carne vería la corrupción (Cf. Hch 2,22ss). “Porque sería impío considerar que la corrupción pudo triunfar duraderamente de la carne unida al Verbo y que el alma divina (ψυχὴ δὲ ἡ θεία) haya podido ser sujeta por las puertas del infierno (κάτοχον δὲ αὐτῆς ἕξουσίας ... γενεσθαι). De hecho, san Pedro afirma: “ella no ha sido retenida en el infierno”. En efecto, Pedro no se plantea que la naturaleza que es absolutamente inalcanzable e inaccesible, esto es, la naturaleza divina del Unigénito, haya regresado de los abismos subterráneos. Porque no habría de qué asombrarse, si el Verbo de Dios no permaneció en los infiernos, el que por su actividad y naturaleza divina, prodigiosamente, inconcebiblemente, llena todo, habita en todo: La divinidad está por encima de toda localización, límite y tamaño mensurable, sin poder ser contenida por nada. La paradoja, de la que nadie puede dejar de admirarse, es que un cuerpo haya sido revivido, que era por naturaleza corruptible, pues estaba unido con el Verbo incorruptible. Por su parte, el alma divina (ψυχὴ δὲ ἡ θεία) que ha recibido el concurso y la unión junto con el Verbo, desciende para residir en el Hades, usando de la virtud y potencia que pertenecen a Dios, se mostró también a los espíritus que estaban allí (ψυχὴ δὲ ἡ θεία, τὴν πρὸς αὐτὸν λαχοῦσα συνδρομὴν τε καὶ ἔνωσιν, καταπεφοίτηκε μὲν εἰς ἕξουσίας, Θεοπρεπεῖ δὲ δυνάμει καὶ ἐξουσίᾳ χρωμένη, καὶ τοῖς ἐκεῖσε πνεύμασι καταφαίνεται). Más bien, anunció: “a los que estaban atados, salid; a éstos que estaban en sombras, venid a la luz” (Is 49,9). Esto es más o menos, me parece, lo que dice san Pedro sobre el Verbo de Dios y del alma que por la unión según la economía llegó a ser él (καὶ μοι δοκεῖ φάναι τι τοιοῦτον καὶ ὁ θεσπέσιος Πέτρος περὶ τοῦ Θεοῦ Λόγου καὶ τῆς καθ’ ἔνωσιν οἰκονομικῆν γεγενημένης αὐτοῦ ψυχῆς): “Mejor es sufrir, si tal es la voluntad de Dios, por hacer el bien, que por hacer el mal; Cristo mismo murió por los pecados de una vez para siempre, el justo por los injustos, para conducirnos a Dios; **muerto en la carne, vivificado**¹¹⁹⁰ **en el espíritu** (θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι), dice, en el que (Ἐν ᾧ, φησί,) ha ido a predicar a los espíritus en prisión (καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν), a los que fueron rebeldes en otro tiempo (ἀπειθήσασι ποτε)¹¹⁹¹” (1 Pe 3,17,20a). **No dirán que fue la sola divinidad del Unigénito, siendo ella absolutamente invisible la que descendió al Hades,** (Οὐδὲ γάρ, οἶμαι, φαίεν ἄν ὡς γυμνὴ καὶ καθ’ ἑαυτὴν ἡ Θεότης τοῦ Μονογενοῦς καταπεφοίτηκε μὲν εἰς ἕξουσίας), y predicó a los espíritus que estaban allí (διεκκήρυξε δὲ τοῖς ἐκεῖσε πνεύμασιν). Siendo absolutamente invisible, pues la divinidad es siempre demasiado elevada para ser vista (ἄποπτος οὖσα παντελῶς κρείττον γὰρ αἶε τοῦ

¹¹⁹⁰ No nos atrevemos a formular qué podría entender Cirilo en el término “vivificado”. Sin embargo hay que resaltar que la expresión tendría que ser leída: “vivificado en el alma”. Pero, ¿quién es el que vivifica? ¿el Verbo que se “en-alma” (cf. ἔμψυχη)? O ¿el Espíritu Santo, agente vivificador en el NT? Esta cuestión como veremos será algo que en la primera teología del *Descensus* tuvo gran relevancia. Sin embargo, creemos que pese a la posible cercanía de ideas entre 3,19 y esta primitiva tradición, no se puede afirmar que el pasaje petrino pertenezca a dicha tradición.

¹¹⁹¹ Traducción de SC 97, p. 237: « mis à mort en la chair, il a été rendu à la vie selon l’esprit – c’est, dit-il, avec ce même esprit qu’il est allé faire sa proclamation aux esprits détenus en prisons, à ces rebelles des temps jadis » (*Sur l’Incarnation*, 693c). La traducción dice: “muerto *en la carne*, devuelto a la vida *según el espíritu*”; da diferente sentido a los dos dativos y, de esta forma, creemos que oscurece el texto y las ideas que intenta presentar Cirilo. Cirilo habla de estar en la carne y en el alma. Igualmente oscurecen las ideas de Cirilo sobre la ida del Verbo en alma a las almas.

ὄρασθαι τὸ Θεῖον). Tampoco admitiremos que se haya transformado en la apariencia y forma de un alma para ser vista. (Ἄλλ' οὐδὲ δοκῆσει καὶ ἐσχηματισμένως εἰς τὸ ψυχῆς εἶδος αὐτὴν μεμορφῶσθαι δώσομεν, παραιτητέον δὲ πανταχῆ τὴν δόκησιν). Conviene rechazar completamente la idea de la apariencia. Mas bien, como cuando él convivió familiarmente con su carne entre los que todavía estaban en la carne, así llevó a las almas en el Hades el mensaje, en tanto que él tenía como propia vestimenta el alma unida con él (καὶ ταῖς εἰς ἕδου ψυχαῖς διεκλήρυξεν, ἴδιον ἕχων φόρημα τὴν ἐνωθείσαν αὐτῷ ψυχὴν.). Y sin duda, el modo de la unión es profundo, realmente inefable, e inaccesible a nuestro intelecto. Al menos conviene reflexionar a cerca de esto: inquirir curiosamente sobre lo que está por encima de nuestras fuerzas no está fuera de peligro; es absoluta necedad, someter lo supraracional de la investigación, e intentar pensar, lo que no puede pensarse. ¿O no sabes que este misterio profundo que supera nuestra razón es venerado por la fe sencilla?¹¹⁹²

Puede constatarse que Cirilo usó el dogma del *Descensus* para defender la naturaleza humana, completa, del Verbo encarnado. Esto es comprensible, pues en este misterio es donde el alma de Cristo aparece con toda fuerza. Es en la muerte donde la armonía de la naturaleza humana se quiebra y deja ver su dualidad: cuerpo-alma¹¹⁹³.

Para Cirilo, el misterio del descenso a los infiernos es el *locus* teológico donde se muestra que Cristo asume la naturaleza humana en su dualidad armónica¹¹⁹⁴. Cirilo defiende que no es el Logos -como pura naturaleza divina- el que desciende al Hades. La naturaleza divina es omnipresente, sin ser susceptible en sí misma de ser ubicada en un lugar concreto y menos de sufrir en cuanto a tal un movimiento espacial. Tampoco podría ser la pura divinidad la que se apareciese a los muertos, pues ella misma es en sí absolutamente invisible.

El misterio del *Descensus* mostraba, por tanto, la necesidad de defender la naturaleza humana completa de Cristo (carne-alma) y la salvación de ambas (*Descensus* (almas) y resurrección (resurrección)). El Dios que venía a salvar no podía descender al Hades sino como hombre (alma).

La paradoja, de la que nadie puede dejar de admirarse, es que un cuerpo haya sido revivido, que era por naturaleza corruptible, pues estaba unido con el Verbo incorruptible. Por su parte, el alma divina (ψυχὴ δὲ ἡ θεία) que ha recibido el concurso y la unión económica junto con el Verbo, desciende para residir en el Hades, usando de la virtud y potencia que pertenecen a Dios, se mostró también a los espíritus que estaban allí. (...). Más bien, anunció: “a los que estaban atados, salid; a éstos que estaban en sombras, venid a la luz” (Is 49,9). Esto es más o menos, me

¹¹⁹² Cf. *De Incarnatione Unigeniti* 692b-694a (Ed. Trad G. M.DURAN, en: *Cyrille d'Alexandrie. Deux Dialoges Christologiques*, SC 97, Paris 1964, p.232.238).

¹¹⁹³ “Nosotros afirmamos que el Verbo se ha unido completamente a un hombre completo. Es imposible que El no haya prestado atención a lo mejor que hay en nosotros, el alma, prestando el esfuerzo de su presencia sólo a la carne. Mucho más, él completó el misterio de la salvación por los dos. (El Verbo), por una parte, se ha servido de su carne como un instrumento en vista de la obras de la carne y las flaquezas físicas, y en todo esto que no es reprobable; por otra parte, de su alma (ψυχῆ) para todos los afectos humanos inocentes” (*De Incarnatione*). Sobre el tema cf. P. GALTIER, *Saint Cyrille...*, p. 603.

¹¹⁹⁴ Cf. B. MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'Humanité, le salut et la question monophysite*, Paris 1997, p. 230.

parece, lo que dice san Pedro sobre el Verbo de Dios y del alma que por la económica unión llegó a ser parte de El: “Mejor es sufrir, si tal es la voluntad de Dios, por hacer el bien, que por hacer el mal; Cristo mismo murió por los pecados de una vez para siempre, el justo por los injustos, para conducirnos a Dios; muerto en la carne, vivificado en el espíritu, dice, en el que ha ido a predicar a los espíritus en prisión, a los que fueron rebeldes en otro tiempo” (1 Pe 3,17-20a)¹¹⁹⁵.

El pasaje de 1 Pe 3,18-19 tenía especial importancia para Cirilo, pues su cristología servía perfectamente a sus propósitos. Trataba de la dualidad de la naturaleza humana (carne-espíritu)¹¹⁹⁶ y de la acción de Dios en ella (cf. vivificación). Todavía más, 1 Pe 3,17-20a presentaba la función soteriológica de esta parte de la naturaleza humana despreciada por los herejes (cf. el alma (cf. Ἐν ᾧ))¹¹⁹⁷ en relación con el Verbo (cf. *el alma divina que ha recibido el concurso y la unión económica junto con el Verbo, desciende a los infiernos, usando de la virtud y potencia que pertenecen a Dios, se muestra así a los espíritus que estaban allí*)¹¹⁹⁸. Cristo como Dios-hombre, en alma, desciende para salvar a los muertos (almas) y llegar a ser Señor de vivos y muertos.

Cirilo aclara el contenido soteriológico del dogma a través de dos textos de la SE: Is 49,9 y 1 Pe 3,17-20a. Para nuestro autor, la soteriología del *Descensus* estaba asociada con la idea de un anuncio, cuyo fin era la liberación de las almas, según se leía en la profecía de Is 49,9.

La liberación primeramente sucede en el alma misma de Cristo, de ello da testimonio Pedro (Hch 2,22ss):

“Y así ha dicho san Pedro: “Hermanos, me es permitido, hablaros con toda libertad: el patriarca David murió y fue enterrado y su tumba está hasta el día de hoy entre nosotros. Pero como era profeta y sabía que Dios le había hecho una promesa, que sentaría en su trono a un sucesor de su sangre, y previó, por adelantado, la resurrección de Cristo, y lo anunció diciendo: que ni su alma sería abandonada en el Hades, ni su carne vería la corrupción”. Porque sería impío considerar que la corrupción pudo triunfar duraderamente de la carne unida al Verbo y que el alma divina haya podido ser sujeta por las puertas del infierno. De hecho, san Pedro afirma: “ella no ha sido retenida en el infierno”¹¹⁹⁹.

¹¹⁹⁵ Cf. Ed. Trad G. M.DURAN, SC 97, p. 234.236; sobre el tema cf. A. GRILLMEIER, *Mit Ihm...*, p. 166.

¹¹⁹⁶ La idea de una ida del Verbo en alma, tras su muerte, a las almas (de los muertos).

¹¹⁹⁷ Cirilo, con esta descripción de la cristología, está interpretando la fórmula de 1 Pe 3,18 “muerto en la carne, vivificado en el espíritu” como la dualidad antropológica asumida por el Logos: cuerpo-alma. Además, leyó el “ἐν ᾧ” del v.19 como un relativo con antecedente concreto en “πνεύματι” (entendido como alma), tal y como hicieron sus antecesores.

¹¹⁹⁸ Orígenes consideró también que el alma de Cristo ejerció una actividad salvífica en el Hades (cf. *Com Ps 3,6*; cf. nuestro capítulo dedicado a Orígenes). El alma de Cristo no cayó ni en la pasividad, ni en la incomunicación según sostiene el teólogo suizo BALTHASAR (Cf. Parte V de nuestro trabajo).

¹¹⁹⁹ Cf. Ed. Trad G. M.DURAN, SC 97, p. 235.

La liberación del alma de Cristo es lo que posibilita la liberación de las almas de los muertos del poder del diablo. Por tanto, el *Descensus*, en este pasaje, también es una prueba de la universalidad de la salvación, que llega a vivos y muertos. Cristo muere para ser Señor de todos, vivos y muertos (cf. Rm 14,6).

En las líneas arriba citadas quizá podría leerse una alusión a la unción del alma de Cristo con el Espíritu Santo, tal y como, se puede encontrar apuntado en la teología del s. II.

“Por su parte, el alma divina (ψυχή δὲ ἡ θεία) que ha compartido el concurso y la unión junto con el Verbo, desciende para residir en el Hades, usando de la virtud y potencia que pertenecen a Dios (θεοπεπεῖ δὲ δυνάμει καὶ ἐξουσίᾳ χρωμένη), se mostró también a los espíritus que estaban allí”¹²⁰⁰

El Espíritu Santo sería la fuerza salvífica con la que Cristo iluminaría y rescataría a los muertos. Pero quizá esta interpretación sea aventurada, pues, recordamos, en el texto parece que el mismo Verbo es la “fuerza” que actúa sobre su alma:

“Sin haber sido forzado por nadie, por sí mismo, él puso su propia alma por nosotros, “a fin de reinar sobre los vivos y los muertos”, con su propia carne pagó un rescate equitativo por la carne de todos; con su alma rescató todas las almas,, él mismo recuperó la vida, porque, como Dios, él era vida por naturaleza (ζωὴ κατὰ φύσιν ὑπάρξων ὡς θεός).”¹²⁰¹

Para alcanzar más claridad sobre el asunto habría que analizar con detalle el tema de la Unción del Verbo por el Espíritu y su proyección soteriológica en toda la teología de Cirilo. Quizá la idea del don del Espíritu entre los muertos no esté completamente ausente en el pensamiento de Cirilo. Quizá aquí la idea no aparezca claramente formulada porque el tema central de este pasaje es la defensa de la salvación de toda la naturaleza humana asumida por él (carne-alma), no el de la dinámica de la salvación, que, en Cirilo, conllevaba una vertiente pneumatológica irrenunciable.

En este contexto cristológico, creemos que Cirilo no presta atención a las palabras “en otro tiempo desobedientes”. El alejandrino se refiere de forma genérica a la salvación de todo hombre, vivo o muerto (cf. toda carne, toda alma)¹²⁰². La mención de 3,20a no creemos que deba ser asociada en este contexto con la salvación

¹²⁰⁰ Cf. Ed. Trad G. M.DURAN, SC 97, p. 234.

¹²⁰¹ Cf. Ed. Trad G. M.DURAN, SC 97, p. 233.

¹²⁰² Ciertamente el sentido de las palabras de la profecía de Is se refieren a todo muerto, pero no se puede deducir sin más, que Cirilo defendiese la salvación de todos.

indiscriminada de todos los muertos veterotestamentarios. Cirilo simplemente asumió que 1 Pe 3,19 era el pasaje canónico que avalaba la doctrina cristológica del *Descensus ad inferos*, cuyos efectos soteriológicos eran los descritos en la profecía de Is 49,9.

La expresión que aparece en estas líneas de Cirilo “con su alma rescató a todas las almas”, tampoco habla a favor de una salvación generosa anunciada entre los muertos veterotestamentarios (cf. 1 Pe 3,19), pues aparece en compañía de estas otras frases ““*a fin de reinar sobre los vivos y los muertos*”, *con su propia carne pagó un rescate equitativo por la carne de todos...*” y “*él convivió familiarmente con su carne entre los que todavía estaban en la carne, así llevó a las almas en el Hades el mensaje*”. Se trata de la salvación de la completa naturaleza humana que él había asumido. La salvación debía manifestarse en los dos estados en los que se encuentra hasta el final de los tiempos, vivos y muertos. La salvación afecta a las almas, al estado intermedio.

En estas líneas donde se habla de la salvación de los muertos se puede leer, como mucho, la teología de la “inclusión” defendida por Cirilo, no la lectura “apocatasta” de 1 Pe 3,19 que muchos quieren atribuir a los Padres.

Según veremos, Cirilo, con el tiempo -en los contextos donde se podía platearse la vertiente moral-soteriológica de este dogma (cf. ¿justos o injustos veterotestamentarios)¹²⁰³- pudo llegar a descubrir lo problemático que era usar 1 Pe 3,19 como testigo del *Descensus*¹²⁰⁴. Sólo entonces, y pese a lo seductor que resultaba asociar el texto petrino a nuestro dogma, limitó su uso. Pero esto lo veremos en el siguiente apartado, dedicado al estudio de las Cartas Festales.

¹²⁰³ Cuando Cirilo cite el pasaje petrino en las Cartas Festales como testimonio del *Descensus* no incluirá el v. 3,18, pues, en las Cartas, su interés será más soteriológico que cristológico.

¹²⁰⁴ El Migne señala una cita más de 1 Pe 3,19 en la obra: *Adversus Nestorium*, libro V,5 (cf. PG 76,238). Cuando uno lee este pasaje, no encuentra tal cita, simplemente una referencia a la salvación en el Hades.

4. Cartas Festales

4.1. Puesto del *Descensus* en las Cartas Festales

En las Cartas Festales, Cirilo, como sus antecesores¹²⁰⁵, exhortaba a sus fieles a preparar la Pascua con ayunos, limosna y oración. También aprovechaba para instruir al pueblo sobre temas polémicos que se discutían en aquellos días (Encarnación, politeísmo, judaísmo...). El tema del descenso a los infiernos es abordado casi siempre al final de las cartas (en más de 20¹²⁰⁶) como un elemento integrante y fundamental de la obra salvadora de Cristo¹²⁰⁷. Estos finales tienen generalmente un mismo esquema. Cristo es presentado como el Mesías en el que se cumplen las profecías y como consumidor del hombre que le lleva a la inmortalidad, a la filiación, al cielo; es

¹²⁰⁵ La costumbre de escribir por la Pascua fue inaugurada por Demetrio de Alejandría (188-230). Uno de sus fines era informar a toda Alejandría de la fecha de la Pascua (la primera luna llena de primavera). Debido a que esta ciudad fue centro de astrología, los astrólogos alejandrinos fueron los encargados de fijar la fecha exacta de Pascua para el imperio (P.ÉVIEUX, *Cyrille d'Alexandrie. Lettres Festales I-VI*, SC 372, Paris 1992, p. 73ss). Los patriarcas alejandrinos aprovechaban este momento para dirigir una llamada a la conversión a sus monjes y, con ellos, a todos su fieles. En la época de Cirilo, estas Cartas habían pasado a ser una práctica común entre los obispos de Alejandría. Se sabe que el tío de Cirilo -su predecesor en la Sede de Alejandría, Teófilo- también escribió estas cartas todos los años de su mandato. Por desgracia no se han conservado más que fragmentos (cf. A. FAVALE, *Teofilo d'Alessandria (345c.412). Scritti, Vita e doctrina*, Torino 1958, p. 6ss). Es de resaltar que ni en las Cartas Festales que se nos han conservado de Atanasio, ni en los fragmentos de las Cartas de Teófilo encontramos citado 1 Pe 3,19 (cf. la obra anteriormente citada y P. MERENDINO, *Osterfestbriefe des Apa Athanasios. Aus dem Koptischen übersetzt und erläutert*, Düsseldorf 1965). Esto creemos que viene a apoyar nuestra opinión de que 1 Pe 3,19 fue ignorado en el siglo IV por casi todos los Padres y que no fue un texto relevante. Por los datos que tenemos, Cirilo es el único autor que usa decididamente 1 Pe 3,19 durante un largo período de su vida.

¹²⁰⁶ 1 Pe 3,19 aparece casi siempre al final de estos escritos, sólo en una ocasión aparece al principio (cf. Carta V,1). El tema del *Descensus* aparece (en PG 77): "hom. Pasch. 1: 425 B; hom. 2: 449 B; hom. 4: 469 C; hom. 5: 473 AB; hom. 6: 532 D-533 A; hom. 7: 552 AB; hom. 8: 576 BC; hom. 9: 604 D-605 A; hom. 10: 633 A; hom. 11: 664 D-665 A; hom. 12: 692 BC; hom. 13: 708 B; hom. 14: 728 A; hom. 15: 745 D; hom. 16: 768 A; hom. 17: 788 BC; hom. 18: 820 B; hom. 19: 836 C; hom. 20: 848 D-849 A; hom. 21: 856 A; hom. 23: 884C; hom. 27: 940D; hom. 28: 956 B; hom. 30: 981 A." (G. LANGGÄRTNER, *Der Descensus ad Inferos in den Osterfestbriefen des Cyrill von Alexandrien*; en: *Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann*; Herausg. E. SUTTNER- C. PATOCK, Würzburg 1971, p. 97, nota 18). Para las primeras 17 Cartas usaremos la edición de SC: Carta Festal I, 6,162-185 (SC 372, p. 184-187) Carta Festal II, 8,63-89 (SC 372, p. 231.233); Carta IV,6,112-114 (SC 372, p. 272); Carta V,1,29ss (SC 372, p. 284); Carta VI, VI,12,72-73 (SC 372, p. 396); Carta VII,2,185ss (SC 392, p. 52); Carta VIII, 6,130-131 (SC 392, p. 110); Carta IX,6,97ss (SC 392, p. 174), Carta X, 5,58s (SC 392, p. 238); Carta XI, 8,84-90 (SC 392, p. 308); Carta XII , 6, 40-49 (SC 434 p. 76-78); Carta XIII,4,114 (SC 434, p. 116); Carta XIV,2,352 (SC 434, 162); Carta XV, 4,6ss (SC 434 p.198); Carta XVI 6,77-79 (SC 434 p. 248); Carta XVII 4,93-94 (SC 434 p. 292).

¹²⁰⁷ „Wie untrennbar die Glaubensüberzeugung vom Descensus ad inferos zu einer vollständigen Sicht des Heilswerkes Christi gehört, zeigen die Osterfestbriefe des Cyrill von Alexandrien“ (G. LANGGÄRTNER, *Der Descensus ad Inferos...*, p. 96).

presentado como Dios, que es Vida en sí y como hombre, que se entrega a la muerte para vencer a la muerte y resucitando hacer de los hombres ciudadanos del cielo¹²⁰⁸.

En las Cartas Festales¹²⁰⁹, nuestro versículo aparece citado explícitamente en 10 ocasiones¹²¹⁰ y, según creemos, implícitamente en otra ocasión más¹²¹¹. Siempre aparece como aval canónico del dogma del descenso a los infiernos.

Cirilo apoya su doctrina del *Descensus*, no sólo en 3,19, sino también, en Is 49,9 (que es citado en más de doce ocasiones¹²¹²). Las Cartas Festales, escritas a lo largo del pontificado de Cirilo, nos permitirán intuir una cierta evolución en la fundamentación exegética del dogma del *Descensus*¹²¹³.

Presentamos a continuación el final de la Carta I que parece haber sido programática, pues los finales de muchas cartas tienen una estructura parecida (parenético-doctrinal).

“Viéndolo suspendido en el madero, los judíos todavía blasfemaban e injuriaban diciendo: Si eres hijo de Dios desciende ahora de la cruz y creeremos en ti. El Salvador, después de haber soportado la muerte por todos nosotros, y haber descendido al Hades, despoja de toda riqueza al diablo, diciendo a los prisioneros: Salid; a los que estaban en tinieblas: venid a la luz (Is 49,9), como dijo el profeta. Y al tercer día, habiendo levantado su templo, primicia de los que durmieron (1 Cor 15,20), liberó la naturaleza de los lazos de la muerte, y el vencido se enteró al decir: “¿Dónde está muerte tu victoria? ¿Hades, dónde tu aguijón? (Os 13,14). Haciendo el cielo accesible a la naturaleza humana, después de la economía de la encarnación, se eleva, se ofrece él mismo al Padre como primicia (de esta naturaleza humana); y como arras de la esperanza futura, nos hace el don del Espíritu Santo, diciendo: “Recibid el Espíritu Santo”. Estos son los signos que tenemos de la venida de nuestro Salvador y, por esto, proclamamos en él al Benefactor y Salvador. Como nuestra verdadera función exige, para que, por estas mismas acciones, probemos (que somos) hijos legítimos, y devolvamos la grandeza al Señor por (medio

¹²⁰⁸ Sobre el esquema general de las cartas cf. P.ÉVIEUX, *Cyrille d'Alexandrie. Lettres Festales I-VI*, SC 372, Paris 1992, p.113-115. Respecto a los finales de las cartas dice: “Après ces ‘petits traités’, vient le résumé kérygmaticque de la bonne nouvelle du salut: le Verbe de Dieu s’est incarné, il est mort et ressuscité, remonté au Père, et nous a envoyé son Esprit”. (IBID., p. 115). Según apunta LANGGÄRTNER, habría que añadir también el *Descenso* como parte de este Kerygma. „Von den 30 Osterfestbriefen Cyrills aus so gut wie allen Jahren seines bischöflichen Wirkens beziehen 24 den Descensus ausdrücklich in die als Gesamtwerk des Heils zusammengeschaute Lebensgeschichte Christi, nämlich vor allem Geburt, Kreuzestod, Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt, die durch die Geistsendung besiegelt werden, ein“ (G. LANGGÄRTNER, *Der Descensus ad Inferos in den Osterfestbriefen des Cyrill von Alexandrien*; en: *Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann*; Herausg. E. SUTTNER- C. PATOCK, Würzburg 1971, p.97).

¹²⁰⁹ Una buena introducción a estas cartas de Cirilo se puede leer en P.ÉVIEUX, *Cyrille d'Alexandrie. Lettres Festales I-VI*, SC 372, Paris 1992, p. 71ss.

¹²¹⁰ Cartas: II, V, VIII, X, XI, XII, XIV, XVI, XVIII, XIX, XX.

¹²¹¹ Carta IV.

¹²¹² Aparece cinco veces junto a 1 Pe 3,19.

¹²¹³ Según algunos autores, la cristología de Cirilo sufre una evolución a partir de la confrontación con Nestorio. Así, LIÉBAERT ha mostrado cómo se puede observar esta evolución en la Carta XVII, escrita en el año 428 como anuncio de la pascua del 429 (cf. J. LIÉBAERT, *L'Évolution de la christologie de saint Cyrille d'Alexandrie a partir de la controverse nestorienne (La Lettre Pascale XVII et la Lettre aux Moines (428-429))*, Mélanges de Science Religieuse 27 (1970) 27-48).

de las mismas, obedezcamos a Pablo cuando dice: “Desnudémonos de todo mal de la carne y del espíritu, y obremos la santificación en el temor de Dios”¹²¹⁴.

En esta carta se alude a la predicación de Cristo en el lugar de la prisión.

..., despoja de toda riqueza al diablo, **diciendo a los prisioneros** (λέγων τοῖς ἐν δεσμοῖς): “Salid; los que estaban en tinieblas: venid a la luz” (Is 49,9).

No se cita 1 Pe 3,19, algo no del todo carente de significado. Esto, según creemos, puede ser un indicio de que la doctrina de la predicación en el Hades no sólo se había conservado por su relación con 1 Pe 3,19, sino que era un bien de la tradición que Cirilo leía también en Is 49,9¹²¹⁵.

1 Pe 3,19 aparece por primera vez al final de la Carta II, donde es citado en dos ocasiones:

“Por esto, Cristo, nuestro Salvador, nos ha mostrado su benevolencia y ha soportado por nosotros la cruz, ha desatado los lazos múltiples de la muerte, y toda lágrima ha sido secada en todo rostro; como dice el profeta: El dolor ha sido cambiado en alegría; pues bien, para nosotros es tiempo de decir: Tú has cambiado mi dolor en alegría, tú has arrancado mis vestidos de dolor, y me has revestido de alegría. De hecho, ¿Qué nos retiene para permanecer tristes? ¿Qué nuevo pretexto tendremos para llorar? ¿No seremos más bien colmados de alegría por lo sucedido con nosotros gracias al Salvador? El no sólo nos mostró a nosotros el camino de la salvación, sino también él mismo ha ido a predicar a los espíritus en el Hades que habían sido incrédulos en otro tiempo (τοῖς ἐν ᾧδου πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν ἀπειθήσασί ποτε), como dijo Pedro (1 Pe 3,19-20a). Pues, era necesario que su filantropía no se ejerciera parcialmente, sino que la manifestación de su don se extendiese a toda la naturaleza. Convenía que se dijera por medio de los profetas: “Una parte recibirá la lluvia y una parte, sobre la que no haré llover, será desecada” (Am 4,7). Pero convienen al Salvador estas palabras: “venid a mí todos los que penáis bajo el peso de los fardos, que yo os daré reposo” (Mt 11,28). Pues habiendo predicado a los espíritus en el Hades, (κηρύξας τοίνυν καὶ τοῖς ἐν ᾧδου πνεύμασι; cf. 1 Pe 3,19) y habiendo dicho” a éstos que estaban en los lazos: salid; y a éstos que estaban en tiniebla: Mostraos al día” (Is 49,9); al tercer día el resucita su propio templo, y abre de nuevo a nuestra naturaleza el camino que lleva a los cielos, presentándose a sí mismo al Padre como primicia de la humanidad, después de haber dado como arras de aquella gracia la participación en el Espíritu, a los que están sobre la tierra”¹²¹⁶.

¹²¹⁴ Carta Festal I, 6,162-185 (cf. ed. W. H. BURNS, SC 372, p. 184-187). Un desarrollo cronológico-escatológico más claro en la Carta II, 8,82-89 (SC 372, p.233): “Fue entonces a predicar a los espíritus de los infiernos, y allí dijo a éstos que estaban en los lazos: “salid; y a estos que estaban en tiniebla: Mostraos al día”. Al tercer día él resucitó su propio templo, y abrió de nuevo a nuestra naturaleza el camino que lleva a los cielos, se presentó él mismo delante del Padre como primicia de la humanidad, después hizo dar como arras de la gracia a los que están sobre la tierra la participación en el Espíritu”. También puede verse este esquema al principio de la carta V, 1,36-42 (ed. W. H. BURNS SC 372, p.284) : “Pues el ha venido diciendo: a estos que estaban en los lazos; ¡Salid! A los que estaban en tiemblas: ¡Mostraos al día!. Y después de haber ido a predicar a los espíritus del Hades, en otro tiempo incrédulos, se remonta vencedor; él ha revelado su propio templo como primicia de nuestra esperanza, abrió a nuestra naturaleza la vía para la resurrección de entre los muertos, y nos ha colmado de beneficios”.

¹²¹⁵ Este pasaje ya fue usado por Hipólito en repetidas ocasiones para presentar el misterio del *Descensus* (cf. A. ZANI, *La cristología...*, p. 584ss); y antes que él, por Clemente de Alejandría (cf. Strom VI, 5,5).

¹²¹⁶ Carta Festal II, 8,63-89 (cf. ed. W. H. BURNS, SC 372, p. 231.233).

Es llamativo que la segunda cita de 1 Pe 3,19 (implícita) viene a cumplir una función casi paralela a las palabras de Is 49,9: “λέγων τοῖς ἐν δεσμοῖς.” que aparecen en la primera Carta:

Carta I	Carta II,
..., despoja de toda riqueza al diablo, diciendo a los que estaban prisioneros (λέγων τοῖς ἐν δεσμοῖς): Salid; los que estaban en tinieblas: venid a la luz (Is 49,9).	Habiendo predicado a los espíritus en el Hades, (κηρύξας τοῖνυν καὶ τοῖς ἐν ᾧδου πνεύμασι) y diciendo a los que estaban prisioneros (λέγων τοῖς ἐν δεσμοῖς): “salid; y a éstos que estaban en tiniebla: Mostraos al día”;

Como dijimos, esto es un indicio de que la predicación a las almas retenidas en el Hades era una doctrina tradicional que no estaba ligada necesariamente a 1 Pe 3,19.

4.2. Temas del *Descensus* en las Cartas Festales¹²¹⁷

Son muchos los temas soteriológicos¹²¹⁸ en relación con el *Descensus* que Cirilo recoge de la tradición y utiliza en sus Cartas. A continuación presentamos algunos de ellos:

a) El expolio de la riqueza del diablo, esto es, la victoria sobre la muerte:

- despoja de toda riqueza al diablo (σκυλεύει μὲν τοῦ διαβόλου τὸν πλοῦτον) (Carta I,6,167; SC 372, p. 184)
- ha desatado los lazos múltiples de la muerte (λέλυται μὲν τὰ πολύπλοκα τοῦ θανάτου δεσμά). (Carta II, 8,65-66; SC 372, p. 230)
- Y despojar al diablo de todas sus riquezas (πάντα τοῦ διαβόλου σκυλεύσας τὸν πλοῦτον). Desató el poder de la muerte (ἔλυσε καὶ τοῦ θανάτου τὸ κράτος), cuando depositó en nosotros el Espíritu Santo, como arras de la esperanza futura (Carta IV,6,113-114; SC 372, p. 272).
- Una vez que hubo despojado los infiernos de los espíritus (cautivos) (ἐπειδὴ δὲ σεσύλητο τῶν πνευμάτων ὁ ᾧδης) y desató el poder de la muerte (ἔλυτο τοῦ θανάτου τὸ κράτος), .. (Carta VI,12,67-68¹²¹⁹; SC 372, p. 396).

¹²¹⁷ Citamos según las siguientes ediciones: *Cyrille d'Alexandrie. Lettres Festales I-VI* (ed., W. H. BURNS, SC 372, Paris 1991); *Cyrille d'Alexandrie. Lettres Festales I-VI* (ed. W. H. BURNS, SC 392, Paris 1993), *Cyrille d'Alexandrie. Lettres Festales XII-XVII* (ed. W. H. BURNS, SC 434, Paris 1998). *Epistula festalis XVIII-XXX* (PG 77, 799-982).

¹²¹⁸ En estas cartas, parece que el tema cristológico asociado al *Descensus*, es decir, a la completa humanidad de Cristo (cuerpo-alma), también está marcado por la soteriología (Cf. B. MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'Humanité, le salut et la question monophysite*, Paris 1997, p. 227). STUDER resume en tres puntos las claves de la soteriología de Cirilo: “Auf die vom genannten Johannestext nahegelegte Frage nach dem Grund der Menschwerdung des Eingeborenen antwortet Cyrill vorerst grundsätzlich mit der Zitation von Eph 1, 10: „Es gefiel Gott, in Christus alles zu erneuern.” Um diese Erneuerung des ursprünglichen Zustandes weiter zu erklären, unterscheidet er drei Gesichtspunkte: die Verdammung der Sünde, nach Rom 8,3f – die Überwindung der Vergänglichkeit, nach Hebr 2,14f- die Gotteskindschaft, nach Jo 1, 11 ff. ” (B. STUDER, *Soteriologie. In der Schrift und Patristik, Handbuch der Dogmengeschichte* Band III, Faszikel 2a, Freiburg-Basel-Wien 1978, p. 192). De todas ellas, dan cuenta los finales de las cartas donde aparece el tema del *Descensus*.

- En efecto, tan pronto como hubo despojado totalmente el Hades (ὅλον γὰρ εὐθὺς σκυλεύσας τὸν ἄδην), (...), y hubo dejado allí al diablo en el aislamiento y en soledad (ἐρημον δὲ καὶ μόνον ἀφείς ἐκείσε τὸν διάβολον)... (Carta VII,2,185ss; SC 392, p. 52).
- después de haber despojado el Hades (σκυλεύσας τὸν ἄδην) y haber vaciado la guarida del diablo (καὶ πάντα τοῦ διαβόλου κενώσας μυχόν), ... (Carta VIII,6,130-131; SC 392, p. 110).
- después de haber despojado el Hades, (σκυλεύσας τὸν ἄδην)... (Carta IX,6,107-108; SC 392, p. 174).
- Él despojó el Hades (ἐσκύλευσε γὰρ τὸν ἄδην), por el mandato divino y bueno, diciendo a los que se encontraban allí: Salid y Mostraos! (θεοπρεπεῖ, καὶ ἀγαθῶ προστάγματι τοῖς ἐκεῖ λέγων· ἐξελθετε, καὶ ἀνακαλύφθητε) (Carta X, 5,58s; SC 392, p. 238).
- vació el abismo insaciable de la muerte (τὸν ἄπληστον τοῦ θανάτου κενώσας μυχόν), (Carta XI, 8,89-90; SC 392, p. 308).
- después de haber despojado el Hades (σκυλεύσας τὸν ἄδην)...(Carta XIII,4,114; SC 434, p. 116).
- después de haber despojado el Hades (σκυλεύσας τὸν ἄδην) (Carta XIV,2,352; SC 434, 162).
- habiendo vaciado el Hades (κενώσας τὸν ἄδην), (Carta XVIII; PG 77, 820B).
- descendió al Hades, y habiéndolo despojado (ὁ Χριστὸς κατελθὼν εἰς ἄδου, καὶ τοῦτον σκυλεύσας) (Carta XXI; PG 77, 856A).
- vaciando el Hades (κενώσας τὸν ἄδην), (carta XXVIII; PG 77, 956B).
- después de haber despojado el Hades,... (σκυλεύσας τὸν ἄδην) (carta XXX; PG 77,981A).

b) El fin de la muerte, que es aniquilada por el que es la vida (por naturaleza)

- El Hades que padece de un deseo absolutamente insaciable y jamás tiene bastantes muertos, se enteró, contra su agrado, de lo que antes no había soportado saber. (Carta V, 1,36-39; SC 372, p. 284).
- Pero no era posible que, siendo vida por naturaleza y Dios (οὐκ ἦν δυνατὸν ζωὴν ὄντα κατὰ φύσιν καὶ θεόν), (Carta VIII, 6,128-129; SC 392, p. 110).
- Pero no ha sido posible que la muerte dominara sobre él, como está escrito (Hch 2,24). En efecto, como él es la vida, por naturaleza (ζωὴ γὰρ ὢν κατὰ φύσιν) (Carta IX, 6, 105,107, SC 392, p. 174).
- aunque siendo vida por naturaleza (ὁ δὲ, καίτοι κατὰ φύσιν ὑπάρχων ζωή), aceptó que su carne asumiese la muerte, en razón de la economía, por nuestra causa, a fin de ser Señor de vivos y muertos (Rom 14,9), ... (Carta XI, 84-86; SC 392, p. 308).
- En efecto, no era posible que la vida fuese retenida en los lazos de la muerte (Carta XIII, 4,114-115; SC 434, p. 16).
- Pues era vida por naturaleza (ζωὴ γὰρ ἦν κατὰ φύσιν)... (Carta XIV, 2,349-350; SC 434, p. 162).
- que era vida por naturaleza como Dios. Descendió a nuestra condición con el fin de hacernos más fuertes que la muerte, y vencedores, ya, de la corrupción. (Carta XV, 4,83-89, SC 434, p. 204)
- Clavando en la cruz al dador de vida, y pensando que por sí podían vencer por la muerte a éste que era superior a la muerte (Carta XVIII; PG 77, 820A).
- Él siendo Dios por naturaleza poderosísimo, entregó su cuerpo libremente a los lazos de la muerte, para, rotos éstos, también liberarnos. (Carta XIX; PG 77, 836C).
- En todo lo que les era posible renegaron al autor de la vida. Pero dices que no era posible que fuese retenido por la muerte, como dice san Pedro, desde los infiernos volvió (καθικόμενος γὰρ ἐν τοῖς κατωτάτοις τοῦ ἄδου μυχοῖς,) (Carta XX; PG 77, 848CD)

¹²¹⁹ Lamentablemente, la edición de SC comete un error en la numeración de las líneas y otorga a la línea 65 el número 70, habiendo en adelante un error de cinco números en la numeración de las mismas.

- Cristo, el Señor, voluntariamente se entregó según la carne a la muerte, para que pisoteada y resurgiendo de entre los muertos, fuese conocida la vida, el autor de la vida, Dios (Carta XXIX; PG 77, 967A).

c) Se presenta a Cristo como el que saldó la cuenta que el hombre tenía con el diablo¹²²⁰ y nos rescató

- para arrancarnos a todos nosotros de la muerte y de la corrupción, clavando en su propia cruz la sentencia que nos condenaba (προσηλώσας τῷ ἰδίῳ σταυρῷ τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον) (Carta IX, 6,97-98; SC 392, p. 174).

- a fin de liberarnos de toda acusación devolvernos la pureza (ἀπάσης μὲν ἡμᾶς αἰτίας ἀπηλλαγμένους καθαρὸς ἀποφηνῆ), lavando la suciedad de nuestras faltas pasadas;... , (Carta XII, 5,38-40; SC 434, p. 76).

- Para interceder por pena y suplica y por aquella acusación que se extendía en nosotros, se hizo hombre semejante a nosotros (Carta XIX; PG 77, 836B).

d) Aparece el tema del perdón de los pecados

- Su intención era en efecto limpiar los pecados de los vivos y de los muertos, abrir de nuevo a la naturaleza humana el acceso a la incorruptibilidad, ...(Carta X, 5,56-57; SC 392, p. 238).

- a fin de libres de toda acusación (ἀπάσης μὲν ἡμᾶς αἰτίας ἀπηλλαγμένους καθαρὸς ἀποφηνῆ) devolvernos la pureza, lavando la suciedad de nuestras faltas pasadas; (Carta XII, 6,38-40; SC 434, p. 76).

e) Se menciona la idea de la apertura de las puertas antaño cerradas¹²²¹

- y hubo abierto completamente las grandes puertas infranqueables a los espíritus que se habían dormido (τοῖς τῶν κεκοιμημένων πνεύμασιν) (Carta VII, 2,188-190; SC 392, p. 52).

- haber abierto para éstos que estaban abajo (τοῖς κάτω), las puertas perpetuamente cerradas (Carta IX, 6,108; SC 292, p. 174).

- les abrió las puertas que hasta entonces estaban cerradas a estos de abajo (τοῖς κάτω) (Carta XI, 8,87-90; SC 392, p. 308).

- Después de haber abierto a la naturaleza humana la vía de retorno a la vida (Carta XIII, 4,114; SC 434, p. 116).

- y resucitó al tercer día, y llegando a ser para la naturaleza humana un principio, una puerta y una vía. (Carta XIV, 2,350-351; SC 434, p. 162).

- y levantó las puertas de la muerte para los espíritus de abajo (τοῖς κάτω πνεύμασιν ἀνεῖς τοῦ θανάτου τὰς πύλας), y el camino y los portones y la primitiva naturaleza humana a la inmortalidad (Carta XVIII; PG 77, 820B).

- siendo desatados los vínculos de la muerte, abiertas las puertas del Hades a los espíritus que estaban abajo (Carta XXVII; PG 77, 930A).

¹²²⁰ “In particular, the dramatic Picture of mankind being rescued from the Devil continued in favour as a popular account of the redemption. But the transaction was no longer represented as consisting in the satisfaction of the Devil’s supposed rights by the payment of a ransom presumed to be his due. In the interpretation which was now in vogue with writers like Cyril (often, we may suspect, they exploited the idea as a piece of consciously rhetorical imagery), the tendency was to thrust Satan’s rights into the background, or even to deny them, and to stress rather his abuse of his powers and his consequent amply deserved punishment” (J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London ⁴1968, p. 396).

¹²²¹ Cirilo unas veces parece interpretar que se trata de las puertas de los cielos (por donde ascienden las almas) y otras las puertas del Hades (liberación de las almas).

f) En relación con lo anterior, se presenta el *Descensus* como la liberación de los muertos (pasajes donde se cita Is 49,9)

- dio a conocer la liberación de los lazos de la muerte ((των) τοῦ θανάτου δεσμῶν ἐλευθέραν ἀπέδειξε) (Carta I, 6,171-172; SC 372, p. 185).
- los lazos múltiples de la muerte han sido desatados (λέλυται μὲν τὰ πολύπλοκα τοῦ θανάτου δεσμά) (Carta II, 8, 65-66; SC 372, p. 230).
- el Señor ordenó a estos que estaban atados, salid, (Carta XXI, PG 77, 856A).
- y haber declarado a aquellos que estaban atados: Salid; (cf Carta XXVIII; PG 77, 956B).

g) Como ya apuntamos, no falta una velada o posible referencia al bautismo en la imagen del ser Iluminados por Cristo (pasajes donde se cita Is 49,9)¹²²²

- diciendo a los prisioneros: “Salid; los que estaban en tinieblas: venid a la luz” (λέγων τοῖς ἐν δεσμοῖς Ἐξέλθετε καὶ τοῖς ἐν σκότει Ἀνακαλύφθητε) (Carta I, 6,166-169; SC 372, p. 185).
- En efecto, las almas de los hombres que habían sido capturadas por su perdición, por su perversidad, se encontraron fuera de las puertas subterráneas; se escaparon de las regiones cerradas del abismo, ellas fueron los habitantes sin sol de la muerte; atravesaron estas tinieblas profundas, ellos marcharon detrás de la luz de su salvador. Pues él se acercó diciendo, a estos que estaban atados: salid!, y a estos que estaban en tinieblas: elevaos (τοῖς ἐν δεσμοῖς, Ἐξέλθετε καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει, Ἀνακαλύφθητε) (Carta VI, 12, 60ss; SC 372, p. 396).
- haber dicho a éstos que estaban en cadenas: Salid, a estos que estaban en tinieblas; Mostraos al día, (τοῖς ἐν δεσμοῖς, Ἐξέλθετε καὶ τοῖς ἐν σκότει, Ἀνακαλύφθητε) (Carta IX, 6, 109-110; SC 392, p. 174).
- y haber declarado a los que estaban atados: Salid; y a los que estaban en las tinieblas: mostraos al día (εἰρηκῶς τοῖς ἐν δεσμοῖς Ἐξέλθετε καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει, Ἀνακαλύφθητε) (Carta XIII, 4, 114-115; SC 434, p. 116).

h) Recoge la imaginería de la tradición del *Kampfmotiv* en la idea de la salida de los lazos de la muerte¹²²³

- Ha sido vencida, la muerte que se negaba a ser vencida; transformada, la corrupción (Νενίκηται Θάνατού ὁ τὸ Νικᾶσθαι παραιτούμενος· κεκαινοτόμηται φθορά).- aniquilado, el dolor invencible. El Hades que padece de un deseo absolutamente insaciable y jamás tiene bastantes muertos, se enteró, contra su agrado, de lo que antes no había soportado saber. Porque, lejos de luchar para apoderarse de los que todavía sucumben, hasta liberó en lo sucesivo a los que fueron tomados, reducida a esta bella soledad por la fuerza de nuestro Salvador. Porque vino diciendo: " ¡ a aquellos qué estaban en los lazos, salid! Y a los que estaban en las tinieblas: ¡ Mostraos al día! " Y después de haber predicado a los espíritus del Hades, en otro tiempo incrédulos, subió vencedor; había levantado su propio templo como primicias de nuestra esperanza, abierto a nuestra naturaleza la vía para la resurrección de los muertos, y también nos colmó de otros beneficios. (Carta V,1,29ss ; Ed. SC 372, p. 284)¹²²⁴.
- para arrancarnos a todos nosotros de la muerte y de la corrupción, saldando en su propia cruz la sentencia que nos condenaba, y como está escrito, triunfando en ella sobre los principados, potencias y dominaciones de este mundo de tinieblas (ἵνα πάντα ἐξέλγεται Θανάτου καὶ Φθορᾶς, προσηλώσας τῷ ἰδίῳ σταυρῷ τὸ Καθ' ἡμῶν

¹²²² Esta idea está asociada a la profecía de Is 49,9, que, como dijimos, aparece en más de diez Cartas (cf. por ejemplo: Carta XVII, XXI, XXIII, XXVIII). No presentamos todas.

¹²²³ Esta idea también está asociada a la profecía de Is 49,9.

¹²²⁴ Cf. ed. W. H. BURNS SC 272, p. 284.

χειρόγραφον, καὶ Θριαμβεύσας ἐν αὐτῷ, κατὰ τὸ γεγραμμένον, ἀρχάς τε καὶ ἔξουσίας, καὶ τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου) (IX,6,97ss; SC 392, p. 174)¹²²⁵

i) Tampoco faltan enunciados de profundo contenido teológico que tocan los temas de la incorrupción, la inmortalidad, la superación del pecado de Adán y la primogenitura de Cristo¹²²⁶.

- después de haber reducido a nada el poder triste y amargo de la muerte y desterrar la corrupción, arrancándola en su propia raíz (Carta XVI, 6,80-81; SC 434, p. 248).

- y levantó las puertas de la muerte para los espíritus de abajo (καὶ τοῖς κάτω πνεύμασιν ἀνείς τοῦ θανάτου τὰς πύλας) y el camino y los portones, y la primitiva naturaleza humana a la inmortalidad (ἀπαρχὴ γεγονώς τῆ ἀνθρώπων φύσει πρὸς ἀφθαρσίαν), y asciende al Padre celeste y Dios, que es comparable a él en majestad, y es coprincipio de todo (Carta XVIII; PG 77, 820B).

- (...) abandonaste la fuente de la ciencia (...) Condujiste a la cruz al rey de la gloria, autor del universo, no comprendiste, no valoraste lo que podía implicar para ti la vida encerrada en la muerte; no comprendiste que la naturaleza humana estaba destinada a la inmortalidad. (Carta XXI; PG 77, 856A).

- Le mataron, pero resucitó, y fue hecho primicia de los que duermen, primogénito de los muertos, para expulsada de nosotros la corrupción y levantado el reino de la muerte, pongamos en práctica aquella profecía: ¡oh muerte dónde tu victoria, infierno dónde tu agujijón! Postrada la muerte, asciende al Padre celeste y Dios, y vendrá a la majestad divina visible en la que estaba destinado y se sentará como juez y retribuirá a cada uno según su mérito (Carta XXII; PG 77, 872B).

- Resucitó no mucho después (de la crucifixión) y siendo desatados los vínculos de la muerte, abiertas las puertas del Hades a los espíritus que estaban abajo, y eleva reformada la naturaleza humana en sí mismo primero para la inmortalidad y la vida eterna. Para que los que hemos muerto en Adán, difundida su pena por todas las generaciones que desde él existieron, así revivamos en Cristo. Porque de otra raíz es la naturaleza de la humanidad, y el segundo Adán, transmite en todos los hombres la vida que él puede. También como en Adán la naturaleza estaba unida a la maldición y la muerte, así en Cristo es elevada la naturaleza humana, que el Padre y Dios bendijo por él y conquistó la victoria contra la muerte. Voluntariamente padeció en su carne, y permaneció en su propia naturaleza puro. Por eso, pienso, soportó los dolores. En su propio cuerpo padeció, para hacernos inmunes a los dolores. En sus llagas somos sanados, como está escrito. Pisoteado el imperio de la muerte, y dispensada la vida en el mundo, depuesto el príncipe de este mundo, y los que actuaban en él con fuerzas impuras, asciende al Padre celeste y Dios, le sienta en el trono, restaurado a su naturaleza y dada la gloria perpetua, vendrá a su tiempo para juzgar a vivos y muertos, dará a cada uno según sus obras. (Carta XXVII; PG 77, 929AB).

- Su naturaleza fue hecha camino a la inmortalidad, en él mismo renovada, florecemos para la vida. Lo que Pablo testimonia en estas palabras: “como en Adán todos morimos, así en Cristo todos seremos vivificados” (1 Cor 15,20). Depuesto el imperio de la muerte, asciende al Padre celeste y Dios. Vendrá para dar a cada uno según sus obras... (Carta XXVIII; PG 77, 956B).

- Como en Adán todos morimos, en Cristo todos seremos vivificados. Nuestro Señor Jesucristo fue por nosotros, raíz y camino y causa de esperanza de inmortalidad. (Carta XXIX; PG 77, 967A)

¹²²⁵ Cf. ed. W. H. BURNS, SC 392, p. 174.

¹²²⁶ B. STUDER, *Soteriologie...*, p. 195.

j) Incluso encontramos un texto donde Cirilo parece hacer una referencia “peculiar” a la tradición de la Predicación en el Hades

- Así, después de haber anunciado también a los espíritus que estaban en prisión el enunciado de la fe (Κηρύξας τοίνυν τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι τὸν τῆς πίστεως λόγον), (Carta IX, 6,111-112; SC 392, p. 174).

Veamos, con detalle, cómo usó e interpretó 1 Pe 3,19 en estas Cartas¹²²⁷.

5. Uso de 1 Pe 3,19 en las Cartas Festales

5.1 Falta de unanimidad en la forma de citar

Según apuntamos más arriba, 1 Pe 3,19 aparece citado explícitamente en diez ocasiones en las Cartas Festales y una, implícitamente (según creemos). En la Carta II aparecen dos citas de nuestro pasaje, por lo que podemos encontrar 1 Pe 3,19 en 10 de las 29¹²²⁸ Cartas que se nos han conservado, esto es, en las Cartas: II (dos veces), IV (implícitamente), V, IX, XI, XII, XVI, XVII, XIX y XX.

En primer lugar, hay que resaltar que es llamativo que Cirilo sólo en tres ocasiones cita las polémicas palabras de 1 Pe 3,20: “ἀπειθήσασί ποτε” (Cartas II,V,XII). En segundo lugar, constatar que Cirilo nunca llega a citar literalmente, -estrictamente hablando- 1 Pe 3,19. Veamos esto último.

La primera vez que el patriarca de Alejandría cita nuestro pasaje en sus Cartas Festales -en la segunda Carta-, éste difiere del texto crítico actual en una sola palabra: “φυλακῇ”, que el obispo interpreta como “ἄδου”.

Κηρύξας καὶ τοῖς ἐν ἄδου πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν ἀπειθήσασί ποτε (carta II, 8, 82-83; SC 372, p. 232)

¹²²⁷ 1 Pe 3,19ss era un pasaje que permitía hablar de casi todos los temas que estaban relacionados con la teología del *Descensus*. “Die Abstiegslehre der christlichen Frühzeit bleibt – soteriologisch gesehen – in dem von 1 Petr vorgezeichneten Rahmen, bezieht aber dieses Geschehen eindeutig auf die „Unterwelt“. Die einzelnen Motive des Abstiegs werden reich ausgestaltet, und zwar in einer dreifachen Weise: Christus ist apud inferos wirksam 1. durch die Heilspredigt (Predigtmotiv, das als das älteste zu bezeichnen ist); 2. durch die Spendung der Taufe an die Gerechten (des Alten Bundes) (Taufmotiv); und 3. durch die totale Unterwerfung der Hölle und der Herrscher der Unterwelt (Kampfmotiv)” (cf. A. GRILLMEIER, *Jesús der Christus im Glauben der Kirche. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Band 1, Freiburg-Basel-Wien 1979, p. 180-181.

A pesar de esto, como hemos visto, no fue un testimonio universalmente usado en la Iglesia. Cirilo, que empleó este pasaje tan sugerente, creemos que llegó a ser consciente de los grandes peligros que conllevaba la asociación 1 Pe 3,19s-*Descensus*.

¹²²⁸ No se ha conservado la Carta III de la colección.

Esta variante será una constante en las citas de Cirilo, y sólo en una Carta, en la IX, empleará la palabra “φυλακῆ”. En casi todas las citas ignora u omite el verbo “ir”.

Existen, además, otras variantes de menor importancia que alejan las citas de Cirilo del texto crítico actual. Por ejemplo, el verbo “predicar” aparece en formas distintas: ἐκήρυξεν, κηρύξας, διακηρύξη, διακηρύξας.

Hemos ordenado en tres grupos las citas, para hacer más visible la falta de homogeneidad y para poner de relieve que no encontramos “estrictamente hablando” citas literales.

Citas donde aparecen las palabras polémicas del v.3,20a.

Κηρύξας καὶ τοῖς ἐν ἄδου πνεύμασι πορευθεὶς¹²²⁹ ἐκήρυξεν ἀπειθήσασί ποτε (carta II, 8, 75-76. Ed SC 372, p. 230)

κηρύξας τοῖς ἐν ἄδου πνεύμασι ἀπειθήσασί ποτε (carta V,1,38-39; Ed. SC 372, p. 284)

διακηρύξη τοῖς ἐν ἄδου πνεύμασι, ἀπειθήσασί ποτε (carta XII,6,41-42; Ed. SC 434, p. 76)

Citas donde se sustituye el verbo κηρύσσειν por διακηρύσσειν

κατελθὼν γὰρ εἰς ἄδου καὶ τοῖς ἐκεῖσε διακηρύξας πνεύμασιν (carta XI,8,87-88 ; Ed. SC 392, p. 308)

τοῖς ἐν ἄδου καθειργμένοις διακηρύξη πνεύμασι (carta XVII,4,93-94; Ed. SC 434, p. 292)

διακηρύξας τοῖς ἐκεῖσε (τοῦ ἄδου) πνεύμασιν (carta XX; PG 77,848D)

Citas donde la forma del verbo κηρύσσειν aparece en aoristo¹²³⁰.

κηρύξας τοίνυν καὶ τοῖς ἐν ἄδου πνεύμασι (Carta II, 8,83; Ed. SC 372, p. 232)

τοῖς ἐν ἄδου κηρύξας πνεύμασιν (carta XVI,6,78-79; Ed. SC 434, p. 248)

κηρύξας τοῖς ἐν ἄδου πνεύμασιν (carta XIX; PG 77, 836C)

Κηρύξας τοίνυν τοῖς ἐν φυλακῆ¹²³¹ πνεύμασι (carta IX, 6,111; Ed. SC 392, p. 174)

Y por último, la cita implícita:

εἰρηκῶς καὶ τοῖς ἐν ἄδου πνεύμασιν (carta IV,6,112-113, SC 372, p. 272)¹²³²

El contexto en que aparece 1 Pe 3,19 en estos pasajes y el fin con el que es usado (testimonio del descenso a los infiernos) hace evidente que Cirilo interpretó, tal como ya vimos, que los “espíritus” del v.3,19 eran las almas de los muertos¹²³³. Esto

¹²²⁹ Única vez que es citado este verbo.

¹²³⁰ En realidad esto sucede en casi todas las citas de 3,19; sólo hemos escogido las que tienen como única peculiaridad esta variante del verbo.

¹²³¹ Única vez que cita la palabra que aparece en la edición crítica actual de 1 Pe 3,19.

¹²³² La edición de SC 372 no considera que estas palabras se refieran a 1 Pe 3,19.

¹²³³ Contra lo que sostienen muchos exegetas actuales, un griego no tenía dificultad en identificar la palabra *espíritu* con alma Cf. también *In Iohannem* XII (19,30) (PG 74, 669AC) .

explicaría el cambio del sustantivo “prisión” por “Hades”. Para Cirilo, 1 Pe 3,19 trataba de las almas de los muertos (encerradas¹²³⁴) y la predicación de Cristo en el Hades.

Como hemos dicho en otras ocasiones, nuestro trabajo no pretende analizar el alcance de la doctrina del *Descensus* en la obra de cada autor estudiado, sino que sólo pretende descubrir la interpretación que éstos hacían de 1 Pe 3,19 en relación con el *Descensus*. En las Cartas Festales de Cirilo, tampoco queremos abordar el tema de forma genérica, sino de forma muy particular. Por la relevancia que tiene para nosotros la tradición de la Predicación en el Hades, nuestro estudio sólo consistirá en analizar la teología asociada a las expresiones: “predicar” y “desobedientes en otro tiempo” (resp. Soteriología).

Este estudio es necesario porque creemos que, en ocasiones, Cirilo (en relación con estas expresiones) ha sido mal interpretado y algunos estudiosos, de forma interesada, han querido asociar el uso de 1 Pe 3,19-20a¹²³⁵ con la creencia de que todos los muertos precristianos, especialmente los más desobedientes, fueron sacados del Hades, salvados.

5.2. Sentido o fin de la “Predicación”. Tres ideas centrales relacionadas con la predicación

Cirilo -constatamos- no centra su atención en el dato de la predicación. No es un autor que desarrolle la tradición conocida bajo el nombre *Predigtmotiv*. Por ello, tendremos que descubrir por el contexto dónde aparece la idea de una predicación en el Hades y cómo interpretó nuestro pasaje.

En la primera Carta Festal de Cirilo, encontramos tres ideas unidas a “una predicación”¹²³⁶ de Cristo en el Hades que aparecerán en repetidas ocasiones junto a nuestro pasaje de 1 Pe 3,19¹²³⁷.

¹²³⁴ La idea del Hades como cautiverio aparece frecuentemente en las Cartas (cf. Carta I, II, XIII, XXI, XXVIII (Is 49,9)).

¹²³⁵ A este respecto hay que recordar que Cirilo se mantuvo en la línea de su antecesor en la cátedra de Alejandría, su tío Teofilo. Este fue uno de los promotores de la condena de Orígenes. “Eine im Jahre 400 in Alexandrien unter der Leitung des dortigen Bischofs Theophilus abgehaltene Synode verurteilte eine Anzahl Lehren, welche die Teilnehmer in den Werken des Origenes zu finden glaubten, als häretisch” (B. DALEY, *Eschatologie...*, p. 157)

¹²³⁶ El pasaje no cita explícitamente el verbo predicar, pero la forma en la que Cirilo usa Is 49, 9, presupone tal actividad (cf. palabras en negrita). Esto explica el porqué Cirilo usa en varias ocasiones Is 49, 9 para explicitar el contenido de 1 Pe 3,19.

¹²³⁷ Cf. “Fue entonces a predicar a los espíritus de los infiernos, y allí dijo a éstos que estaban en los lazos: salid; y a éstos que estaban en tiniebla: Mostraos al día, ...” (Carta II). “In discussing whether the

despoja de toda riqueza al diablo,
diciendo
a los prisioneros: Salid;
a los que estaban en tinieblas: venid a la luz (Is 49,9) (carta I, 6,168-169, SC 372, p. 185)¹²³⁸.

Dos de estas ideas proceden del texto de Isaías 49,9 cuyo anuncio Cirilo hacía coincidir con el contenido de la predicación según puede ratificarse en los siguientes pasajes¹²³⁹:

- después de haber dicho a los espíritus que estaban en el Hades (εἰρηκῶς καὶ τοῖς ἐν ᾧδου πνεύμασιν): Salid!, despojando al diablo de toda su riqueza (carta IV, 6,112-114; SC 372, p. 272).
- Porque vino diciendo: "¡a aquellos que estaban en los lazos, salid! Y a los que estaban en las tinieblas: ¡mostraos al día!" Y después de haber predicado a los espíritus del Hades, en otro tiempo incrédulos,... (Carta V, 1, 36-39; SC 372, p. 284).
- ... después de haber predicado a los espíritus que estaban en el Hades (κηρύξας τοῖς ἐν ᾧδου πνεύμασι), y decir a los que estaban atados: Salid, y a los que estaban en cadenas, manifestaos (Carta XIX; PG 77, 836C).

La relación entre 1 Pe 3,19 y este pasaje de Isaías parece encontrarse ya en Clemente de Alejandría (cf. Strom VI, 45,4)¹²⁴⁰. La predicación a los espíritus es, pues, un mandato de Cristo dirigido a los muertos (atados y en tinieblas). La acción salvífica de Cristo conlleva que los muertos sean "liberados" e "iluminados". Para Cirilo, supone también la tercera idea arriba mencionada: el expolio, vaciamiento del Hades.

Divinity of Christ united to His soul descended to Hades, lie cites 1 S. Pet. iii. 19; and tells how Christ said to the spirits in bonds, Go forth, and to those in darkness, Show yourselves, quoting here, as in the previous passage, Isa. xlix. 9. He also adds that our Lord, having spoiled Death and Hades, rose on the third day with a crowd of spirits who were detained in the Underworld, and whom He set free." (J. A. MACCULLOCH, *Harrowing of Hell...*, p. 128-129).

¹²³⁸ Algo parecido en carta VI: "Pues él se acercó diciendo, a éstos que estaban atados: salid!, y a éstos que estaban en tinieblas: manifestaos (τοῖς ἐν δεσμοῖς, Ἐξέλθητε καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει, Ἀνακαλύφθητε). Una vez que ha despojado los infiernos de los espíritus (cautivos) (ἐπειδὴ δὲ σεσύλητο τῶν πνευμάτων ὁ ᾧδης) y vencido el poder de la muerte".

¹²³⁹ Esta asociación aparece también en el pasaje arriba estudiado de su obra *De recta Fidei ad Theodosium* 22: "Maravilloso, y para todos asombroso, fue que el cuerpo por naturaleza corruptible reviviese, porque era el cuerpo de la Palabra Eterna, pero el alma que había alcanzado la unidad y unión con la Palabra, en posesión de poder divino y fuerza descendió al Hades y se apareció a los espíritus que se encontraban allí. Y dijo a los que se encontraban encadenados: Salid fuera! Y a los que se sentaban en tinieblas: Venid a la luz! En este sentido, pienso, dice el divino Pedro de la Palabra de Dios y del alma unida a El por poder de la encarnación en base de la unión: "Pues es mejor sufrir por hacer el bien, cuando así lo quiere Dios, que por hacer el mal, porque Cristo también murió de una vez por los pecadores, el justo por los injustos, para conducirnos a Dios, muerto en la carne, vivificado por el espíritu, por lo que él, dice Pedro, también predicó y buscó a los espíritus que se encontraban en prisión".

¹²⁴⁰ "¿No es patente que el Señor (τὸν κύριον) evangelizó (εὐαγγελίσθαι) a aquellos que perecieron en el diluvio (τοῖς τε ἀπολωλόσιν ἐν τῷ κατακλυσμῷ) o, todavía más, que estaban encadenados (πεπεδημένοις), y que estaban en prisión (τοῖς ἐν φυλακῇ) y retenidos en custodia (φρουρᾷ συνεχόμενοις)?" (cf. Nuestro capítulo dedicado al estudio de Clemente de Alejandría). También Cf. breve referencia al uso de este pasaje en la obra de Hipólito: A. ZANI, *La cristología...*, p. 585ss.

El despojó el Hades (ἐσκούλευσε γὰρ τὸν ἄδην), por el mandato divino y bueno, diciendo a los que se encontraban allí: Salid y Manifestaos! (θεοπρεπεῖ, καὶ ἀγαθῶ προστάγματι τοῖς ἐκεῖ λέγων· ἐξέλθετε, καὶ ἀνακαλύφθητε) (Carta X, 5,58s; SC 392, p. 238).

La idea del expolio¹²⁴¹ se encuentra también en los siguientes pasajes asociada a la predicación¹²⁴²:

- Porque se había acercado “diciendo a estos que estaban atados: salid!, y a los que estaban en tinieblas: manifestaos (τοῖς ἐν δεσμοῖς, Ἐξέλθετε καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει, Ἀνακαλύφθητε). Una vez que hubo despojado los infiernos de los espíritus (cautivos) (ἐπειδὴ δὲ σεούλητο τῶν πνευμάτων ὁ ἄδης) y vencido el poder de la muerte (λέλυτο τοῦ θανάτου τὸ κράτος), (Carta VI,12,72-73; SC 372, p. 396).

- Descendió al Hades (κατελθὼν γὰρ εἰς ἄδου), anunció (la buena noticia) a los espíritus que estaban allí (τοῖς ἐκεῖσε διακηρύξας πνεύμασιν), y, a los de abajo, les abrió las puertas que hasta entonces estaban cerradas a estos de abajo (τοῖς κάτω), vació el abismo insaciable de la muerte (τὸν ἄπληστον τοῦ θανάτου κενώσας μυχόν), (Carta XI, 8,89-90; SC 392, p. 308).

- después de haber despojado el Hades (σकुλεύσας τὸν ἄδην) y haber declarado “a los que estaban atados: Salid; y a los que estaban en la tiniebla: manifestaos al día” (εἰρηκῶς τοῖς ἐν δεσμοῖς· Ἐξέλθετε καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει, Ἀνακαλύφθητε) (Carta XIII,4,114; SC 434, p. 116).

- descendió al Hades, y lo expolió cuando el Señor ordenó “a estos que estaban atados, salid; a los que estaban en tinieblas, manifestaos” (carta XXI; PG 77, 856A).

- No pudo ser retenido con los muertos, pudo romper los lazos de la muerte, vaciando el Hades, Dijo a los que estaban atados: salid, a los que en tinieblas: manifestaos. Su naturaleza fue hecha camino a la inmortalidad, en él mismo renovada, florecemos para la vida. Lo que Pablo testimonia en estas palabras: “como en Adán todos morimos, así en Cristo todos seremos vivificados” (1 Cor 15,22). Depuesto el imperio de la muerte, asciende al Dios y Padre celeste. Vendrá para dar a cada uno según sus obras... (XXVIII; PG 77, 956B).

Estas ideas aparecen también unidas a la cita implícita de 1 Pe 3,19 que nosotros leemos en la Carta IV:

- ... habiendo dicho a los espíritus que estaban en el Hades (εἰρηκῶς καὶ τοῖς ἐν ἄδου πνεύμασιν): Salid!, despojando al diablo de toda su riqueza (Carta IV, 6 112-114; SC 372, p.272¹²⁴³).

Estudiaremos por separado qué podían significar estas tres ideas para Cirilo. Comenzaremos por las dos asociadas al pasaje de Isaías. El vaciamiento del Hades lo

¹²⁴¹ La idea del expolio del Hades fue defendida por Cirilo desde el principio de su pontificado hasta el final. Aparece en la primera y en la última Carta, y la idea puede encontrarse en más de diez Cartas: I, IV, VI, VII, VIII, IX, X, XIII, XIV, XVIII, XIX, XXVIII, XXX.

¹²⁴² Esta idea aparece en otras cartas sin relación a la predicación: “En efecto, desde que ha despojado la totalidad del hades (ὅλον γὰρ εὐθὺς σकुλεύσας τὸν ἄδην), que ha abierto todas las grandes puertas infranqueables a los espíritus que estaban dormidos (τοῖς τῶν κεκοιμημένων πνεύμασιν), pero que ha dejado allí al diablo asilado y en soledad (ἔρημον δὲ καὶ μόνον ἀφείλες ἐκεῖσε τὸν διάβολον)” (Carta VII, 2,185; cf. ed. W. H. BURNS, SC 392, p. 52). También las cartas VIII, X, XVIII, XXX.

¹²⁴³ “despoja de toda riqueza al diablo (σकुλεύει μὲν τοῦ διαβόλου τὸν πλοῦτον), diciendo a los prisioneros: Salid; los que estaban en tinieblas: venid a la luz “ (Carta I, 6, 166-169; cf. ed. W. H. BURNS, SC 372, p. 185).

trataremos más tarde, cuando estudiemos la expresión “desobedientes en otro tiempo”, pues hay quienes, a través de la idea del expolio, han querido asociar 1 Pe 3,19 con la idea de una salvación generosa dada durante el *Descensus* (salvación indiscriminada de todos los muertos precristianos).

5.3. La predicación según Is 49,9: liberación e iluminación

Cirilo pone el dicho del profeta Isaías en boca de Jesús, siendo éste el que habla y ordena:

Y el mismo Señor nuestro Jesucristo, habiendo descendido al Hades y habiéndolo expoliado, habiendo ordenado con mandato poderoso: “a los que estaban atados, salid y a los (que estaban) en tiniebla: venid a la luz” (Carta XXI; PG 77, 856A).

a. Imagen de la liberación

La primera idea (o contenido de la “predicación”) que aparece en la profecía de Isaías es la liberación de los atados como se apunta en la cita anterior (Cf. Carta XXI). Estos lazos son las ataduras de la muerte, tal y como aclara en multitud de ocasiones:

pudo romper los lazos de la muerte, (carta XXVIII; PG 77, 956B)¹²⁴⁴.

La liberación de la muerte también forma parte de la más antigua tradición del *Descensus*, pues Ireneo conoce una variante del PsJer¹²⁴⁵ que contiene el verbo liberar. Según esta variante, el Señor fue a predicar a los infiernos, para salvar y liberar a los justos.

En sintonía con esta idea, Cirilo usa imágenes ya conocidas por sus predecesores para hablar de la muerte como un lugar de prisión¹²⁴⁶:

“siendo desatados los vínculos de la muerte, abiertas las puertas del Hades a los espíritus que estaban abajo” (Carta XXVII, PG 77, 929A)¹²⁴⁷.

¹²⁴⁴ La identificación explícita de los lazos con la muerte aparece en las Cartas: I, II, VII, VIII, XXIII, XXVII, XXVIII.

¹²⁴⁵ Discutiremos el origen de esta variante en la Parte IV de nuestro trabajo.

¹²⁴⁶ Esto explicaría la fácil identificación que hacía Cirilo de la expresión “φυλακῆ” ((prisión) que aparece en 3,19) con el “ᾗδου” (Hades). Para Cirilo el Hades era un lugar de confinamiento, donde los hombres se encontraban atados.

¹²⁴⁷ Como dijimos más arriba, es posible que Cirilo en alguna ocasión identificase estas puertas con las puertas del cielo, que Cristo abre en su ascensión, y no con las puertas del Hades (cf. Carta IX).

La idea de la apertura de las puertas del Hades nos recuerda, según apuntamos, a aquellas imágenes de guerra y victoria usadas en los apócrifos para presentar el misterio del *Descensus*. Cirilo, sin embargo, no parece quedarse sólo en lo “fabuloso” de la imagen, sino que sabe interpretar el hecho de la liberación de forma teológico-cristológica:

Pero no era posible que, siendo vida por naturaleza y Dios, fuese dominado por los lazos de la muerte. Así entonces, después de haber despojado el Hades y haber vaciado la guarida del diablo, resucitó al tercer día, llega a ser para la naturaleza humana camino, punto de partida, y puerta, para volver a la vida y desatar los vínculos de la muerte. Pues todos estamos en Cristo, en cuanto que se ha hecho hombre a excepción del pecado, y se hizo linaje de Abraham, según las escrituras, a fin de que hecho en todo semejante a sus hermanos, cuando se hizo hombre, y triunfe sobre la muerte (carta VIII, 6,128-129; SC 392, p. 117).

Y de nuevo resaltando lo soteriológico:

Su intención era en efecto liberar los pecados a los vivos y a los muertos, abrir de nuevo a la naturaleza humana el retorno a la incorruptibilidad. Lo cual también se ha hecho, pues él despojó el Hades (ἐσκύλευσε γὰρ τὸν ᾗδην), por el mandato divino y bueno, diciendo a los que se encontraban allí: Salid y Mostraos! (θεοπρεπεί, καὶ ἀγαθῶ προστάγματι τοῖς ἐκεῖ λέγων· ἐξελθετε, καὶ ἀνακαλύφθητε) (Carta X, 5,58s; SC 392, p. 238)¹²⁴⁸.

Como se observa, Cristo es presentado no sólo como pregonero de la liberación, sino también como el que abre el camino a la vida (incorruptibilidad) que estaba cerrado a los hombres y los retenía en la prisión del Hades¹²⁴⁹:

- ...Pues habiendo predicado a los espíritus en el Hades, (κηρύξας τοῖνυν καὶ τοῖς ἐν ᾗδου πνεύμασι; cf. 1 Pe 3,19) y habiendo dicho a éstos que estaban en los lazos: “salid; y a éstos que estaban en tinieblas: Mostraos al día”; al tercer día él resucita su propio templo, y abre de nuevo a nuestra naturaleza el camino que lleva a los cielos, ... (carta II, 8, 82-83; SC 372, p.232)¹²⁵⁰.
- Pero como dice Juan, vino a los suyos, pero los suyos no le acogieron (Jn 1,10). No escucharon ninguna de las cosas, al Salvador Cristo, sino que las acogieron con irrisión, contumacia, y todo género de exquisita crueldad; y progresaron en esta locura, y clavaron en la cruz al autor de la

¹²⁴⁸ “...después de haber despojado el Hades, y haber declarado a aquellos que estaban atados: “Salid; y a los que estaban en las tinieblas: mostraos al día”. Después de haber abierto a la naturaleza humana la vía de retorno a la vida” (carta XIII, 4,114-115; cf. ed. W.H.BURNS, SC 434, p. 116).

¹²⁴⁹ “En efecto, las almas de los hombres que habían sido capturadas por su perdición, por su perversidad, se encontraron fuera de las puertas subterráneas; desnudados los escondrijos del abismo, ellos huyeron de los lugares sin sol de la muerte; atravesaron esta tiniebla profunda, ellos marchaban detrás de la luz de su salvador. Pues él se acercó diciendo,” a estos que estaban atados: salid!, y a éstos que estaban en tinieblas: manifestaos” (τοῖς ἐν δεσμοῖς, Ἐξέλθετε καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει, Ἀνακαλύφθητε)” (Carta VI, 12,60ss; cf. ed. W.H.BURNS, SC 372, p. 396).

¹²⁵⁰ “...después de haber despojado el Hades, haber abierto para estos que estaban abajo, las puertas perpetuamente cerradas, haber dicho a estos que estaban en cadenas: “Salid, a estos que estaban en tinieblas; Mostraos al día”, según las palabras del profeta. Así, después de haber anunciado también a los espíritus que estaban en prisión el enunciado de la fe” (carta IX, 6, 108ss; cf. ed. W.H.BURNS, SC 392, p. 174). También cf. Cartas VIII y XI.

vida, y pensaron que, con ella, podían vencer por la muerte a éste que era superior a la muerte. Resucitó al tercer día, vaciado el Hades, y habiendo levantado las puertas de la muerte para los espíritus de abajo y habiendo llegado a ser camino, puerta y primicia para la naturaleza humana en orden a la incorruptibilidad, subió al Padre y Dios que está en los cielos, y comparte el trono y gobierna con él sobre todas las cosas (Carta XVIII, PG 77, 820AB)¹²⁵¹.

El mensaje, dirigido a los muertos, fue el fin del cautiverio y la apertura de las puertas, la superación de la muerte, el camino de la incorrupción. Un claro, clarísimo mensaje de salvación. Una salvación que se realiza en primer lugar en Cristo, y que se convierte así en Puerta y Camino para todos nosotros.

b. Iluminación: salir de las sombras (Cristo como luz)¹²⁵²

Analicemos ahora aquella otra expresión que aparece en la profecía de Isaías, la relacionada con “el fin de las tinieblas”:

y (habiendo declarado)... a los que estaban en las tinieblas: mostraos al día (καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει, Ἀνακαλύφθητε). (Carta XIII, 4, 114-115; SC 434, p. 116)

En el contexto del descenso a los infiernos, la palabra “sombras” (σκότει) tiene como primer y evidente sentido: la muerte.

En efecto, hizo salir a éstos que estaban en tinieblas, y pisoteó el poder de la muerte (Carta XVII, 4,94-95; SC 434, p. 292).

Pero, en otros contextos, las sombras también podrían ser interpretadas como el pecado.

Mientras que el pecado reinaba sobre todos y se había extendido sobre toda la tierra como una niebla, los santos invocaban al Verbo de Dios para que viniese a nosotros e iluminase con su luz salvadora todos los pensamientos. Sí, llamaban y decían: “Envía tu luz y tu verdad” (Sal 43,3). Y ella nos fue enviada, “la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene al mundo” (Jn 1,9), es decir, el Verbo de Dios. (carta II,8, 46-47; SC 372, p. 228).

El pecado presentado como tiniebla remite inevitablemente a la idea de la luz. El pecado es lo contrario a la Verdad, a la Luz divina, a Cristo. Así Cristo es presentado por Cirilo como “Sol de justicia”, como luz que viene a iluminar a los hombres¹²⁵³. Esta

¹²⁵¹ También cf. Cartas XXVII y XXVIII.

¹²⁵² Sobre la identificación de Cristo como luz salvífica en la primera teología cf. A. ZANI, *La cristología...*, p. 574ss.

¹²⁵³ Cf. Frag 32 Comentario al Evang de Lucas: “Y a aquellos que en otro tiempo tenían oscurecido el corazón por las tinieblas del diablo, los iluminó, como “sol de justicia” (...) En otro sitio, también, el

luz también tiene que aparecer en el Hades. La luz que iluminó a los vivos, también iluminó a los muertos, y disipó así la oscuridad de la muerte y del pecado¹²⁵⁴.

En efecto, las almas de los hombres que habían sido capturadas por su perdición, por su perversidad, se encontraron fuera de las puertas subterráneas; se escaparon de las regiones lejanas del abismo, evitaban las moradas sin sol de la muerte; atravesando estas tinieblas profundas, marchaban hacia la luz del Salvador. Porque se había acercado “diciendo a estos que estaban atados: salid!, y a los que estaban en tinieblas: levantaos (τοῖς ἐν δεσμοῖς, Ἐξέλθετε· καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει, Ἀνακαλύφθητε) (carta VI, 12,60ss; SC 372, p. 396).

La cita de Isaías 49,9, con sus dos enunciados, supone un anuncio salvador. La luz es presentada como lo opuesto a la muerte, la oscuridad; la palabra de Cristo, como liberadora de los lazos de la muerte.

Hasta ahora no hay ningún rastro de que Cirilo interpretase la predicación como un anuncio de conversión en la línea de sus predecesores Clemente y Orígenes.

Excursus I. Liberación del pecado, predicación y bautismo

Se podría pensar que estuviésemos ante un testigo de la antiquísima doctrina de la predicación del perdón de los pecados de los justos en el Hades. De hecho la idea del perdón de los pecados no está ausente de los contextos donde aparecen las citas de 3,19, como por ejemplo en el siguiente pasaje:

se revistió de nuestra semejanza y llegó a ser verdaderamente hombre, para que triunfando clavase en la cruz nuestra deuda (τῷ ἰδίῳ σταυρῷ προσηλώση … τὸ καθ’ ἡμῶν χειρόγραφον) (cf. Col 2,14), como dice la Escritura, y para que haciéndonos limpios, liberados de toda causa contra nosotros devolvernos la pureza (ἀπάσης μὲν ἡμᾶς αἰτίας ἀπηλλαγμένος καθαρὸς ἀποφηνη), lavando la suciedad de nuestras faltas pasadas; para habiendo ido a predicar "hasta a los espíritus de los infiernos en otro tiempo incrédulos "(διακηρύξει τοῖς ἐν ἄδου πνεύμασι, ἀπειθήσασί ποτε), como está escrito, y así aniquilar en adelante a la muerte que es la enemiga de ellos todos, una vez resucitando a los muertos; mucho más, abriéndoles las puertas de las alturas a los que están sobre la tierra, con el fin de hacer ciudadano del cielo al que era un esclavo fugitivo (Carta XII, 6,36ss; SC 434, p. 76).

Padre dice al Hijo: “te entregué como alianza a las gentes, como luz a las gentes, para que abrieses los ojos de los ciegos, y sacases a los atados en las cadenas, y a los que estaban sentados en las tienablas los sacases de la prisión”. (Is 42,6-7) El Unigénito vino a este mundo, y entregó la nueva alianza prometida por los antiguos profetas a éstos de cuya raza él era, esto es, de la sangre de Israel, de los que salió carnamente. Amaneció la luz divina y celeste” (Ed. REUSS, ver más arriba).

¹²⁵⁴ También fuera de las cartas encontramos esta relación: “Por tanto, lo dicho, él (Bautista) verdaderamente no desconocía toda la fuerza de la economía del Unigénito encarnado, y ciertamente algunos novísimos: que Cristo redimiría a los que yacían en el Hades, y que serían iluminados con su esplendor. Por la gracia de Dios hecho superior absolutamente a la muerte (Heb 2,9). Como dice Pablo: “para dominar sobre muertos y vivos” (Rom 14,9)” (Frag 46, Com Lc).

Creemos, sin embargo, que Cirilo no llega a relacionar nunca directamente la idea del “anuncio en el Hades” con el perdón de los pecados¹²⁵⁵. Las ideas aparecen en este texto sólo de forma consecutiva¹²⁵⁶.

Tampoco está ausente de estos contextos la idea del bautismo como don del Espíritu:

... Y al tercer día, habiendo levantado su templo, primicia de los que durmieron (1 Cor 15,20), liberó la naturaleza de los lazos de la muerte, y el vencido se enteró al decir: “¿Dónde está muerte tu victoria? ¿Hades, dónde tu aguijón? (Os 13,14). Haciendo el cielo accesible a la naturaleza humana, después de la economía de la encarnación, se eleva, se ofrece él mismo al Padre como primicia (de esta naturaleza humana); y como arras de la esperanza futura, nos hace el don del Espíritu Santo, diciendo: “Recibid el Espíritu Santo”¹²⁵⁷. (carta I,6,169ss; SC 372, p. 184).

En este texto el tema del *Descensus* y del bautismo aparecen consecutivamente. Por tanto, Cirilo tampoco llega a relacionar nunca lo sucedido en el Hades con el don del Espíritu, con el bautismo, algo que estaba en la teología de la tradición que versaba sobre la Predicación a los muertos.

Excursus II. Al margen de la profecía de Isaías. Predicación de “la palabra de la fe”

Todavía queremos presentar una idea más relacionada con la predicación antes de abordar el tema de quiénes fueron los salvados.

En la Carta IX aparece una expresión unida a 1 Pe 3,19 que parece explicar de forma nueva en qué consistió la predicación:

¹²⁵⁵ Otro texto donde aparecen estas ideas: “En efecto, las almas de los hombres que habían sido capturadas por su perdición, por su perversidad, se encontraron fuera de las puertas subterráneas; desnudados los escondrijos del abismo, ellos huyeron de los lugares sin sol de la muerte; atravesaron esta tiniebla profunda, ellos marchaban detrás de la luz de su salvador. Pues él se acercó diciendo, a estos que estaban atados: ¡salid!, y a éstos que estaban en tinieblas: ¡manifestaos!” (Carta VI; cf. ed. W. H. BURNS, SC 372, p.272).

¹²⁵⁶ Cf. “Su intención era en efecto limpiar del pecado a los vivos y a los muertos, abrir de nuevo a la naturaleza humana el acceso a la incorruptibilidad. Lo que en efecto se ha hecho, pues él despojó el Hades, por el mandato divino y bueno, diciendo a los que se encontraban allí: ¡Salid y manifestaos!” (Carta X, 5,58s; cf. ed. W. H. BURNS, SC 392, p. 238). (carta X). Y también, Frag 32 del Comentario del Evang Lucas citado más arriba: “¿Qué significa que envíes la libertad a los quebrantados? Sin duda que mandó salir a los liberados que Satanás había flagelado espiritualmente. ¿Qué es predicar verdaderamente el año del Señor? Ciertamente anunciar su venida, y presentar el tiempo del Señor, esto es, del Hijo.”

¹²⁵⁷ Cf. Carta IV: Desatató el poder de la muerte (ἔλυσε καὶ τοῦ θανάτου τὸ κράτος), cuando depositó en nosotros el Espíritu Santo, como arras de la esperanza futura (Carta IV,6,113-114; cf. ed. W. H. BURNS SC 372, p. 272).

Así, después de haber predicado también a los espíritus que estaban en prisión la palabra de la fe (Κηρύξας τοίνυν τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι τὸν τῆς πίστεως λόγον),.... (Carta IX, 6,11-112; SC 392, p. 174).

Creemos que la expresión “palabra de la fe” se refiere a Cristo mismo. Esta fórmula podría significar que Cristo se predicó a sí mismo en el Hades, como aquel que cumple las promesas, como el esperado por los creyentes. Esta idea aparece ya en la primera tradición. Por ejemplo, Ireneo dice que Cristo predicó en el Hades su venida, refiriéndose a su venida en carne, esto es, que Cristo se presentó como el Dios encarnado. Sólo el que reconoce en Jesús al Dios y hombre alcanza la salvación¹²⁵⁸.

c. Conclusión

Por lo visto hasta ahora, parece que 1 Pe 3,19 ya había sido completamente “adaptado a la tradición”. Para Cirilo, la predicación no significaba más que el anuncio de salvación, la liberación. Lo más propio de la tradición de la “Predicación” (el anuncio del perdón, el don del bautismo) se había difuminado. Tampoco hay vestigios de la variante origeniana sobre predicación de conversión.

5.4. ¿Quiénes son los “espíritus desobedientes” para Cirilo?

Pasamos a estudiar lo más polémico de la asociación del pasaje petrino con el *Descensus*, esto es, las palabras “desobedientes en otro tiempo” (v.20a), que en las Cartas Festales de Cirilo podría estar relacionado con la tercera idea asociada a la predicación durante el *Descensus*, esto es, a la idea del expolio del Hades, y se podría interpretar como que 1 Pe 3,19 es usado para hablar de la salvación en extremo generosa otorgada en el Hades, esto es, la salvación de los más perdidos. ¿Es esto lo que quiere presentar Cirilo?

Antes de nada, debemos recordar que Cirilo sólo cita en tres ocasiones las palabras del versículo 20a: en las cartas II, V y XII. En estos pasajes -adelantamos- no explica explícitamente qué entiende bajo esta desobediencia o quiénes son estos desobedientes. Por ello habrá que deducir del contexto quiénes eran los “espíritus desobedientes en otro tiempo”, quiénes fueron los salvados en el Hades. ¿Todos?

¹²⁵⁸ El contexto teológico del final de las Cartas Festales podría avalar nuestra interpretación. Cristo es presentado como el cumplimiento de las promesas, como el Dios-hombre.

a. Primera cita del v.20a: Carta II, 8, 63 (SC 372, p. 231ss)

El versículo 3,20a aparece por primera vez en la Carta II. El texto dice así:

“Por esto, Cristo, nuestro Salvador, nos ha mostrado su benevolencia y ha soportado por nosotros la cruz, ha desatado los lazos múltiples de la muerte, y toda lágrima ha sido secada en todo rostro; como dice el profeta: El dolor ha sido cambiado en alegría; pues bien, para nosotros es tiempo de decir: Tú has cambiado mi dolor en alegría, tú has arrancado mis vestidos de dolor, y me has revestido de alegría. De hecho, ¿Qué nos retiene para permanecer tristes? ¿Qué nuevo pretexto tendremos para llorar? ¿No seremos más bien colmados de alegría por lo sucedido con nosotros gracias al Salvador? Él no sólo nos mostró a nosotros el camino de la salvación, sino también él mismo ha ido a predicar a los espíritus en el Hades que habían sido incrédulos en otro tiempo (τοῖς ἐν ᾧδου πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν ἀπειθήσασί ποτε), como dijo Pedro (1 Pe 3,19-20a). Pues, era necesario que su filantropía no se ejerciera parcialmente, sino que la manifestación de su don se extendiese a toda la naturaleza. Convenía que se dijera por medio de los profetas: “Una parte recibirá la lluvia y una parte, sobre la que no haré llover, será desecada” (Am 4,7). Pero conviene al Salvador estas palabras: “venid a mí todos los que penáis bajo el peso de los fardos, que yo os daré reposo” (Mt 11,28). Pues habiendo predicado a los espíritus en el Hades, (κηρύξας τοῖνυν καὶ τοῖς ἐν ᾧδου πνεύμασι; cf. 1 Pe 3,19) y habiendo dicho a éstos que estaban en los lazos: salid; y a éstos que estaban en tiniebla: Mostraos al día (Is 49,9); al tercer día él resucita su propio templo, y abre de nuevo a nuestra naturaleza el camino que lleva a los cielos, presentándose a sí mismo al Padre como primicia de la humanidad, después de haber dado como arras de aquella gracia la participación en el Espíritu, a los que están sobre la tierra”¹²⁵⁹

Este texto esconde la concepción de la economía de la salvación que tenía Cirilo. Cristo en la Encarnación asumió la naturaleza humana para devolvernos la inmortalidad perdida en Adán. Cristo, el nuevo Adán, asume la naturaleza humana entera y la salva. Mientras que en el AT el don era parcial, el NT es total y pleno, pues sólo el Verbo podía hacer retornar todos dones perdidos permanentemente. La Encarnación inaugura un nuevo camino para que la salvación se extienda a todo hombre. Cristo se convierte en la primicia de esta humanidad renovada.

Creemos que “incrédulos en otro tiempo” lo único que está expresando, como en las otras ocasiones donde Cirilo 1Pe 3,19, es que el hombre se encontraba bajo el dominio del pecado. El texto podría tratar sobre la salvación de la naturaleza humana que por el pecado había perdido su armonía y se había dissociado su dualidad: cuerpo-alma, y por tanto existe en dos estados diferentes hasta la consumación de los tiempos: vivos y muertos. La economía de la salvación supuso el rescate de la naturaleza completa, tal y como vimos en los textos de la primera parte de nuestro capítulo. No podría haber salvación de la naturaleza sin la victoria sobre la muerte, sin la recomposición de lo separado, cuerpo y alma. Así se explica por qué Cirilo cita frecuentemente el texto de Rom junto al teologumenon del *Descensus*, pues sólo aquí Cristo llega a robar todo el poder del diablo y se convierte en Señor de vivos y muertos,

¹²⁵⁹ Carta Festal II, 8,63-89 (cf. ed. W. H. BURNS, SC 372, p. 231.233).

pues robándole el poder sobre la muerte, resucitando, restaura la naturaleza humana (alma y cuerpo), capaz de recibir entonces los dones perdidos, incorrupción (cuerpo) e inmortalidad (alma). El *Descensus* era una etapa necesaria en la Economía de la salvación, que presenta cómo Cristo es también Señor sobre los muertos. El *Descensus* trata de la economía de las almas, de la naturaleza humana en lo que en teología se conoce como “estado intermedio”. Esto era esencial para mostrar que Cristo había asumido toda la naturaleza y todas sus etapas o estados y que en ellos era fuente de salvación. Los finales de las Cartas Festales muestran lo mucho que valoraba este dogma el patriarca alejandrino y pueden indicar la importancia que tenía este aspecto de la asunción de la naturaleza humana en la teología del alejandrino (economía de las almas).

Sería necesario un estudio global del tema del *Descensus* en Cirilo para descubrir cómo comprendía Cirilo la salvación en la escatología intermedia. Este estudio podría revelar si los temas de la “tradición sobre la predicación” que nosotros hemos apuntado en la doctrina del *Descensus* del Alejandrino verdaderamente fueron asumidos conscientemente, por ejemplo, el tema del perdón de los pecados o del don del Espíritu.

Los que estaban atados y en tinieblas a los que se refiere Is 49,9 no son *los más pecadores*, sino todo hombre.

Pero conviene al Salvador estas palabras: “venid a mí todos los que penáis bajo el peso de los fardos, que yo os daré reposo” (Mt 11,28). Pues habiendo predicado a los espíritus en el Hades, (cf. 1 Pe 3,19) y habiendo dicho a éstos que estaban en los lazos: salid; y a éstos que estaban en tiniebla: Mostraos al día (Is 49,9)

En esta segunda mención del *Descensus* se vuelve a hablar de la predicación, pero no se repite la idea de la desobediencia, sino de la condición del hombre que sufre bajo la esclavitud a la que le había sometido el diablo (cf. interpretación que hicieron Clemente y Orígenes).

No creemos que Cirilo quisiera presentar aquí la salvación de los desobedientes contumaces ya muertos. Este pasaje se encuentra al final de una Carta Festal, en medio de una llamada a reformar la vida¹²⁶⁰. Una salvación generosa en el Hades no tiene sentido en este contexto.

¹²⁶⁰ Recordamos la importancia que tiene en la doctrina del *Descensus* la consideración de que los justos rescatados eran también pecadores (cf. justos pecadores). Se denominaban justos porque habían servido a Dios y esperado la liberación. A éstos habría que contraponer los injustos, aquellos que voluntariamente se entregaron a los demonios y rechazaron hasta el final de sus vidas las disposiciones de Dios.

Veamos si esta interpretación puede aplicarse a los otros dos pasajes donde Cirilo cita el v.20a.

b. Segunda cita del v.20a: Carta V, 1,29-42 (SC 372, p. 284)

Las polémicas palabras “desobedientes en otro tiempo” vuelven a aparecer en la Carta V, única en la que el tema del *Descensus* aparece al principio de la misma y no al final.

La carta comienza describiendo la alegría que supone anunciar las fiestas que se aproximan (lo propio de las Cartas Festales). Cirilo, ayudado con el texto del salmo 80, 4, explica que las trompetas que anuncian la fiesta no son trompetas de guerra, sino de canto triunfal¹²⁶¹: ¡Alegraos en el Señor! Y sigue explicando:

¿Cómo puede considerarse oportuno este grito de alegría y decir que han de alegrarse y celebrar la muerte del Salvador? Si bien vosotros mismos lo sabéis, yo lo voy a explicar. Ha sido vencida, la muerte que se negaba a ser vencida y ha sido transformada la corrupción (Νενίκηται Θάνατος ὁ τὸ νικᾶσθαι παραιτούμενος· κεκαινοτόμηται φθορά). – disuelta la muerte y la pasión invencible. El Hades que padece de un deseo absolutamente insaciable y jamás tiene bastantes muertos, fue enseñado, contra su agrado, lo que antes no había soportado saber. Porque, lejos de luchar para apoderarse de los que todavía sucumben, hasta liberó en lo sucesivo a los que fueron tomados, reducida a esta bella soledad por la fuerza de nuestro Salvador. Porque vino diciendo: " ¡a aquellos que estaban en los lazos, salid! Y a los que estaban en las tinieblas: ¡mostraos al día! " Y después de haber predicado a los espíritus del Hades, en otro tiempo incrédulos, ha subido vencedor; habiendo levantado su propio templo como primicias de nuestra esperanza y abierto a nuestra naturaleza la vía para la resurrección de los muertos, y también nos colmó de otros beneficios.

El contexto en el que aparece nuestra cita parece ser una vez más, el del pecado de Adán que afecta a todo hombre. Lo mismo que en el texto anterior, esta cita de 1 Pe 3,19-20a aparece en un contexto parenético en el que se exhorta a llevar una vida justa, a preparar la celebración de la Pascua. No se puede pensar que la exigencia de una vida justa sólo se aplique a los hombres que vivieron después de Cristo y que los hombres que vivieron antes de Cristo recibiesen la salvación sin discriminación ninguna. En el NT, el hombre debe colaborar en la salvación, hacerla suya. Esto tuvo que valer de alguna forma también para los hombres del AT. Hay textos de Cirilo que apuntan en esta dirección.

Este será un tema que deba ser estudiado más profundamente. Pero su análisis excede con creces el fin de nuestro estudio.

¹²⁶¹ Con estas ideas comienza también una de las Cartas Festales de Atanasio (cf. P. MERENDINO, *Osterfestbriefe...*, p. 26).

c. Tercera y última cita del v.20a: Carta XII, 5,27-35 (SC 434, p. 72ss)

La tercera y última cita del versículo 3,20a en las Cartas Festales aparece en la Carta XII.

Pero, según nuestra opinión, he aquí bastante contra nuestros adversarios; para vosotros, al contrario, diremos que el kerygma de la Iglesia es simple. Hemos sido bautizados en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; y creyendo que la Trinidad santa es consubstancial, adoramos en ella una divinidad única; damos gracias a Dios el Padre, porque envió del cielo, para nuestra salvación y nuestra vida, a su propio Hijo, que nació de una mujer, se revistió de nuestra semejanza y llegó a ser verdaderamente hombre, para que triunfando clavase en la cruz nuestra deuda (τῷ ἰδίῳ σταυρῷ προσηλώσῃ τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον), como dice la Escritura (cf. Col 2,14), y para que liberandonos de toda causa (contra nosotros) (ἀπάσης μὲν ἡμᾶς αἰτίας ἀπηλλαγμένους καθαρὸς ἀποφῆνη) nos hiciera puros, lavando la suciedad de nuestras faltas pasadas; para habiendo ido a predicar "hasta a los espíritus de los infiernos en otro tiempo incrédulos" (διακηρύξῃ τοῖς ἐν ᾄδου πνεύμασι, ἀπειθήσασί ποτε), como está escrito, y así aniquilar en adelante a la muerte que es la enemiga de ellos todos, una vez resucitando a los muertos; mucho más, abriéndoles las puertas de las alturas a los que están sobre la tierra, con el fin de hacer ciudadano del cielo al que era un esclavo fugitivo. Pues él vendrá en el tiempo oportuno y como él mismo ha dicho, y nos tomará a todos con él, si nos distinguimos por una fe recta y nos destacamos por un género de vida evangélico.

Creemos que sería iluminador para nuestro estudio conocer el sentido de la idea con la que comienza este párrafo: “el kerygma de la Iglesia es simple”. Esta idea remite a lo dicho unas líneas más arriba:

Pero como (los herejes) rehusan comportarse con simplicidad y creer, sin poner en duda la cuestión, se remiten a las citas de la élite griega, y levantan los brazos contra nosotros, a la manera del fanfarrón Goliat, y lanzan, como él, reproches injuriosos contra la asamblea del Señor, así bien, nosotros nos desembarazamos de la sabiduría del mundo y de silogismos enrevesados, cuando decimos como el bienaventurado David: yo no me he habituado a las cosas;
...¹²⁶².

Cirilo está contraponiendo la simplicidad del mensaje cristiano con las elucubraciones de los filósofos griegos. Sabemos que Cirilo se enfrentó a ellos, al paganismo asociado a esta élite-culta (cf. *Contra Iulianum*). Teniendo en cuenta esto, no parece que Cirilo quiera defender con 3,19-20a la salvación de los sabios griegos, tal y como hizo Clemente de Alejandría. Más aún, la frase con la que acaba el párrafo donde cita 1 Pe 3,19-20a dice:

“nos tomará a todos con él, si nos distinguimos por una fe recta y un género de vida evangélico”

¹²⁶² Carta XII,5-20-26

Estas palabras, creemos, alejan a Cirilo de toda posible sospecha apocatasta, y hacen difícil suponer que Cirilo creyese en una salvación generosa de los injustos en el Hades durante el *Descensus*.

Como comentamos en la cita de la carta V, Cirilo estaría interpretando “desobedientes en otro tiempo” como todo hombre bajo el pecado de Adán. No estaría pensando en la generación de Noé, muerta en desobediencia y perdida, sino en todo hombre sometido al poder del diablo.

5.5. El Expolio del Hades

Como dijimos, para el alejandrino, el *Descensus* supuso el expolio, el vaciamiento del Hades. ¿Implica esto que las citas del v.20 no son tan anodinas como pretendemos? ¿1 Pe 3,19 confirmaba la expoliación del Hades, su completo vaciamiento? ¿Fue 1 Pe 3,19-20a, por tanto, un testigo de la salvación de todos los muertos, incluso los más desobedientes, los injustos, los condenados? Demos, pues, estudiar esta idea de la expoliación.

Recordemos, para empezar, la multitud de veces que Cirilo recurre a esta idea:

- despoja de toda riqueza al diablo (σκυλεύει μὲν τοῦ διαβόλου τὸν πλοῦτον) (Carta I,6,167; Ed. SC 372, p. 184)
- ha desatado los lazos múltiples de la muerte (λέλυται μὲν τὰ πολύπλοκα τοῦ θανάτου δεσμά). (Carta II, 8,65-66; Ed. SC 372, p. 230)
- Y despojar al diablo de todas sus riquezas (πάντα τοῦ διαβόλου σκυλεύσας τὸν πλοῦτον). Desató el poder de la muerte (ἔλυσε καὶ τοῦ θανάτου τὸ κράτος), cuando depositó en nosotros el Espíritu Santo, como arras de la esperanza futura (Carta IV,6,113-114; Ed. SC 372, p. 272).
- Una vez que hubo despojado los infiernos de los espíritus (cautivos) (ἐπειδὴ δὲ σεσούλητο τῶν πνευμάτων ὁ ἄδης) y desató el poder de la muerte (λέλυτο τοῦ θανάτου τὸ κράτος), .. (Carta VI,12,67-68; Ed. SC 372, p. 396); además en las Cartas, VII, VIII, IX, X, XIII, XIV, XVIII, XXI, XXVIII).

Esta idea aparece todavía expresada con toda su radicalidad en su última carta:

- después de haber despojado el Hades (carta XXX; PG 77, 981A)

Cirilo llega a decir que el diablo se quedó solo:

En efecto, tan pronto como hubo despojado totalmente el Hades (ὅλον γὰρ εὐθὺς σκυλεύσας τὸν ἄδην), (...), y hubo dejado allí al diablo en el aislamiento y en soledad (ἔρημον δὲ καὶ μόνον ἀφείξ ἐκέισε τὸν διάβολον)... (Carta VII,2,185ss; Ed. SC 392, p. 52).

Según se observa, esta idea estuvo presente desde el principio de su episcopado hasta el final de su vida; aparece en la primera carta y se encuentra también en la última. La idea aparece también fuera de las cartas (cf. In Io (16,16) PG 74 453D).

Alguien podía interpretar esto como un indicio de que Cirilo consideró que todos fueron rescatados del Hades, sacados de allí, incluso los desobedientes en otro tiempo¹²⁶³. Se podría pensar que el alejandrino defendió la salvación generosa en el Hades, algo que podría relacionarse con una cierta apocatástasis¹²⁶⁴.

Pero creemos que hay que tener mucho cuidado cuando interpretamos el alcance de estas afirmaciones pues, de hecho, Cirilo no fue un defensor de posturas apocatastas, antes bien las condenó en Orígenes.

En primer lugar hay que interpretar esta expresión en el contexto de su teología de la “inclusión” de la naturaleza humana en Cristo. Al principio del capítulo explicamos qué suponía la Encarnación para el patriarca alejandrino. Cristo, al asumir la naturaleza humana, salva a la naturaleza caída por el pecado de Adán. Así como el pecado de Adán supuso un mal para toda la naturaleza humana, así también la Encarnación supuso un bien para toda la naturaleza humana¹²⁶⁵. Este bien, en la obra de Cirilo, sólo es útil para aquellos que son consecuentes con el bien recibido¹²⁶⁶. Como vimos en la cita de la Carta XII, con la que acabamos el apartado anterior, la salvación (la participación en ella) requería la fe¹²⁶⁷ y las obras¹²⁶⁸. En Cirilo se da un

¹²⁶³ Cf. H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 247. También U. HOLZMEISTER, *Epistulas ss. Petri...*, p. 325: “Universales salutem peccatoribus allatam esse ipse S. Cyrillus Alex. affirmavit. Ita: (cita la Carta 7)”. Sin embargo, este último autor, en otro apartado de su obra, dice: “Ita Cyrillus Al., qui ita thesim de universali apocatastasi descendete Domino facta mitigavit” (IBID., p. 329). Presenta a Cirilo como los que quieren evitar el error de los que creen que en el más allá puede darse una conversión. Y por último considera que Cirilo también defendió la doctrina tradicional de que sólo se salvaron los justos (cf. IBID. p. 334). Aporta el texto del comentario a 1 Pe (PG 74, 1016A).

¹²⁶⁴ Sería injusto que sólo los que murieron después de conocer a Cristo pudiesen caer en la condena eterna.

¹²⁶⁵ Human nature was treated as a generic whole, so that when the divine Word assumed it at the incarnation it could reasonably be said, “By virtue of the flesh united to Him, He has us all in Himself”, and, “We were all in Christ; the common person of humanity comes again to life in Him” (J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, p. 397). KELLY aclara a continuación que esta soteriología no despreciaba el valor de la salvación en la Cruz. Esta, para Cirilo, fue necesaria pues el hombre tenía una condena a muerte. La muerte de Cristo fue el sacrificio con el que esta condena fue abolida (IBID., p. 398).

¹²⁶⁶ Auch wenn er kaum von Vergöttlichung, sondern eher von Teilnahme redet, führt er das Heil auf die Menschwerdung zurück, in der die Umwandlung der Menschennatur sich allein schon aufgrund ihrer Einigung mit dem Wort bereits vollzogen hat (B. STUDER, *Soteriologie...*, p. 192).

¹²⁶⁷ En relación con la fe hay que remarcar la importancia del bautismo en la teología de Cirilo como medio para la participación en la salvación. La soteriología del alejandrino tiene como trasfondo una cristología-pneumatológica (Selbst wenn die Teilhabe an Gott die Einfügung des Wortes in die Menschheit voraussetzt, erfordert sie doch auch und vor allem eine Mitteilung des Geistes, die nur in der Taufe und im Glauben geschieht und in der Eucharistie gefestigt wird (B. STUDER, *Soteriologie...*, p. 193)).

pensamiento universalista (“inclusión”), pero también un esquema histórico-salvífico que supone la respuesta del hombre¹²⁶⁹. Así pues, la expresión que ahora nos ocupa no puede interpretarse sin más como una salvación indiscriminada en el Hades, sino como una expresión de la “inclusión” de toda la naturaleza humana en Cristo, incluso aquella que ya había perdido su bella armonía, aquella en la que se había separado cuerpo y alma. La naturaleza humana perdura en dos estados hasta el fin de los tiempos y Cristo, asumiendo estos dos estados, se hace Señor de vivos y muertos. El Descensus es la expresión de la economía de las almas. Toda la naturaleza, cuerpo y alma, (viva y muerta; cf. predicación en la tierra y en el Hades) es salvada. La naturaleza humana (en sus dos estados) está incluida en Cristo y es por tanto arrebatada del poder del diablo.

¹²⁶⁸ Cyrill lehrt absolute Gratuität der Gnade. Immer wieder ist auf diese Wahrheit und auf die Tatsache der göttlichen Milde und Güte Bezug genommen. „Er (Christus) hat selber durch sich (allein) sie gerettet, indem er rein gar nichts von ihnen empfing, sondern bloß, weil er sie liebte und sich um sie kümmerte. Das ist ein strahlender Beweis seiner unvergleichlichen Menschenfreundlichkeit und seiner gottgeziemenden Milde. Diese Gratuität der Gnade ist neben der Möglichkeit und Wirklichkeit des Verdienstes festzuhalten. „Wer dürstet, trete zu Christus hin, und er wird reichlichen Trost durch den Geist und Gnade empfangen ... Er wird sie empfangen nicht gegen Geld, sondern schwelgend durch neidlose Ehrenbezeugung von Seite dessen, der beruft... Also wir kaufen und empfangen sie gratis! Als Entgelt für den Glauben empfangen wir die Gnade, indem wir zwar nichts zahlen an zufälligen und vergänglichen Dingen..., indem wir ihm aber an Stelle des Geschenkes und Werkes das Bekenntnis unseres Glaubens entgegenbringren. Daher ist ohne Preis und Geld der Trank (des hl. Geistes) und die reichliche Verleihung seiner Charismen.“ (E. WEIGL, *Die Heilslehre...*, p. 293-294). Unas páginas más adelante: „Cyrill betont mit aller Energie die natürliche Willensfreiheit (vgl. Oben 8. 40). Er hält dieselbe auch gerade mit Rücksicht auf die übernatürliche Begnadigung und Gnadeneinwirkung entschieden fest. Der Mensch ist und bleibt frei, wenn an ihn die Berufung ergeht. Das compelle intrare bei Luc. 14, 23 erklärt sich als stärkerer Impuls aus weisen Gründen Gottes. Keineswegs aber hebt ein solches Vorgehen die Freiheit auf.“ (IBID., p. 300s). También cf. G. MÜNCH-LABACHER, *Naturhaftes und geschichtliches Denken...*, cf. el apartado tercero de su capítulo III, titulado: Glaube und Lebenswandel des einzelnen Menschen als Mitursache zum Heil (IBID., p. 129ss).

¹²⁶⁹ Weil Christus das Haupt des ganzen Geschlechtes, die Erwartung aller Völker (Gen. 49, 10) ist, so ist auch die Berufung durch ihn universal. Unterschiedslos wird das Netz ausgeworfen. Deshalb heißt es auch, daß in Christo alles restauriert werde. „Die Umgestaltung durch die Gnade geht selbst bis zum Haupte, d. h. bis zu Adam. Denn es steht geschrieben: Deswegen ist Christus gestorben und auferstanden, damit er über Lebende und Tote herrsche (Rom. 14, 9).“ Die Berufung geht auf alles Fleisch, auf alle Stände: Große, Kleine, Sklaven und Freie; auf alle Völker: Juden und Heiden, Barbaren, Szythen; auf alle Geschlechter: Söhne und Töchter, denn Gott verschmäht nicht das weibliche Geschlecht, wenn es das leistet und erstrebt, was er wünscht; auf alle Altersstufen: Greise, Jünglinge, Söhne, Väter, Töchter, Mütter; auf alle Gegenden; selbst auf die größten Sünder: „Die den Satan anbeteten, seine auserlesenen und kostbaren Werkzeuge, eilten zum Glauben herzu, da unser Allerlöser Christus sie zur Gottesverehrung brachte.“ So wird die Zahl der Gläubigen immer größer; denn niemals haben die Gläubigen aufgehört, zu Christus zu kommen, sondern von jener Zeit an, wo die Apostel den Glauben verkündeten, bis heute kommen sie: die einen aus dem Irrtum des Polytheismus, dürstend nach dem Lichte der wahren Erkenntnis, andere aus den Reihen der Juden, wenn auch hier nur einzeln, nicht scharenweise. Aber auch diese werden kommen sie werden in den letzten Zeiten berufen, wenn die Menge der Heidenvölker eingegangen ist, wie Paulus (Röm. 11,25) sagt: „Offenbar ist Lehre Cyrills: alle einzelnen Menschen werden von Gott berufen. Christus sage ja deutlich: Kommet alle zu mir, die ihr beladen seid, ich will euch erquicken (Matth. 11, 28). „Sieh, alle ruft er zu sich, und keiner ermangelt der Gnade der Berufung; denn indem er alle sagt, nimmt er keinen aus. Diese Berufung besteht aber nicht etwa darin, daß Gott bloß im allgemeinen die Ursachen der Begnadigung will, sondern daß er ihnen auch die zureichenden Gnaden zugedacht hat und sie ihnen zuwenden will.“ (E. WEIGL, *Die Heilslehre...*, p. 291-292).

Cirilo pudo entender que esta salvación por inclusión supuso el vaciamiento del Hades, sin que esto significase de por sí la salvación de cada hombre concreto, sino la derrota del diablo. Según lo dicho por Münch-Labacher (cf. segundo apartado de este capítulo), la resurrección revelará para quién esta inclusión le ha sido útil y para quién le ha supuesto la vuelta al “Hades”, la condenación.

La salvación en la escatología intermedia en Cirilo no está clara, pero lo que sí está claro es que la salvación depende del concurso de la gracia y la libertad del hombre. La salvación de ningún hombre, ya sea del AT o el NT, ocurrió sin este concurso. No se puede entender, pues, este vaciamiento del Hades como una salvación generosa. Creemos que esto sería no haber entendido al patriarca alejandrino.

En segundo lugar, creemos que estas expresiones tan “contundentes” tienen también un carácter retórico-parenético, pues buscan exaltar la grandeza y largueza de la bondad de Dios¹²⁷⁰. Estas fórmulas son también una forma “dramática” de expresar la ruptura total del poder del diablo y de la muerte, según leemos en los siguientes pasajes:

- vacía el abismo insaciable de la muerte (τὸν ἄπληστον τοῦ θανάτου κενώσας μυχόν) (Carta XI, 6,107s; SC 392, p. 174).
- Y despojar la riqueza del diablo (πάντα τοῦ διαβόλου σκυλεύσας τὸν πλοῦτον). Rompió el poder de la muerte (ἔλυσε καὶ τοῦ θανάτου τὸ κράτος), (Carta IV, 6,113; SC 372, p. 272)
- Una vez que ha despojado los infiernos de espíritus (cautivos) (ἐπειδὴ δὲ σεσύλητο τῶν πνευμάτων ὁ ἄδης) y vencido el poder de la muerte (ἔελυτο τοῦ θανάτου τὸ κράτος), (Carta VI, 12,67-68; SC 372, p. 272).

Creemos que para entender correctamente estas expresiones, hay que tener en cuenta cuál era el fin de las cartas y a quién estaban dirigidas. Son dirigidas a los cristianos. No están pensadas para presentar el cristianismo a paganos, sino para la comunidad creyente. Así podría suponerse que estos enunciados serían entendidos en claves creyentes¹²⁷¹.

¹²⁷⁰ Introducción de DURAND, *Sur Encarnation...*, SC 97, p. 86. Este autor califica las expresiones de las cartas de carácter popular: “Les notations à ce propos seront plutôt réservées aux Homélie Pascales, de ton intentionnellement plus populaire”.

¹²⁷¹ Esta interpretación estaría en consonancia con lo que Cirilo dice en su comentario a san Juan, tal como explica MÜNCH-LABACHER: “Mit dem Hinweis auf ein ewiges Leben in Seligkeit und Heiligung ist der große Themenbereich von allgemeiner Auferstehung auf der einen Seite und unterschiedlichen Endschicksalen auf der anderen angesprochen. Im folgenden Text aus der Auslegung von Job 10,10 („... Ich bin gekommen, damit sie Leben haben und überreich haben“) ist ausschlaggebend für letztere wiederum, ob einer in seinem Leben die Teilnahme am Heiligen Geist erlangt hat, weil er durch den Glauben an Christus gerechtfertigt worden ist, oder nicht. ... Christus, der Hirt, ... ist gekommen, nicht nur damit die Schafe Leben haben, sondern auch etwas Überreiches. Denn außer, daß die, die an ihn glauben, wieder aufleben, ist auch die wenn auch sehr verhüllt, daß das Überreiche zum Leben selbst schön, nämlich das Mehr oder das Ehrevollere (am Leben) ist, die vollkommenste Teilnahme am Geist. Das Wiederaufleben ist nämlich Heiligen wie Sündern, Griechen und Juden und auch uns gemeinsam. Denn

Esto estaría, además, en sintonía con lo que hemos visto en los escritos exegéticos. Cirilo creía que sólo se salvarían los creyentes, tal y como afirmaba la tradición, de ahí el uso tan reducido de 3,20a.

Para Cirilo, Cristo renueva la naturaleza caída a causa del pecado de Adán, y esta renovación está al alcance de todos, si bien es necesaria la realización personal en cada hombre y esto exige la fe y las obras. Esta universalidad condicionada al libre albedrío se deja notar con fuerza en los contextos donde aparece el *Descensus*, en las cartas de Cirilo ya maduro. Como ejemplo la carta XXVII, PG 77, 929AB:

... como en Adán la naturaleza estaba unida a la maldición y la muerte, así en Cristo es elevada la naturaleza humana, que el Padre y Dios bendijo por él y conquistó la victoria contra la muerte. Voluntariamente padeció en su carne, y permaneció en su propia naturaleza impasible. Por eso, pienso, fueron los dolores que soportó. En su propio cuerpo padeció, para hacernos inmunes a los dolores (Is 53,4). En sus llagas somos sanados, como está escrito. Pisoteado el imperio de la muerte, y dispensada la vida en el mundo, depuesto el príncipe de este mundo y los que actuaban en él con fuerzas impuras, asciende al Padre celeste y Dios, le sienta en el trono, recuperando la gloria que está insita y presente en él desde siempre, vendrá a su tiempo para juzgar a vivos y muertos, dará a cada uno según sus obras (2 Co 5,15; 2 Tim 4,14)¹²⁷².

die Toten werden auferstehen, die in den Gräbern werden auferweckt werden und die in der Erde werden sich freuen (Jes 26,19), nach dem untrüglichen Versprechen des Heilands. In die Teilnahme am Heiligen Geist zu kommen aber, ist nicht mehr allen gemeinsam, sondern wird, da es Überreiches zum Leben dazu und sozusagen ein Mehr als das allen Gemeinsame ist, nur denen zugeteilt werden, die durch den Glauben an Christus gerechtfertigt sind... Es werden nämlich alle aus den Toten auferstehen, weil die Gnade durch die Auferstehung der ganzen Natur gegeben worden ist. Und in einem, dem Christus, der als allererster die Herrschaft des Todes vernichtet hat..., wurde das allen gemeinsame Los umgewandelt zur Unverweslichkeit... Aber es wird zu jenem Zeitpunkt ein großer Unterschied und eine große Verschiedenheit unter den Auferstehenden erfunden werden. Denn die einen, die im Glauben an Christus geruht haben und das Unterpfand des Geistes zur Zeit ihres leiblichen Lebens erhalten haben, werden die vollkommenste Gnade erlangen und verwandelt werden zur Herrlichkeit, die sie von Gott empfangen. Die anderen aber, die dem Sohn nicht geglaubt haben und den hervorragenden Lohn (*ἀντιμισθία* – gemeint ist das Unterpfand des Geistes) für nichts erachtet haben, werden... nur das Wiederaufleben zusammen mit den übrigen erhalten und die Strafe für so großen Unglauben bezahlen. Sie werden nämlich in den Hades hinabgehen, um bestraft zu werden und sie werden vergebliches Nachsehen haben. Denn dort, sagt er, wird Heulen und Zähneknirschen sein (Mt 8,12).” (In Joh VI,1 (Joh 10,10), Pusey II S. 219,28-221,9). (G. MÜNCH-LABACHER, *Naturhaftes und geschichtliches Denken ...*, p.130-131). Y concluye: „Die Aussagen der bisher behandelten Texte lassen sich so zusammenzufassen: Cyrill betont auf der einen Seite die Lehre von der allgemeinen Auferstehung, und zwar möchte er daran festhalten aufgrund der unverbrüchlichen Tatsache, daß der Christus die Herrschaft des Todes vernichtet hat und als Erstlingsfrucht der ganzen Menschheit auferstanden ist. Wer aber in seinem irdischen Leben aufgrund seines Glaubens und frommen Lebenswandels am Heiligen Geist und am Leib Christi, am Leib Christi nämlich in der Eucharistie, teilgewonnen hat, der wird ewiges Leben in Seligkeit erlangen, während die Ungläubigen zur Bestrafung auferstehen werden.“ (IBID., p 132-133).

¹²⁷² Similar en la carta XXVIII: “Cristo toleró y soportó voluntariamente la muerte de su cuerpo por nuestra causa según la economía. No había comprendido que vendría el bien de esta muerte. No pudo ser retenido con los muertos, resucitó pudo romper los lazos de la muerte, vaciando el Hades, Dijo a los que estaban atados: salid, a los que en tinieblas: mostraos. Su naturaleza fue hecha camino a la inmortalidad, en él mismo renovada, florecemos para la vida. Lo que Pablo testimonia en estas palabras: “como en Adán todos morimos, así en Cristo todos seremos vivificados” (1 Co 15,22). Depuesto el imperio de la muerte, asciende al Padre celeste y Dios. Vendrá para dar a cada uno según sus obras...

Las palabras con las que acaba este texto, “vendrá ... para juzgar a vivos y muertos, dará a cada uno según sus obras” (cf. 2 Co 5,10), son una constante en los finales de las cartas de Cirilo, donde presenta los “compendios” de la fe en la salvación y cita el *Descensus* (cf. 1 Pe 3,19). Suponer que Cirilo, con la idea del expolio y la sanación de la naturaleza humana, quería presentar sin más la salvación de todos, sin discriminación, incluyendo (explícitamente) a los más desobedientes, estaría en directa concurrencia con el fin de las Cartas Festales: exhortar para que los creyentes hiciesen penitencia, reformasen su vida y así pudiesen celebrar dignamente la pascua, y tras esta vida alcanzar la bienaventuranza (resp. juzgar según las obras)¹²⁷³. El anuncio de la salvación indiscriminada de todos los que estaban en el Hades despertaría el efecto contrario en los oyentes¹²⁷⁴.

Creemos que estas expresiones tan sugerentes, como hemos dicho, tendrían que interpretarse en clave de superación completa de la desobediencia primera y de la muerte. Así, la desobediencia no se refiere a los condenados, sino simplemente, como ya apuntasen sus predecesores, al hombre viejo, al hombre bajo la deuda de Adán¹²⁷⁵. Y la salvación universal, no significaría la salvación de todos, sino de los que la aceptan por la fe y las obras¹²⁷⁶.

¹²⁷³ G. MÜNCH-LABACHER, *Naturhaftes und geschichtliches Denken bei Cyrill von Alexandrien.*, p.133-134.

¹²⁷⁴ Todo esfuerzo de intentar aclarar más el pensamiento de Cirilo en este punto puede ser incluso infructuoso, pues según DALEY, quizá el propio Cirilo no había pulido sus ideas sobre la escatología, y en concreto, sobre el *Descensus*: “Über den Zustand der Seelen zwischen Tod und Auferstehung äußert sich Cyrill weniger klar. In einer der Antworten auf Fragen in *De dogmatum solutione* verwirft er als absurd die Vorstellung, daß der Lohn oder die Strafe für die Werke der Menschen bereits bestimmt sei, weil Christus noch nicht zum Gericht wiedergekommen ist und die Toten noch nicht auferweckt worden sind (14 [Adv anthrop 16]). In seinem Johanneskommentar sagt er jedoch, daß die Seelen der Gerechten sofort „in die Hände Gottes“ kommen, während die Sünder „an den Ort grenzenloser Bestrafung geschickt“ werden (12: über 19,30). Bei Eustatius von Konstantinopel sind einige Fragmente einer Predigt erhalten geblieben, worin Cyrill die Praxis der Gebete für die Toten bei der eucharistischen Liturgie, um Gott zu Barmherzigkeit zu bewegen, verteidigt. Hier scheint die grundlegende Annahme die zu sein, daß „selbst wenn die Seelen der Toten ihre Körper verlassen haben, sie immer noch als bei Gott lebend betrachtet werden können“. Hier, wie auch an anderen Stellen, beruht die Eschatologie Cyrills eher auf seinem Sinn für den traditionellen Glauben und die überlieferte Praxis der Kirche als auf einer ausgearbeiteten theologischen Anthropologie“ (B. DALEY, *Eschatologie...*, p. 174-175).

¹²⁷⁵ Cirilo no es ni mucho menos un apocatasta. “In seinem Johanneskommentar erklärt er, daß alle auferstehen werden, weil „die Gnade der Auferstehung der ganzen (menschlichen) Natur geschenkt worden ist” (In Joan 6: über 10,10), aber die Ungläubigen werden zu einem Leben der Bestrafung auferstehen, das schlimmer als der Tod sein wird (ebd. 2: über 3,36). Die ersten, die nach Jesús selbst auferstehen werden, werden jene sein, „die im Glauben mit ihm vereint sind”. Nur sie werden “in die Gabe der Unverweslichkeit verwandelt und im Gewand der göttlichen Herrlichkeit reichlich eingehüllt werden” (In I Cor 15,51). Die Sünder werden andererseits unverändert auferstehen und „in ihrer unehrenhaften Gestalt bleiben, einfach um bestraft zu werden” (ebd.). ” (B. DALEY, *Eschatologie...*, p. 174).

¹²⁷⁶ No opina lo mismo LANGGÄRTNER: Während sich jene einst, in den Tagen des Noach, dem rettenden Wort verschlossen hatten, können sie sich jetzt der Heilsbotschaft Christi nicht mehr entziehen. „Denn deshalb ist Christus gestorben und wieder zum Leben zurückgekehrt, um über die Lebenden wie über die

6. Prima Petri 3,19 en las obras de Cirilo: Un texto contradictorio en la tradición del *Descensus*

El uso de 1 Pe 3,19 en la obra de Cirilo no deja de ser problemático. La explicación de quiénes eran los *espíritus encarcelados* de 3,19 que Cirilo ofrece en su Comentario a Prima Petri, que ahora repetimos, es una muestra de ello:

He aquí “que yendo también predicó a los espíritus, a estos que estaban en la cárcel,” claramente para liberar a los que hubiesen creído en él (*credidissent*), si asumiendo la carne hubiese aparecido sobre la tierra en el tiempo de ellos. Estos, apareciéndose en los infiernos, inmediatamente le reconocieron y se deleitaron de su venida

Esta interpretación no concuerda con la presentación de los muertos en 1 Pe 3,19-20a. 1 Pe habla de incrédulos o desobedientes, pero Cirilo (en los párrafos no atestiguados por PUSEY) dice que los que se beneficiaron de la predicación en el Hades fueron los que hubiesen creído en Cristo si hubiese aparecido en su tiempo.

Sabemos que hay dudas sobre la autenticidad de este texto. ¿Podría ser una corrección tardía de la teología de Cirilo? Quizá. Pero creemos que esta corrección sólo afectaría a la forma, no a la fe de Cirilo, que coincidiría con lo expresado en este texto de dudosa autoría. Creemos que este pasaje es una muestra de lo problemático que es el texto petrino.

La salvación de la generación de Noé a la que haría referencia 1 Pe 3,19-20a no concuerda con la creencia de la primitiva Iglesia, que trataba de la salvación de los solos justos y creyentes. Los que perecieron en el diluvio fueron precisamente lo contrario, los que colmaron toda maldad y esto es lo que provocó el castigo divino. Ellos no fueron los que obedecieron y creyeron al Creador.

7. Evolución del uso de 3,19 en Cirilo

Creemos que las Cartas Festales son una prueba de lo problemático que resultaba el texto petrino. Como ya apuntamos, Cirilo dejó de citar 1 Pe 3,19 a partir de

Toten zu herrschen“ (G. LANGGÄRTNER, *Der Descensus ad Inferos ...*, p. 98). Creemos que esta lectura no concuerda con la teología de Cirilo. Cirilo era un alejandrino no origenista (al igual que su tío) formado entre los monjes del desierto que vivían de la tradición soteriológica y escatológica de su Padre, el abad Antonio. En esta tradición, una visión apocatasta no encaja. La vida es una lucha contra el demonio (cf. G. LANGGÄRTNER, *Der Descensus ad Inferos...*, p. 99) y la muerte el juicio sobre la misma: positivo o negativo.

la carta XX (30 Marzo 430¹²⁷⁷). No podemos decir cuáles fueron las causas exactas de este silencio. ¿Quizá las críticas de Agustín a la asociación de 1 Pe 3,19 y el *Descensus*¹²⁷⁸? Lo que puede constatar es que este silencio coincide con la segunda etapa cristológica de Cirilo. Según GRILLMEIER, nuestro autor matiza su ideas cristológicas a partir de la polémica con Nestorio que comenzó a finales de la segunda década del s.V (428)¹²⁷⁹.

En contraste con el abandono de 1 Pe 3,19, hay que resaltar que Cirilo sigue usando *Prima Petri* y, en concreto, un versículo de la misma que podría ser decisivo para nuestro trabajo, esto es, 1 Pe 1,17¹²⁸⁰. Al principio de la Carta XXVII,1 (PG 77, 928Bss) en medio de una exhortación a la conversión cita este versículo.

El coro de los santos nos invita a elevar (nuestras mentes) para la asamblea y santísima solemnidad, y se exhorta al canto de acción de gracias para loar todas las obras de Cristo Salvador, diciendo: “El Señor reinó, exulte la tierra” (Sal 96,1). Pues en los antiguos tiempos, los israelitas fueron liberados de la servidumbre de Egipto por la obra del sapientísimo Moisés. El resto de las gentes, de oriente a occidente, y las preservadas en otras partes de la tierra, sujeta por el impío tirano, Satanás, teniendo el yugo inmovible del pecado eran dominadas por la suma y llana infelicidad. Después de que Cristo ha reinado en todo el orbe de la tierra, a los que han creído en El diciéndoles, “tomad sobre vosotros mi yugo” (Mt 11,29), liberados de la depravación del diablo malo y apóstata y sacados de las hostiles fuerzas de los demonios, se gritaban unos a otros diciendo: “rompamos nuestras cadenas y quitémonos su yugo” (Sal 2,3), y cumplido plenamente el deseo, veneraban con las alabanzas debidas al autor de la salvación y recogían aquello del venerable David: “Cantad al Señor un cántico nuevo, porque hizo maravillas, salvó con su diestra y con su brazo santo” (Sal 97,1). Llaman al Hijo diestra y brazo del Dios y Padre. Por él mismo fueron traídas todas las cosas al ser, y él mismo es la consistencia de todas las cosas, porque es el Señor de las Potencias. El, grande y admirable, que supera toda inteligencia y maravilla, brazo del Dios y Padre, salvó al mismo género humano. Por él fuimos reconciliados y él nos ofreció al Padre y Dios. Por eso decía: “Nadie viene al Padre sino por mí” (Jn 14,6). Por tanto, en cuanto unidos por medio de él y en él, llegados a ser partícipes de la naturaleza divina y llamándonos linaje de Dios (Hch 17,28), obteniendo la esplendorosa dignidad de la filiación adoptiva, recordaremos a uno de los santos apóstoles que ha escrito: “Y si llamáis Padre a quien, sin acepción de personas, juzga a cada cual según sus obras, conducíos con temor durante el tiempo de vuestro destierro, sabiendo que habéis sido rescatados de la conducta necia heredada de vuestros padres, no con algo caduco, oro o plata, sino con una sangre preciosa, como de cordero sin tacha y sin mancha, Cristo (1 Pe 1,17-19); (Εὐ Πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα, κατὰ τὸ ἐκάστου ἔργον, ἐν φόβῳ τὸν τῆς

¹²⁷⁷ Cf. ed. W. H. BURNS, SC 372, p. 93.

¹²⁷⁸ Desconocemos la fecha exacta de estas críticas (cf. la Parte IV de nuestro estudio). Unos años más tarde de la muerte de Cirilo encontramos en Oriente un testigo de la discusión sobre las polémicas palabras del v.20a, Severo de Antioquía (cf. siguiente capítulo).

¹²⁷⁹ „Bisher (se refiere hasta el momento de la disputa con Nestorio) konnten wir nur einen Zusammenhang Cyrills mit der kirchlich-alexandrinischen Logos-Sarx-Christologie feststellen, wie sie in Athanasius verkörpert war. Die Berührung mit diesem christologischen Typus sollte noch enger, auf jeden Fall folgenschwerer werden. Apolinaristische Formeln fanden Eingang in Cyrills theologische Sprache. Im Jahre 429/430 machte sich der Patriarch an ein tieferes Studium christologischer Fragen, um gegen Nestorius, den I Theotokos-Titels, auftreten zu können..., Terminologie und christologischer Gedanke sind fortan bei Cyrill merklich verschärft.“ (A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Von der apostolischen Zeit...*, p. 673). También cf. B. STUDER, *Soteriologie...*, p. 193; este autor resume algunos de los cambios que se perciben en la cristología de Cirilo (IBID., p. 194s).

¹²⁸⁰ También cf. Carta XXIV.

παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε· εἰδότες ὅτι οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ ἠλευθερώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου, ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ)¹²⁸¹.

Creemos que Cirilo defendía la doctrina tradicional de la Iglesia, esto es, que tras esta vida se fija el destino de cada uno -que no está desvinculado de la vida que llevó, doctrina que el alejandrino tomaba de *Prima Petri* (cf. 1 Pe 1,17). También leía esto en 2 Co 5,10 (cf. 2 Tim 4,14), tal y como aparece en la exhortación final de la carta X¹²⁸². En el pensamiento de Cirilo no se encuentra la fe en una posibilidad de conversión tras la muerte (resp. desobedientes).

1 Pe 3,19 no podía contradecir lo que sostenía 1 Pe 1,17, ni la tradición y enseñanza de la Iglesia. Por esta razón, Cirilo posiblemente restringió el uso de nuestro versículo en su obra. Siguió usando expresiones que mostraban la universalidad de la salvación (resp. expolio del Hades), pero no nuestro texto que podía llevar a equívocos. De la dificultad de 1 Pe 3,19 es testigo el pasaje de su comentario a *Prima Petri*.

9. Breve conclusión

Como hemos visto 1 Pe no fue un texto aceptado sin reparos entre los Padres. De hecho, falta completamente, por ejemplo, entre los Capadocios, o entre los Padres orientales¹²⁸³. Creemos que Cirilo, por su formación en los monasterios egipcios (imbuidos de doctrinas origenistas), tomó este texto como testimonio de la doctrina del *Descensus*, y lo usó sin reparar en las dificultades que planteaba, pero la interrupción en el uso del mismo en las Cartas Festales, muestra que Cirilo, con el tiempo, debió de percatarse también de los peligros derivados de esta asociación.

Nosotros sólo apuntamos una posible explicación, pero dejamos a los patrólogos y estudiosos de Cirilo el juicio definitivo. Lo que sí podemos afirmar es que 1 Pe 3,19 difícilmente podría calificarse como *Testimonium* “eclesial” de la tradición del *Descensus* (en cuanto aceptado por todos). Sólo en medios alejandrinos y, según lo visto, por muy pocos autores, este pasaje fue acogido como testigo fiable.

¹²⁸¹ Coincide con el texto ofrecido por el BW.

¹²⁸² Cf. ed. W.H. BURNS SC 392, p. 240.

¹²⁸³ Recientemente se han publicado los himnos pascuales de san Efrén en la colección SC. Si se consulta el aparato crítico, no se encuentra ninguna referencia a 1 Pe 3,19 (cf. *Ephren de Nisibe, Hymnes Pascales* (trad. F. CASSINGENA-TRÉVEDY, SC 502, Paris 2006, p. 326).

Capítulo XI. Severo de Antioquía y Ammonio el presbítero

1. Nacimiento de la solución clásica

A finales del siglo V encontramos en Oriente dos autores que discuten sobre el problema que plantean las palabras “desobedientes en otro tiempo” a la hora de relacionar 1 Pe 3,19-20a con el *Descensus*. En estos autores encontraremos la respuesta que repetiría Bellarmino en tiempos de la reforma¹²⁸⁴ y que se ha convertido en el argumento clásico para adaptar 1 Pe 3,19s a la doctrina “ortodoxa” del *Descensus*. Los autores a los que nos referimos son Severo de Antioquía y un presbítero llamado Ammonio

Severo de Antioquía¹²⁸⁵ fue uno de los grandes personajes de la polémica monofisita e incluso es considerado como el padre del monofisismo moderado copto¹²⁸⁶. Fue un autor muy prolijo¹²⁸⁷. Lamentablemente no se ha conservado más que una pequeña parte de su obra.

Este autor fue un gran admirador de Cirilo de Alejandría¹²⁸⁸. Para los monofisitas Cirilo era el gran refutador de la herejía de Nestorio, lo más opuesto al monofisismo¹²⁸⁹. Estos herejes leyeron algunas expresiones del patriarca de Alejandría en claves monofisitas y se convirtió en principio de autoridad para ellos¹²⁹⁰.

Esta influencia de Cirilo sobre Severo se deja notar en nuestro tema, pues emplea 1 Pe 3,19 como testigo del *Descensus*.

¹²⁸⁴ Cf. M. HERZOG, „*Descensus ad inferos*“ ..., p. 253ss.

¹²⁸⁵ Sobre Severo cf. *Dizionario Patriótico e di Antichità chritiane*, 3180ss; Sobre su teología, se puede consultar el largo estudio que de ella hace A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauebn der Kirche. Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451*, Band 2/4, p.19-185. Otro resumen de su vida y obra en E. W. BROOKS, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus Patriach of Antioch in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis*, Oxford 1903, p. V-XI (introducción).

¹²⁸⁶ A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauebn der Kirche. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Band 2/2, p.19.

¹²⁸⁷ „Of the voluminous Works of Severus, almost entirely lost in Greek, many exist in Syriac versions, of which not the least interesting are the letters” (E. W. BROOKS, *The Sixth Book...*, p. IX). También se han conservado fragmentos en armenio. Precisamente entre estos fragmentos encontramos las citas de 1 Pe 3,19.

¹²⁸⁸ Über Cyrill hinaus gibt es für Severus unter den Vätern keine höhere Autoritat. Selbst Athanasius oder auch die Kappadokier müssen hier vor dem Alexandriner zurücktreten. (A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauebn der Kirche. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Band 2/2, p.21)

¹²⁸⁹ Severo fue uno de los obispos que condenó a Nestorio (cf. P. ALLEN- C. T. R. HAYWARD, *Severus of Antioch*, London-NewYork 2004, p. 5. 10-11).

¹²⁹⁰ Cf. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauebn der Kirche. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Band 2/2, p.19s. Tambien cf. *Dizionario Patriótico e di Antichità chritiane*, 3181.

Como venimos diciendo, no pretendemos hacer un estudio exhaustivo de cada autor. Sólo queremos estudiar los pasajes que han podido influir en la interpretación actual de 3,19 y, por tanto, en la doctrina del *Descensus*. Por ello, sólo presentaremos los textos donde estos autores discuten sobre nuestro versículo (dos de Severo y uno de Ammonio)¹²⁹¹.

2. Textos

2.1. Frag 173. Pensamiento de Severo

El primer texto que ofrecemos lleva el número 173 en la obra de RENOUX. Dice así:

(Cristo) predica (a los espíritus) que se encontraban en el infierno¹²⁹², a fin de librar a aquellos que habrían estado dispuestos a creer, si, durante su vida, hubieran visto realizada la economía del Misterio. Por eso, cuando descendió a los infiernos y se manifestó allí, él mismo fue reconocido por ellos; pues esta gracia, que fue hecha a Cristo en su Encarnación, lo era todavía más para nosotros, maravilla superior a todas las de la naturaleza. Pues, del mismo modo que Cristo se manifestó corporalmente a todos los que vivían sobre la tierra, pero fueron salvados, al verle, sólo los que creyeron, igualmente, cuando descendió a los infiernos, se manifestó a todos, pero no creyeron en él, que se había hecho conocer, más que los espíritus consumados en virtud natural. Como carecían de esta gracia, los paganos y los que se habían revolcado en manchas impías y en placeres corporales se habían quedado ciegos por tales placeres libremente escogidos; allí, no pudieron percibir la luz de la manifestación divina y no vieron exactamente al Heraldo, descendido a los abismos por amor hacia ellos que se encontraban allí encadenados. Se han privado ellos mismos de la salud quienes, durante su vida, abandonando al Creador, se han prosternado ante los demonios, enemigos del hombre. Por esto, participaron en la suerte y en la vida de aquellos que habían amado¹²⁹³.

Severo no hace referencia a las palabras polémicas de nuestro texto petrino: “desobedientes”. En lugar de éstas, aparece una aclaración de quiénes son los espíritus a los que Cristo predica y salva:

a aquellos que habrían estado dispuestos a creer, si, durante su vida, hubieran visto realizada la economía del Misterio.

¹²⁹¹ Encontramos estos textos en las catenas armenias sobre las epístolas católicas reunidas por C. RENOUX, *La Chaîne arménienne due les épîtres catholiques. II. La chaîne sur les épîtres de Pierre*, PO. 44, Fascicule 2, p. 131ss. Seguiremos la traducción francesa del armenio hecha por RENOUX.

¹²⁹² RENOUX hace la siguiente observación a cerca de la cita de 1 Pe 3,19 en este pasaje: “1P 3,19; l’allusion à la «descente» aux enfers, qui ne figure ni dans le texte grec ni dans le texte arménien, est conque de plusieurs versions anciennes (cf. *Vetus Latina* 26, *Epistulae Catholicae* 2, p. 145). Le texte de la scolie grecque parallèle ne mentionne pas cette descente. C’est à partir d’un manuscrit grec différent que fut faite la version arménienne de la chaîne.” (C. RENOUX, *La Chaîne...*, p. 173, nota 1).

¹²⁹³ Cf. *La Chaîne arménienne sur les épîtres catholiques. II. La chaîne sur les épîtres de Pierre* (ed. C. RENOUX, , PO. 44, Fascicule 2, Turnhout 1987, p. 130-133).

Severo recoge aquella idea que hemos encontrado en Cirilo (cf. Comm 1. Petr). Los que fueron salvados son los que hubiesen creído en Cristo si éste hubiese aparecido en su tiempo¹²⁹⁴.

Severo conoce, además, la condena de algunos, que por sus pecados, quedan en el Hades¹²⁹⁵, algo que según apunta MÜNCH ya se encontraba en la doctrina escatológica de Cirilo¹²⁹⁶.

Como carecían de esta gracia, los paganos y los que se habían revolcado en manchas impías y en placeres corporales se habían quedado ciegos por tales placeres libremente escogidos; allí, no pudieron percibir la luz de la manifestación divina y no vieron exactamente al Heraldo, descendido a los abismos por amor hacia ellos que se encontraban allí encadenados. Se han privado ellos mismos de la salud quienes, durante su vida, abandonando al Creador, se han prosternado ante los demonios, enemigos del hombre. Por esto, participaron en la suerte y en la vida de aquellos que habían amado.

Severo afirma que fueron salvados todos los que habían practicado las virtudes. En este sentido se coloca en la línea de Clemente de Alejandría, que introdujo nuestro texto en la tradición del *Descensus* para presentar la salvación de los “justos paganos”. Severo, sin embargo, no se preocupa explícitamente por la suerte de los filósofos, sólo de los virtuosos.

Como los primeros padres que trataron el tema (cf. Pastor de Hermas e Ireneo), acentúa la necesidad de la fe en Cristo. Sólo los que hubiesen creído aquí en la tierra (si Cristo hubiese aparecido entre ellos) se salvarían. Los primeros padres expresaron esto con la idea: “desearon y anunciaron la Encarnación”.

Pues, del mismo modo que Cristo se manifestó corporalmente a todos los que vivían sobre la tierra, pero fueron salvados, al verle, sólo los que creyeron, igualmente, cuando descendió a los infiernos, se manifestó a todos, pero no creyeron en aquel, que se había hecho conocer, más que los espíritus consumados en virtud natural.

Severo es el culmen de la adaptación de 1 Pe 3,19 a la tradición. En él, se niega la primera teología leída en nuestro pasaje, es decir una posibilidad de conversión más allá de la muerte. Pero esto lo veremos con más claridad cuando analicemos el segundo texto donde este autor cita 1 Pe 3,19.

Antes de analizar el texto de Ammonio que dio pie a Severo a tratar de nuevo nuestro tema, creemos que es interesante presentar otro texto donde Severo aborda el

¹²⁹⁴ ¿Es esto una muestra de que el Frag del comentario de Prima Petri de Cirilo donde aparece esta idea es falso o está interpolado? Quizá. Pero también puede pensarse que Severo simplemente recogiese las ideas de su “maestro” y las repitiese. Dejamos la solución de esta disyuntiva a otros.

¹²⁹⁵ Comentario sobre la carta de Ammonio, que trata de la condena de Judas.

¹²⁹⁶ Cf. G. MÜNCH-LABACHER, *Naturhaftes und geschichtliches Denken...*, p.130-131.

tema del *Descensus*. Se trata de un pasaje de una homilía que es citada por GRILLMEIER. El texto dice así¹²⁹⁷:

Pues, él descendió a la región más inferior de la tierra no sólo con la divinidad..., sino de una forma inexpresable unido con el alma, la misma que el buen Pastor entregó por sus ovejas (cf. Jn 10,11). Se apareció a las almas allí encerradas, para liberar a aquellas, sobre las que dominaba la muerte” (Hom 49: PO 35, p. 350).

GRILLMEIER comenta que Severo anunció el fin del Hades tras la llegada de Cristo¹²⁹⁸. Este pasaje muestra lo que también vimos en Cirilo, que en el ámbito parenético el lenguaje es muy permisivo, pues afirma la salvación genérica de los que estaban bajo la muerte. ¿Esto quiere decir que se salvaron todos los muertos? ¿Con esto se contradice Severo? Creemos que, como sucedía en la obra de Cirilo, las homilías tienen un contexto propio y, por esto mismo, las afirmaciones genéricas que en ellas aparecen no pueden ser tomadas sin más como postulados teológicos, sino como enunciados parenéticos dirigidos a cristianos. El Hades toca a su fin para las almas que entran en la nueva economía, para los creyentes, no para todos.

2.2. Frag. 174. Pensamiento de Ammonio¹²⁹⁹

Pasamos a analizar un texto del presbítero Ammonio donde se plantea el problema que supone relacionar 1 Pe 3,20a con el *Descensus*. Este dirige una carta a Severo, obispo antioqueno, relatándole una discusión que tuvo con un personaje llamado Cesario donde aparece claramente la dificultad central del texto petrino, es decir, que trataba de la salvación de los “incrédulos” en el Hades. El texto de Ammonio dice así:

¹²⁹⁷ A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauebn der Kirche. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Band 2/2, p. 148.

¹²⁹⁸ El Hades o Sheol sólo tenía sentido, para Severus, para el tiempo antes de Cristo. Con el descenso del Hijo de Dios al mundo subterráneo llegó el final del Sheol, porque liberó a las almas que estaban allí encerradas. Se cerró una época de la historia de la salvación. Sin embargo, la verdadera plenitud de los tiempos es garantizada por la resurrección y ascensión al cielo o la exaltación de Cristo. Con la Ascensión alcanza el descenso del Emmanuel su sentido último. Severo tiene aquí un interés cristológico, es decir, relativo al Ser de Cristo. ¿Era el Logos antes de la Encarnación simple, no compuesto, incorpóreo, y después de la Encarnación uno compuesto por Dos? (Hom 24: PO 37, p.136), así los misterios de la culminación de la vida de Jesús no significan un cambio de su divinidad como tal, sino sólo de su consumada Revelación en los acontecimientos de la Encarnación. (cf. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauebn der Kirche. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Band 2/2, p. 148).

¹²⁹⁹ Cf. U. HOLZMEISTER, *Epistulas ss. Petri ...*, p. 328

(Cesario) El maestro Cesario me ha interrogado para saber si, por el hecho del descenso de Jesús (el Verbo de Dios) a los infiernos fueron rotas las cadenas de todas las almas.

(Ammonio) Y yo respondí sí.

(Cesario) "¿Entonces -dijo él- el mismo Judas fue liberado?"

(Ammonio) Yo dije no. En efecto, una vez vencido el tirano, habiendo sometido el soberano universal a su poder la muerte misma, no era ya posible que ésta retuviera a los cautivos.

(Cesario) "¿Y cómo hizo esto el Señor?", dijo.

(Ammonio) Como (había hecho) sobre la tierra, anunció también, a todos los que se encontraban en los infiernos, el camino de la salud eterna: creer en Dios Padre, en el Hijo que se anonadó por nosotros y resucitó de los muertos, y en el Espíritu Santo que posee la misma esencia y la misma dignidad que él. Y a quienes creyeron en él, les hizo ascender con él, mientras que a quienes no creyeron, los dejó en su primer estado, y todavía están allí.

(Cesario) me dijo de nuevo: "¿Cómo puede ser que quienes se encontraban en los infiernos fuesen liberados por la penitencia, pues ha sido dicho que *nadie en los infiernos puede confesarte* (Salm 6,6)?"

(Ammonio) Yo respondí: "Este texto no vale para el misterio del descenso de Cristo a los infiernos, sino, por él, el profeta ha manifestado que antes (de Cristo) había allí cautivos. Si, por el contrario, hiciésemos de este verso un testigo del descenso (a los infiernos), (el profeta) se equivocaría completamente, pues esto supondría una confesión de las faltas, seguida de una penitencia que (este texto) muestra imposible para los muertos. Pero entonces no fue así, pues la fe sola devolvió la vida en los infiernos a los que creyeron.

Aprendemos esto sobre todo por esta Epístola Católica. La carta dice, en efecto, que predicó Cristo en su descenso a los infiernos no a quienes han creído durante su vida, sino a los rebeldes y a los incrédulos, a fin de que creyendo en el anuncio de la buena nueva, sean devueltos a la vida y obtengan la libertad. Es ciertamente por la fe sola como los vivos han sido justificados en la gracia de Cristo, en el nuevo nacimiento. Pero para aquellos, desprovistos de cuerpo, se presentó la ocasión de la gracia: la fe fue suficiente para su salud, sin el socorro del agua, pues ellos mismos no eran ya seres materiales.

(Cesario) prosiguió aún: "¿Predicó también a Judas y le concedió poder arrepentirse a fin de ascender con él?"

(Ammonio) Yo pienso que no, dije, pues una nueva predicación era inútil a quien conocía todo. En efecto, si interrogamos por la doctrina a quienes encaminamos al bautismo, exigiendo primeramente que renuncien al error y confiesen después la fe verdadera, Judas no solamente había ya renunciado (al error) y se había comprometido a confesar la fe, sino que había predicado también a numerosas personas, bajo la influencia de la gracia de Dios, haciendo curaciones y expulsando demonios. Después de esto, este desgraciado, por propia voluntad, se separó de la verdad y, reprendido por el Señor -"Tú, ciertamente, me vas a entregar", no quedó confundido y no tuvo vergüenza; a continuación de hacerse lavar los pies con los once: espectador y beneficiario de este extraordinario gesto de humildad, incluso entonces (Judas) permaneció endurecido en el mal. Y que nadie me diga (que cometió) este crimen involuntariamente; yo no creo que haya alguno entre los cristianos, incluso entre los incrédulos, que diga esto. Más aún, Judas mismo prueba que ninguna otra (fue) causa de su crimen. Condenándose, él mismo, pronunció rápidamente contra él mismo la sentencia de horca, empujándole su voluntad a este gesto de desgracia. No tenía bastante con el homicidio de su Señor; se entregó aún a sí mismo, ávido de saciar su apetito de mentira. No es que quisiera expiar homicidio por homicidio, pues sabía perfectamente que quien se suicida incurre en un castigo; pero este perverso, llevando al extremo el desprecio que le tenían los hombres, no pudo soportarse más como traidor; por esta razón se ahorcó. El sabía que si hubiera perseverado en la súplica y en el arrepentimiento, habría llevado a Dios a perdonarle. Pero, agitado como un mar por la irresolución y la duda, tardó en alcanzar el puerto del arrepentimiento, mientras que Pablo, el asesino de Esteban, no dejándose dominar por estos (sentimientos) conoció una maravillosa misericordia, y Pedro, gracias a sus lágrimas, obtuvo al punto el perdón¹³⁰⁰.

En este texto encontramos cómo pueden convivir las dos ideas que aparecen en Severo, y creemos que en Cirilo. Se puede hablar de la salida de todas las almas del

¹³⁰⁰ Cf. ed. C. RENOUX, , PO. 44, Fasciculle 2, p. 132-135.

Hades como muestra de la universalidad de la salvación y al mismo tiempo afirmar que hubo otras que no participaron de la salvación:

(Cesario) "¿Entonces -dijo él- el mismo Judas fue liberado?"

(Ammonio) Yo dije no. En efecto, una vez vencido el tirano, habiendo sometido el soberano universal a su poder la muerte misma, no era ya posible que ésta retuviera a los cautivos.

La salvación, aclara Ammonio, llega por la fe, aquí en la tierra como en el Hades.

(Cesario) "¿Y cómo hizo esto el Señor?", dijo.

(Ammonio) Como (había hecho) sobre la tierra, anunció también, a todos los que se encontraban en los infiernos, el camino de la salud eterna: creer en Dios Padre, en el Hijo que se anonadó por nosotros y resucitó de los muertos, y en el Espíritu Santo que posee la misma esencia y la misma dignidad que él. Y a quienes creyeron en él, les hizo ascender con él, mientras que a quienes no creyeron, los dejó en su primer estado, y todavía están allí.

En este contexto, donde se habla de cautivos liberados, y a la vez de condenados, Ammonio recurre a nuestro pasaje petrino. Este considera que Cristo verdaderamente predicó a los incrédulos en los infiernos.

Cesario, pregunta cómo puede convertirse alguien en el Hades y confesar a Dios, si el profeta en el Salmo 6 había dicho que nadie confiesa a Dios en el Hades.

(Cesario) me dijo de nuevo: "¿Cómo puede ser que quienes se encontraban en los infiernos fuesen liberados por la penitencia, pues ha sido dicho que *nadie en los infiernos puede confesarte* (Salm 6,6)?"

La idea de la conversión parece no tener relación con lo anterior, donde sólo se habló de la fe. Creemos que esto se explica porque ambos estaban discutiendo sobre 1 Pe 3,19 que trataba de "espíritus cautivos" Cf. 1 Pe 3,19: encarcelados). Así se deja ver en la respuesta de Ammonio.

(Ammonio) Yo respondí: "Este texto no vale para el misterio del descenso de Cristo a los infiernos, sino, por él, el profeta ha manifestado que antes (de Cristo) había allí cautivos. Si, por el contrario, hiciésemos de este verso un testigo del descenso (a los infiernos), (el profeta) se equivocaría completamente, pues esto supondría una confesión de las faltas, seguida de una penitencia que (este texto) muestra imposible para los muertos. Pero entonces no fue así, pues la fe sola devolvió la vida en los infiernos a los que creyeron.

Aprendemos esto sobre todo por esta Epístola Católica. La carta dice, en efecto, **que predicó Cristo en su descenso a los infiernos no a quienes han creído durante su vida, sino a los rebeldes y a los incrédulos, a fin de que creyendo en el anuncio de la buena nueva, sean devueltos a la vida y obtengan la libertad.** Es, ciertamente, por la fe sola como los vivos han sido justificados en la gracia de Cristo, en el nuevo nacimiento. Pero para aquellos, desprovistos

de cuerpo, se presentó la ocasión de la gracia: la fe fue suficiente para su salud, sin el socorro del agua, pues ellos mismos no eran ya seres materiales.

Ammonio niega que el texto aportado por Cesario versase sobre el *Descensus*, y con ayuda de 1 Pe 3,19-20a, presenta que en realidad hubo una posibilidad de conversión en el más allá, situándose así en la misma línea que Clemente de Alejandría. Considera que el *Descensus* supuso una gracia especial para los muertos, que se les dio la posibilidad de creer.

A esto, acertadamente responde Cesario:

¿Predicó también a Judas y le concedió poder arrepentirse a fin de ascender con él?

Si en el más allá puede darse una conversión, también se podría haber convertido el mismo Judas. Con esta anotación, Cesario pone de manifiesto que esto daba pie a posibles ideas apocatastas. Todos pueden arrepentirse tras la muerte.

Ammonio en este momento revela el punto débil de su doctrina sobre el *Descensus*.

Yo pienso que no, dije, pues una nueva predicación era inútil a quien conocía todo. En efecto, si interrogamos por la doctrina a quienes encaminamos al bautismo, exigiendo primeramente que renuncien al error y confiesen después la fe verdadera, Judas no solamente había ya renunciado (al error) y se había comprometido a confesar la fe, sino que había predicado también a numerosas personas, bajo la influencia de la gracia de Dios, haciendo curaciones y expulsando demonios

Ammonio afirma que una predicación sería inútil para el que ya había oído el mensaje. Como veremos en la Parte III de nuestro trabajo, dedicada a Filastre y Agustín, tras estas palabras parece esconderse la idea de que los que no habían oído el Evangelio aquí en la tierra se les dio una oportunidad en el más allá de creer en él. El hombre se salvaba por la fe, y sin haber escuchado el Evangelio, no pudo ser condenado, pues no se le dio la oportunidad de creer¹³⁰¹. Según esto, y como analizaremos con más detalle

¹³⁰¹ „Ältere Überlieferungen in der *Descensus*-Lehre schimmern noch durch. Der Abstieg Christi zur Hölle wird mit Farben des Nikodemus-Evangeliums ausgemalt. Dabei wird betont, daß Jesus als Gott-Logos im Hades gepredigt hat. Dies kann nach dem Gesetz der Idiomenkommunikation auch dann gelten, wenn für Ammonius das Instrument des Abstiegs die Seele Christi ist. Wer dieser Predigt glaubt und Christus anruft, kann mit ihm aus dem Infernum herausgeführt werden. Dort ist also für die Menschen der Vorzeit noch eine Entscheidung zum Heil möglich. Denn erst jetzt ist ihnen der Erlöser gepredigt worden“ (A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauebn der Kirche. Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451*, Band 2/4, p. 106).

en la Parte III de nuestro trabajo, sólo los cristianos están en desventaja en el más allá. Ellos no reciben una nueva oportunidad de creer.

Para Ammonio, Judas no pudo ser salvado en los infiernos, pues él había oído, creído e incluso anunciado el Evangelio, y había renegado de él hasta la contumacia de la desesperación. Para él, no hubo salvación.

En esta respuesta, Ammonio parece afirmar indirectamente que para los bautizados que abandonen la fe (contumazmente), tampoco habrá salvación. Tras la muerte, sólo salva la fe, y éstos habrían renunciado a ésta¹³⁰².

Ammonio, según creemos, se acerca mucho a las ideas de Clemente. Existe posibilidad de conversión en el más allá, pero no para todos. Los pecadores o incrédulos contumaces, no se salvarán. Este matiz podría hacer que la doctrina de los alejandrinos y de este presbítero Ammonio fuese plenamente ortodoxa. Los hombres pecadores (todos) pueden encontrar perdón, salvación, en el más allá, si ellos no se han cerrado completamente en su pecado. Esto es lo que leímos en Severo de Antioquía.

...los paganos y los que se habían revolcado en manchas impías y en placeres corporales se habían quedado ciegos por tales placeres libremente escogidos ; allí, no pudieron percibir la luz de la manifestación divina y no vieron exactamente al Herald, descendido a los abismos por amor hacia ellos que se encontraban allí encadenados. Se han privado ellos mismos de la salud quienes, durante su vida, abandonando al Creador, se han prosternado ante los demonios, enemigos del hombre. Por esto, participaron en la suerte y en la vida de aquellos que habían amado.

En esta misma línea Ammonio afirma que no todos los que escucharon a Cristo en el Hades creyeron y, por tanto, aleja 1 Pe 3,19 de una lectura apocatasta¹³⁰³:

Y a quienes creyeron en él, les hizo ascender con él, mientras que a quienes no creyeron, los dejó en su primer estado, y todavía están allí.

Antes de estudiar la respuesta de Severo a Ammonio, debemos apuntar una idea que aparece en el texto. Ammonio, por el contexto de 1 Pe 3,19, y por la relación que establece entre fe y salvación, asocia lo acontecido en los infiernos con el bautismo.

¹³⁰² También san Ireneo presenta la mayor seriedad del compromiso del cristiano. El cristiano ha rebido el Espíritu que perdona los pecados e introduce en la Iglesia en vida. Si renuncia a Este, ya no tendrá oportunidad de recibirlo en el más allá (cf. AH IV,27).

¹³⁰³ "Insgesamt versteht es Ammonius, im engen Anschluß an die Schrift eine relativ abgerundete Dogmatik zu entwickeln. Sie ist trinitarisch-christozentrisch, mit starker Betonung der Universalität des Heils, aber auch der Freiheit des Menschen gegenüber dem Angebot Gottes, ferner der Notwendigkeit von Verkündigung und Taufe." (A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauebn der Kirche. Die Kirche von Alexandria mit Nubien und Äthiopien nach 451*, Band 2/4 p.106).

Es ciertamente por la fe sola como los vivos han sido justificados en la gracia de Cristo, en el nuevo nacimiento. Pero para aquellos, desprovistos de cuerpo, se presentó la ocasión de la gracia: la fe fue suficiente para su salud, sin el socorro del agua, pues ellos mismos no eran ya seres materiales.

Los salvados en el Hades fueron regenerados, justificados, pero sin ayuda del agua material, sólo por la fe. En la Parte IV de nuestro trabajo estudiaremos más detalladamente esta idea. Ahora continuaremos explicando la idea central de esta discusión, esto es, la problemática de 1 Pe 3,20a: la idea de unos “incrédulos”.

2.3. Frag 175. Contestación de Severo a Ammonio¹³⁰⁴

Severo de Antioquía no comparte completamente la opinión de Ammonio. Considera ciertamente que 1 Pe 3,19-20a versa sobre el *Descensus*, pero no comparte la idea de la posibilidad de una conversión en el más allá:

No es a todos los cautivos, sino solamente a los que le reconocieron y creyeron (en él), a quienes concedió el perdón. Y le reconocieron los que se habían purificado del mal haciendo el bien durante su vida. Todos, en efecto, incluso si se condujeron durante su vida según la justicia, se encontraban en los infiernos bajo el yugo de la muerte, antes de la venida de Cristo, y esperaban su venida redentora, apartados del camino del paraíso en razón del pecado de Adán¹³⁰⁵.

Severo apunta la solución que más tarde repetirá Bellarmino y que hoy en día es la interpretación clásica de los que asocian 1 Pe 3,19-20a a la tradición de la salvación de los justos del AT. Considera que sólo creyeron y, por tanto, se salvaron, aquellos que ya antes de morir se habían arrepentido. El obispo de Antioquía, en contraste con Bellarmino, no parece considerar suficiente el arrepentimiento en la hora de la muerte, sino que el arrepentimiento tuvo que estar acompañado de la penitencia y las buenas obras.

Esta explicación de Severo implica que la expresión “desobedientes en otro tiempo” se estaría refiriendo a los justos virtuosos (que habían pecado, pero se habían arrepentido), a los que se encontraban en la prisión por el pecado de Adán (cf. desobediencia).

¹³⁰⁴ Cf. U. HOLZMEISTER, *Epistulas ss. Petri ...*, p. 328

¹³⁰⁵ Cf. ed. C. RENOUX, , PO. 44, Fasciculle 2, p. 136-137.

Esta teología, en la que se restringe la salvación concedida por Cristo en el Hades a los justos, es confirmada por Severo con la autoridad del Teólogo (Gregorio Nacianceno) y de Ignacio Teóforo:

Gregorio el Teólogo¹³⁰⁶ nos hace saber también que todos no se aprovecharon del descenso a los infiernos, cuando explica pertinentemente en su discurso de Pascua las consecuencias del descenso de Cristo a los infiernos. Expone en estos términos el verdadero poder del misterio: «Puesto que descendió a los infiernos, desciende con él y, allí, reconoce el misterio de Cristo, cuál es la economía de este doble descenso, cuál es su razón : salva abiertamente del mal, por su manifestación, a todos los que han creído». En cuanto a Ignacio el Teóforo, ha hablado así: «Cómo podríamos vivir sin él, él de quien los profetas eran también los discípulos por el espíritu, reconociéndole como su maestro. Por ello, éste, al que esperaban con certeza, les ha resucitado de los muertos por su venida»¹³⁰⁷ ..

Los creyentes de los que hablaba Severo eran los justos del AT, que, según aclara la cita de Ignacio el Teóforo, fueron los discípulos de Cristo en el Espíritu.

3. Breve conclusión

Severo deja desde el principio claro que la salvación no fue concedida a todos los muertos veterotestamentarios indiscriminadamente y aclara que los hombres a los que Cristo dirigió su predicación fueron aquellos que se habían dejado guiar por la justicia durante la vida, pero que, por el pecado de Adán, se encontraban en el Hades.

La relación entre la expresión “desobedientes en otro tiempo” y el pecado de Adán ya apareció en Orígenes. Severo recoge esta asociación y se sirve de ella para superar la dificultad que planteaban estas palabras. La desobediencia se refiere al “pecado original” que hace al hombre deudor de la muerte e inclinado al pecado¹³⁰⁸ y ratificado por el pecado personal. Indirectamente parece sugerir que la desobediencia-incredulidad no fue el distintivo de los salvados (en contra de lo que afirma Ammonio). La desobediencia-incredulidad no sería el estado que definiría a los muertos salvados, sino que la “desobediencia-incredulidad en otro tiempo” se referiría a una etapa de la vida que antes de morir fue superada. Antes de la muerte se habrían convertido.

Los salvados son presentados por Severo como creyentes, más todavía como los discípulos en el Espíritu, los que esperaron a Cristo. De esta forma, Severo lee en 1 Pe 3,19-20a la primera y más primigenia teología de la predicación en el Hades, es decir

¹³⁰⁶ U. HOLZMEISTER, *Epistulas ss. Petri* 330: Oecumenius y Theophylacus también recurren a Gregorio Nacianceno para aclarar sus posiciones en este tema.

¹³⁰⁷ Cf. ed. C. RENOUX, , PO. 44, Fasciculle 2, p. 136-137.

¹³⁰⁸ No a la contumacia en el pecado que mostró Judas

aquella que limitaba la salvación a los justos del AT, entendidos como aquellos que por la condición humana fueron pecadores, e incluso grandes pecadores, pero que esperaron en la misericordia de Dios, que no se cerraron a la palabra de Dios, a sus promesas, y esperaron verlas cumplidas en un Redentor. En esta visión también incluye a los justos paganos que creyeron en el Dios creador y practicaron las virtudes naturales y, se supone, también esperaron en la misericordia de Dios y no se cerraron a su propia carne¹³⁰⁹.

Esta lectura de 1 Pe 3,20a nos parece forzada por la razón que ya hemos expuesto en repetidas ocasiones. Los “desobedientes” a los que se refiere 1 Pe 20a son los que perecieron en el diluvio en los tiempos de Noé y en Prima Petri son contrapuestos a los ocho (justos) que se salvaron en el arca. En la tradición, esta generación estaría al mismo nivel en el que estos autores colocan a Judas, en la desobediencia e incredulidad contumaz. Para ellos, no habría posibilidad de conversión, así son puestos, en la tradición, como ejemplo para las generaciones futuras. El juicio estaba a las puertas y si no se convertían, acabarían como la generación maldita de tiempos de Noé (cf. 2 Pe 2,4ss).

¹³⁰⁹ Creemos que esto contrasta con la opinión de GOUNELLE que considera que la salvación de todos los muertos era la doctrina universal de la Iglesia, y contrapone oriente y occidente (cf. R. GOUNELLE, *La descente...*, p. 87).

Conclusión Parte II: Uso de 1 Pe 3,19 como testigo del *Descensus* en los Padres.

La conclusión a la que llegamos en esta segunda Parte de nuestro trabajo es, la apuntada a lo largo de nuestro estudio: se forzó el texto de 1 Pe 3,19s al asociarlo a la tradición de la *Predicación de Cristo en el Hades*, y esto llevó a unos a la herejía, a otros a olvidar la primera teología asociada esta tradición¹³¹⁰.

Como hemos visto, y en contra de lo que asumen muchos exegetas, patrólogos y dogmáticos actuales, fueron muy contadas excepciones los padres que asumieron sin reparo el uso de 1 Pe 3,19 como testimonio del *Descensus*, y lo asumieron como hemos visto en este último autor, Severo, forzando claramente el texto, adaptándolo a una tradición a la que no pertenecía.

Creemos que la asociación de 1 Pe 3,19 es un error que puede explicarse desde dos premisas. Primero desde la gran relevancia que tuvo el así llamado *Predigtmotiv* en la primitiva Iglesia. Y segundo, por el origen apócrifo de las fuentes que se usaron como fundamento de esta doctrina. Esto llevó a algunos autores a buscar testigos seguros en el NT. Si bien el autor que introdujo esta asociación (Clemente) no estuvo movido directamente por estas dos premisas, creemos que éstas fueron las razones por las que 1 Pe 3,19 fue usado por los autores posteriores.

El intento de salvar una doctrina tan arraigada en la tradición a través de 1 Pe 3,19s provocó el efecto contrario. 1 Pe 3,20a introdujo ideas dudosas, por no decir heterodoxas, en el dogma del *Descensus* y esto llevó a rechazar la tradición de la Predicación en el Hades y la teología asociada a ella. A este olvido contribuyó la dura crítica hecha a la asociación de 1 Pe 3,19 con el *Descensus* hecha por Filastre y Agustín, de la que daremos cuenta en el siguiente apartado.

Los investigadores modernos han querido hacer de 1 Pe 3,19, y de la dudosa teología deducida de este pasaje, la enseñanza de los padres. Son muchos los que han sostenido la salvación generosa de Cristo en el Hades. Hay incluso algunos, según apuntamos, que mezclando la interpretación los “espíritus” de 3,19 como los ángeles caídos (la más reciente de todas las interpretaciones), con la doctrina de la salvación

¹³¹⁰ Ireneo, principal testigo de la predicación en el Hades de Cristo en el Hades, no hace mención de 1 Pe 3,19, a pesar de considerar que la Carta fue escrita por Pedro (cf. F. LOOFS, *Christ's Descent into Hell*, en: *Patristica, Ausgewählte Aufsätze zur Alten Kirche*, Berlin- N. York 1999, p. 97).

generosa, han querido leer en 3,19 la salvación del diablo¹³¹¹. Mayor crimen contra la tradición, no cabe, pues nunca se asoció 1 Pe 3,19s con la salvación del Diablo, como mucho esta doctrina apareció asociada con el juicio final y la resurrección de los muertos, pero no con el *Descensus*.

Todo esto muestra que la historia de la exégesis de este pasaje ha sido un conjunto de malentendidos y confusiones. Tal ha sido la influencia de esta confusión, que, hoy en día, estas ideas se encuentran escondidas en la obra que más ha influido sobre la teología del *Descensus* en la actualidad, esto es, en la obra de BALTHASAR¹³¹² (esto lo estudiaremos en el último apartado de nuestro trabajo).

Lo dicho hasta ahora, nos confirma que el estudio detallado de la relación de la primera teología positiva del *Descensus* (cf. la Predicación en el Hades) y 1 Pe 3,19 puede arrojar mucha luz a la teología actual. Por esto mismo seguiremos estudiando en nuestro trabajo la primera crítica hecha a la asociación de 1 Pe 3,19 con el *Descensus*, (Parte III: Filastre y Agustín). Después analizaremos la primera teología de la tradición de la *Predicación en el Hades*, esto es, aquella que conocieron los Padres del s. II, independiente de 1 Pe 3,19s (Parte IV: Ireneo y el Pastor de Hermas). Por último, estudiaremos y criticaremos la teología de tres autores actuales que han asociado el *Descensus* con 1 Pe 3,19 (Parte V: GALOT-VOGEL y BALTHASAR).

¹³¹¹ Cf. B. REICKE, *The Disobedient Spirits...*, p. 47-49

¹³¹² Lee 1 Pe 3,19 en claves de salvación generosa, es decir, de los más, más desobedientes (cf. Parte V de nuestro trabajo).

III Parte.

**1 Pe 3,19-20a, origen de doctrinas heterodoxas
sobre el *Descensus*.**

Filastre y Agustín

Capítulo XII. Filastre de Brescia. Sobre las herejías

1.Introducción

Tal y como hemos visto en la segunda parte de nuestro trabajo, la lectura más antigua de 3,19-20, la realizada por Clemente de Alejandría, fue aceptada por algunos padres, que al igual que el alejandrino usaron el pasaje para fundamentar canónicamente la tradición que versaba sobre una predicación de Cristo en el Hades.

La asociación de este pasaje a tal tradición llegó a ser problemática, pues la interpretación de Clemente, seguida por Orígenes, introducía en la teología católica elementos no del todo aceptables, cosa que se demostró con el paso del tiempo, pues aquellos que consideraron el contexto de 1 Pe 3,19 con más detalle y sostuvieron la relación de este pasaje con el *Descensus* sacaron consecuencias -a nuestro parecer inevitables- que desembocaron en la herejía¹³¹³.

En esta nueva sección de nuestro estudio, analizaremos dos autores que presentan de forma clara, cómo la Iglesia se dio cuenta muy pronto del error cometido por Clemente. Estos autores son Filastre de Brescia y el gran san Agustín.

La crítica que estos dos autores hicieron a los que sacaron las últimas consecuencias de la asociación de 3,19-20 con el *Descensus* provocó que la lectura de 3,19-20 en estas claves fuese rechazada en occidente y, con ella, la tradición de la predicación de Cristo en el Hades.

En esta Parte III, utilizaremos el mismo método de estudio que en la Parte II, esto es, analizaremos los textos de los padres y de ellos deduciremos cómo leían 1 Pe 3,19. En este capítulo encontraremos la tercera línea de interpretación de 3,19-20 que se ha dado en la historia de la exégesis de nuestro pasaje: la interpretación espiritual del mismo.

Sin más pasamos a estudiar el primer autor que puso de manifiesto el error que supuso la asociación de 3,19-20a con la doctrina del *Descensus*.

¹³¹³ Creemos que la Iglesia fue siempre consciente de los riesgos de la interpretación de Clemente. De esto da muestra el apartado anterior, pues a pesar de que los estudiosos mantengan que 3,19 fue un testimonio querido por los Padres, hemos visto que su uso fue algo excepcional, y que casi todos los que lo usaron, lo leyeron fuera de contexto y en la línea de la más primitiva tradición de la predicación en el Hades, es decir, aquella que trataba de la salvación de los justos del AT.

2. El *descensus ad inferos* e ideas heterodoxas

La obra donde encontramos la primera crítica a la asociación de 1 Pe 3,19 con el *Descensus* es un trabajo en el que Filastre, el obispo de Brescia, -en la segunda mitad del siglo IV- se propuso hacer una nueva recopilación de las herejías y presentarlas brevemente: Liber de Haeresibus. Esta presentación no supuso un gran tratado contra las herejías, como pudieron suponer las obras de los padres de los siglos II y III. Este tratado es más bien una obra “enciclopédica” que quiere informar sobre las herejías de la historia. Para nosotros tiene gran valor pues nos da a conocer una nueva herejía que, sin decirse explícitamente, remite al pasaje que ahora nos ocupa: 1 Pe 3,19-20 (cf. Lib. Hae. CXXV)¹³¹⁴.

Creemos que antes de hacer cualquier otro comentario será oportuno conocer el texto en cuestión.

3. 1 Pe 3,19 en la obra de Filastre

1. Hay otros herejes que dicen que el Señor descendió al infierno (*in infernum descendisse*), y que anunció (*renuntiasset*) allí a todos tras la muerte (*omnibus post mortem*) que, si confesaban su fe, serían salvados (ut confitentes ibidem saluarentur). Esto es contrario a lo que dijo el profeta David: ¿Quién te confesará en el infierno? (Sal 6,6). Y el apóstol: los que sin ley pecaron, perecerán sin ley (Rom 2,12). 2. Pero cuando dice el Señor: habrá menos rigor para esa gente (de Sodoma y Gomorra) que para esa ciudad que no creyó (Mt 11,22.24) en la doctrina de los apóstoles y el evangelio; ciertamente, El dice que ellos sufrirán tormentos menores en comparación con los numerosos castigos; no afirma, sin embargo, que por esta razón serán salvados (non tamen saluari eos hac ratione adfirmat). 3. El que piensa que los poetas falsos y los filósofos vacíos, estos rebeldes de Dios, puedan ser salvados, se equivoca más seriamente que ellos y disiente de la verdad, dado que no es más que estos poetas y estos filósofos vacíos, gérmenes de la impiedad pagana, que sembraron los nombres de los dioses y de las diosas en los sentimientos de los hombres. Por esto, el profeta anuncia en estos términos a propósito el futuro juicio que viene que será perdonado el que se arrepienta, diciendo: 4. Permíteme, que respire un poco antes de que me vaya y no sea más (Salmo 39 (38),14). ¿Si pues las personas justas pecan y reciben difícilmente el perdón cuando se arrepienten en esta vida presente - como lo dice Salomón: Y si el justo difícilmente será salvado - el impío y el pecador, dónde se mostrarán? (Prv 11,31; cf 1 Pe 4,18). En efecto, si hubieran creído que Dios existía, no habrían sembrado los nombres vergonzosos de dioses y diosas, y habrían obtenido el perdón en el momento de la bajada de Cristo al infierno. 5. Siendo dado, pues, que hay por todas partes impíos y enemigos de Dios, cómo serán salvados después de la muerte confesando allí su fe, desde el momento que el apóstol enseña que hace falta que todo hombre muera y después de eso que sea juzgado, como está escrito, delante del tribunal del Cristo, y que reciba según lo que hizo en este siglo (cf. 2 Cor 5,10). El Señor lo certifica diciendo sobre aquella gente que tampoco creyeron en el Padre (cf. Jn 8, 19.54-55), pues ahí, muestra claramente que deben también ser juzgados; pero el que creyó en el Padre antes de que Cristo viniese en la carne escapa del juicio de los impíos. 7. En comparación de los pecadores y los impíos, hay una variedad de penas y de castigos (in comparatione autem peccatorum atque impiorum diversitas est poenarum atque plagarum). No hay absolución posible ni para unos, ni otros; pero hay una justicia que escoge entre ellos, así

¹³¹⁴ Cf. J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 104s.

como una retribución conforme con el pecado (non plena amorum est absolutio, sed diiudicationis iustitia, et secundum peccatum condigna repensio), también para los que fueron engullidos en el agua del tiempo de Noé, como la Escritura nos lo enseñó (1 Pe 3,20)¹³¹⁵.

Llama la atención que en este texto no es citado 1 Pe 3,19 en ningún momento. Esto podría llevar a pensar que la herejía a la que aquí se refiere Filastre no tiene nada que ver con nuestro pasaje. Sin embargo, hay varios indicios por los que casi todos los estudiosos han considerado que este pasaje remite a la epístola petrina.

En primer lugar, el texto remite a la tradición del *Descensus* que versaba sobre una predicación de Cristo en el Hades. En el siglo cuarto, esta tradición había perdido sus primeros testigos, es decir, los apócrifos usados por Padres y herejes, y la autoridad del presbítero de Ireneo, de modo que esta tradición era conocida, principalmente, por su relación con 1 Pe 3,19¹³¹⁶.

En segundo lugar, se asocia esta tradición sobre la predicación y salvación de los muertos, con la salvación de los filósofos y poetas griegos. Este, precisamente, es el motivo por el que Clemente de Alejandría introdujo 1 Pe 3,19 en la tradición de la predicación en el Hades. También parece remitir a la interpretación del texto petrino hecha por Orígenes¹³¹⁷ (resp. a la salvación de generaciones perdidas). Veremos ambas cosas con detalle en este capítulo.

En tercer lugar, la asociación de estas ideas con nuestro pasaje se deja ver con claridad en las últimas palabras del texto que remiten a la condena de la generación de Noé (3,20).

La herejía que rebate Filastre parece brotar de asumir una de las consecuencias de la asociación de 3,19 al *Descensus*, es decir, la salvación de los desobedientes. Esta herejía consideró, según se deduce del texto, la posibilidad de la salvación de todos los muertos. Ciertamente, no encontramos una cita literal de 3,19, ni una referencia explícita al origen de estas ideas heréticas en el texto petrino, pero creemos que no hay duda de que éste fue la fuente de tales ideas heterodoxas. Esto se confirmará en la obra de Agustín, que hace referencia a una herejía semejante que se fundamentaba en 1 Pe 3,19 (cf. Carta a Evodio).

¹³¹⁵ La edición crítica de este texto se fue editada por F. HEYLEN, en 1957 en CCSL IX, p.288-289. Existe una edición bilingüe de BANTERLE, Latín-italiano, *San Filastro di Brescia delle varie eresie*, Roma-Milano 1991, p. 160-163. También podemos encontrar la traducción de nuestro texto en francés en la obra de GOUNELLE, p.77-78 o en inglés: J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 104-105.

¹³¹⁶ En la Parte II, vimos que Is 49,9 fue usado por algunos padres para presentar el *Descensus* en claves de Predicación de la salvación.

¹³¹⁷ Cf. la Parte II de nuestro trabajo, los capítulos dedicados a ambos autores.

4. Análisis de las ideas heréticas

Nuestro texto es estudiado con cierto detalle por GOUNELLE. Éste distingue tres secciones en el mismo. Una primera, donde se presenta la herejía (la posibilidad de la salvación de todos los muertos veterotestamentarios con motivo de la visita de Cristo al Hades); una segunda, donde se presenta la razón de la herejía (salvación de poetas y filósofos); y una tercera, donde se expone la fe de la Iglesia sobre la salvación (respecto a la fijación del destino en la muerte)¹³¹⁸.

Filastre presenta dos textos de la SE que niegan una posible confesión-conversión en el Hades y refutan esta herejía con tintes “apocatastas”¹³¹⁹:

¿Quién te confesará en los infiernos? (Sal 6,6). Y el apóstol: los que sin ley pecaron, perecerán sin ley (Rom 2,12).

Recordamos que el texto del Salmo 6,6 será usado en el siglo V por Cesario -el interlocutor del presbítero Ammonio- como testimonio de que los muertos no pueden confesar a Cristo en el Hades. Ammonio negaría la relación del Sal 6,6 con el *Descensus* pues esto supondría una concurrencia con la doctrina contenida en 1 Pe (= posibilidad de que los incrédulos confesasen a Dios en el Hades; cf. nuestro Capítulo dedicado a Severo de Antioquía). Esto parece indicar que estos testimonios fueron los apoyos escriturísticos que refutaban una posible conversión tras la muerte.

A estos testimonios de la SE, siguen varias ideas que remiten, como dijimos, a la interpretación de 1 Pe 3,19s que se hizo en la tradición alejandrina.

Pero cuando dice el Señor: habrá menos rigor para esa gente (de Sodoma y Gomorra) que para esa ciudad que no creyó (Mt 11,22,24) en la doctrina de los apóstoles y el evangelio; ciertamente, El dice que ellos sufrirán tormentos menores en comparación con los numerosos castigos; no afirma sin embargo que por esta razón serán salvados. (non tamen saluari eos hac ratione adfirmat).

Recordamos que Orígenes insertó 1 Pe 3,19 en un contexto donde se defendía la posibilidad de la salvación de los habitantes de Sodoma y Gomorra (cf. De Principiis II, 5). El castigo que Dios infringió a aquellas ciudades fue sólo con vistas a su curación.

Filastre no participa de la teología de Orígenes y considera que tras la muerte el destino está fijado, aunque no será igual de severo para unos y otros.

¹³¹⁸ Cf. R. GOUNELLE, *La descente...*, p. 78-79.

¹³¹⁹ Cf. J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 105

Siendo dado, pues, que hay por todas partes impíos y enemigos de Dios, cómo serán salvados después de la muerte confesando allí su fe, desde el momento que el apóstol enseña que hace falta que todo hombre muera y después de eso que sea juzgado, como está escrito, delante del tribunal del Cristo, y que reciba según lo que hizo en este siglo (cf. 2 Cor 5,10).

Entre estos herejes también se intuyen las ideas del otro gran alejandrino, Clemente:

El que piensa que los poetas falsos y los filósofos vacíos, estos rebeldes de Dios, puedan ser salvados, se equivoca más seriamente que ellos y disiente de la verdad, dado que no es más que estos poetas y estos filósofos vacíos, gérmenes de la impiedad pagana, que sembraron los nombres de los dioses y de las diosas en los sentimientos de los hombres.

Filastre no considera, como hizo Clemente, la rectitud que pudo haber en los grandes personajes paganos de la antigüedad. No considera que entre ellos pudo haber justos que buscasen la verdad, pero que todavía se encontrasen atados por las ideas politeístas. Para Filastre, los filósofos y poetas, eran los responsables de que en su tiempo todavía hubiese paganismo. Según el obispo de Brescia, éstos, que no se habían convertido durante su vida, tendrían que pagar por haber difundido con sus escritos la idolatría:

Por esto el profeta anuncia en estos términos a propósito el futuro juicio que viene que será perdonado el que se arrepienta, diciendo: 4. Permíteme, que respire un poco antes de que me vaya y no sea más (Salmo 39 (38),14). ¿Si pues las personas justas pecan y reciben difícilmente el perdón cuando se arrepienten en esta vida presente - como lo dice Salomón: Y si el justo difícilmente será salvado - el impío y el pecador, dónde se mostrarán? (Prv 11,31; cf 1 Pe 4,18). En efecto, si hubieran creído que Dios existía, no habrían sembrado los nombres vergonzosos de dioses y diosas, y habrían obtenido el perdón en el momento de la bajada de Cristo al infierno.

Filastre no concede que haya posibilidad de cambio tras la muerte. Según él, la Escritura prohíbe tal cosa: Sal 39,14. El destino de los filósofos tras la muerte era leído de forma diametralmente opuesta por Clemente y por Filastre. Clemente resaltaba la búsqueda de la verdad en estos paganos y los calificaba de justos. Su obra no era semilla de paganismo, sino impulso para practicar las virtudes y la piedad (aunque errasen en otros campos, pues no reconocían a un solo Dios), por este motivo Clemente sostuvo que los poetas y filósofos tan pronto oyeron el anuncio del evangelio en el infierno, se arrepintieron de sus errores y confesaron a Cristo y se salvaron (cf. nuestro Cap. V). Filastre, por el contrario, consideraba que pesaba más la obra de la impiedad sembrada por los filósofos y poetas (politeísmo). Los filósofos no creyeron en el único Dios aquí en la tierra y murieron en la impiedad; por ello, tampoco pudieron convertirse o creer en

el único Dios en el Hades. En Filastre, además, no se da una posibilidad de evolución después de la muerte, como entre los alejandrinos. La vida aquí fija el destino irreversiblemente.

Ciertamente Filastre considera que no todos tendrán el mismo destino tras la muerte:

7. En comparación de los pecadores y los impíos, hay una variedad de penas y de castigos (in comparatione autem peccatorum atque impiorum diversitas est poenarum atque plagarum). No hay absolución posible ni para unos, ni otros; pero hay una justicia que escoge entre ellos, así como una retribución conforme con el pecado, también para los que fueron engullidos en el agua del tiempo de Noé, como la Escritura nos lo enseñó (1 Pe 3,20).

Recuerda que las comparaciones hechas en el NT, sobre el castigo que esperaba a los habitantes de Cafarnaún y Gomorra, no implicaban la salvación de las generaciones perdidas, sino una graduación de los castigos; con esto niega la posibilidad de una conversión en el más allá.

Es de resaltar que cita explícitamente el destino de la generación de Noé, lo que, como dijimos, es una prueba más de que tras esta herejía estaba 1 Pe 3,19s.

5. Teología de 1 Pe 3,19 según los herejes

Según este texto de Filastre, el pasaje de 1 Pe 3,19 parece haber sido un *locus* teológico donde se leía la posibilidad de confesión-conversión en el más allá. Los incrédulos pudieron confesar a Dios con ocasión del *Descensus*. Este texto, además, leído sin conexión con la primitiva doctrina de la salvación de los justos, conlleva la posibilidad de la conversión de los más desobedientes o condenados (generación de Noé en la tradición judía).

1 Pe 3,19 había llevado a afirmaciones que superaban, según creemos, la primera intención de Clemente (cf. salvación justos paganos), ampliada por Orígenes (cf. salvación generaciones perdidas). Los herejes citados por Filastre sacaron las últimas consecuencias de la asociación de 1 Pe 3,19-20 con la doctrina del *Descensus*.

6. Interpretación de 1 Pe 3,19-20 hecha por Filastre

Filastre no deja claro si sólo rebate la idea de la conversión-salvación en el más allá, o si con ella condena también la idea de la predicación y, por tanto, la asociación

de 1 Pe 3,19 con el tema del *Descensus*. Es posible que, como más tarde hiciera Agustín, Filastre no interpretase nuestro pasaje en claves de *Descensus*. Para Filastre el anuncio de 1 Pe 3,19 dirigido a los desobedientes tendría que ser de condena, pero para él esta condena ya habría sido proclamada en el momento de la muerte. El anuncio de 1 Pe 3,19 (que solo podía ser de condena) sería inútil, pues los condenados ya sabían su destino.

7. ¿Quiénes fueron estos herejes?

En el recorrido que hemos hecho por los siglos III y IV no hemos encontrado ningún autor que claramente expusiese la idea de la salvación indiscriminada de todos los muertos del AT¹³²⁰, de modo que, con las pocas noticias que nos ofrece Filastre, no podemos saber quienes fueron estos herejes. Según lo visto, tras la doctrina de estos herejes estaban las lecturas de nuestro pasaje hechas por Clemente de Alejandría y Orígenes. ¿Sería posible que Filastre estuviese refiriéndose directamente a estos dos alejandrinos? Es posible y esto explicaría por qué no se conoce nada sobre los herejes a los que se refiere Filastre.

8. Crítica a GOUNELLE

8.1 Valoración de la soteriología del dogma del *Descensus* en los s.IV-VI

GOUNELLE, sin haber hecho un estudio pormenorizado de la teología (cf. escatología y soteriología) de los Padres considera que un buen número de ellos defendieron la idea de la posibilidad de la salvación de todos los muertos veterotestamentarios con motivo del *Descensus*: Entre los autores griegos cita a Asterio de Capadocia, Atanasio, Eusebio de Emesa, Prócolo de Constantinopla, Cirilo de

¹³²⁰ En contra de lo que, en repetidas ocasiones, defiende R. GOUNELLE, *La descente...*, p. 84: “Grâce à Hilaire, Évode et Augustin, nous avons ainsi connaissance de trois interprétations d’1 P 3, 18-20 qui circulaient en monde latin au IV^e-V^e siècle. Une première exégèse, attestée par l’évêque de Poitiers, se servait de ces versets pour montrer l’étendue du salut offert par le Christ aux enfers : ce salut a non seulement atteint les saints, mais aussi «ceux qui furent incrédules aux jours de Noé» (1 P 3, 20) ; une seconde les utilisait pour affirmer que le Fils de Dieu a évangélisé tous les morts qu’il a trouvés dans le monde infernal, et les a tous sauvés — c’est ce dont témoigne Évode. Une troisième, qui apparaît dans la lettre d’Augustin, recourt à ces versets pour annoncer que le Christ ne s’est pas adressé à tous, mais seulement à quelques-uns”. ¿Qué diferencia habría entre la lectura de Hilario y la de los herejes de Filastre? ¿No iba a afirmar la salvación de la generación más perdida y negar la del resto? Absurdo. Esta será una de las objeciones que ponga Agustín a la asociación de 1 Pe 3,19-20 con el *Descensus*.

Aleandría; entre los latinos a Rufino, Mario Vitorino, Ambrosiaster, Jerónimo, Maximo de Turín; y entre los Sirios a Afraates, Efrén, Juan Apamee¹³²¹. Y afirma:

Entre los siglos IV y VI, la idea según la cual todos muertos tuvieron la posibilidad de ser salvados, o que todos ellos lo fueron, estaba ampliamente difundida en todo el perímetro del mediterráneo, y sería completamente arriesgado querer limitar tal opinión a un grupo de personas o a una tendencia teológica particular¹³²².

¿Es falsa la idea de que la muerte fija el destino del hombre, que en la muerte tiene lugar el juicio particular y que tras este juicio no hay posibilidad de cambio en el estado (resp. condena o salvación)? ¿Sería Filastre una excepción en la teología de la Iglesia?

GOUNELLE reconoce que otros autores, latinos, afirmaban explícitamente que la salvación en el Hades solo llegó a los justos, tal y como afirmaba la más antigua tradición de la predicación de Cristo a los muertos. Cita a: Fírmico Materno, Felipe de Petra, Juan Casiano¹³²³.

8.2. Nuestra opinión

Nosotros consideramos que GOUNELLE juzga demasiado rápido las afirmaciones hechas por los autores que hablan de la salvación de todos los muertos. Creemos que estas afirmaciones requieren un estudio más detallado de la soteriología y escatología de estos autores, que no nos proponemos hacer. Sin embargo, hemos visto que, en algunos autores citados por GOUNELLE, no puede afirmarse sin más que éstos defendieron la posibilidad de la conversión de todos tras la muerte con ocasión del *Descensus*. Si bien es verdad que en algunos padres aparecen afirmaciones muy genéricas sobre la salvación universal en el Hades (de todos los muertos), también es verdad que los contextos donde aparecen estas afirmaciones exigen ser precavido para no introducir ideas que no concuerdan con el conjunto de la teología de los autores. Como dijimos, creemos que casi la totalidad de estas afirmaciones tienen un carácter de exhortación a la alegría y que son expresión del gran poder de Cristo. No creemos que los Padres que las usaron tuvieron intención de afirmar una salvación indiscriminada y mucho menos universal de todos los muertos precristianos, como defiende GOUNELLE. Este autor

¹³²¹ Cf. R. GOUNELLE, *La descente...*, p. 72-73.

¹³²² R. GOUNELLE, *La descente...*, p. 74.

¹³²³ Cf. R. GOUNELLE, *La descente...*, p. 74.

francés califica de incoherentes a Cromacio de Aquileya, Prudencio de Calgaris, Gaudencio de brescia, Hilario de Potiers, porque, a pesar de hablar de la salvación de todos, tienen enunciados que hacen entender que sólo creían en la salvación de los justos¹³²⁴. Nosotros, por los motivos expuestos en los capítulos anteriores, creemos que estos autores no eran incoherentes, sino que no se les ha interpretado bien. Creemos que la opinión general de la Iglesia fue aquella que consideraba que tras la muerte existe un juicio y que tras la muerte no hay posibilidad de una conversión estricta. En sintonía con esto, el *Descensus* supondría la salvación de los justos-pecadores del AT, desde Adán, hasta el buen ladrón crucificado junto a Cristo, no una oportunidad de conversión.

A pesar de lo dicho, creemos que, efectivamente, pudo haber algunas incoherencias en los autores que citaron el tema del *Descensus*. Creemos que alguno no llegó a calibrar lo que suponían sus afirmaciones.

Este, sin embargo, no sería el caso de Agustín, que según nuestro parecer dejó traslucir algunas de sus ideas erróneas en la teología del dogma que ahora nos ocupa. Veámoslo con detalle, pues Agustín ha marcado la teología de occidente y ha impregnado con fuerza el mundo protestante con algunas ideas que no se defienden en la Iglesia católica¹³²⁵.

¹³²⁴ Cf. R. GOUNELLE, *La descente...*, p. 75.

¹³²⁵ Sobre la influencia de la interpretación de Agustín en la edad media cf. D. G. TRUEMPER, *The Descensus ad Inferos from Luther to the Formula of Concord...*, p. 21ss.

Capítulo XIII. Agustín: 1 Pe 3,18ss, origen de una herejía

1. Introducción

Intentar hacer una presentación de la obra y pensamiento de Agustín en pocas líneas es casi imposible. Su personalidad, las diferentes etapas de su vida, la prolijidad de sus obras y otros muchos factores hacen que cualquier presentación breve adolezca de imprecisiones. Damos por supuesto que para ningún lector le resultará desconocida la persona y la obra de Agustín. Por este motivo nos ahorramos una presentación que difícilmente respondería a las expectativas de todos los lectores.

Como hemos hecho hasta ahora, nos concentraremos en nuestro tema, y sólo estudiaremos el texto donde Agustín discute sobre 1 Pe 3,19 en relación con el *Descensus*.

2. Prima Petri 3,19 en la obra de Agustín: Carta a Evodio

En la obra de san Agustín podemos encontrar una refutación de las ideas heréticas que versaban sobre la salvación en el Hades de *todos* los muertos veterotestamentarios con motivo del *Descensus*. Esta refutación se encuentra en la carta número 164¹³²⁶ dirigida a Evodio¹³²⁷. Este escrito es de especial interés para nosotros,

¹³²⁶ Para conocer el porque de la numeración cf. Art. *Epistulae*, J. DIVJAK en: AugL Vol. 2, 949ss. La edición crítica de la carta se encuentra en: CSEL 44, p. 520-541, editada por AL. GOLDBACHER. Nosotros nos hemos servido de la traducción ofrecida por la edición de la BAC (*Obras completas de San Agustín. XIa: Cartas (2.º): 124-187*. Ed. bilingüe. Traducción y notas: L. CILLERUELO, Madrid 1987). Nos hemos permitido, en algún momento, ofrecer una traducción propia, allí donde la traducción de la BAC nos ha aparecido oscura o inexacta. También nos hemos ayudado de la traducción inglesa (*Letters of St. Augustin*, J. G. CUNNINGHAM, en: *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church*, Vol. I: *The Confessions and Letters of St. Augustin, with a Sketch of His Life and Work*, Michigan, (reprint.) 1994, 209ss.

¹³²⁷ Hay quienes consideran que este escrito, más que una carta, es un tratado sobre el descenso a los infiernos. “Andererseits erscheinen unter den Briefen einige Werke, die nur durch ihren Brieffitel als Briefe charakterisiert sind: so z.B. ep. 130 an Proba («de orando deo») [19], ep. 137 an Volusianus (über die Menschheit Christi und die Jungfräulichkeit Mariens), ep. 164 an Evodius («de inferis» (cf. Ep. 164,1)), ep. 199 an Hesychius (Titel: «De fine saeculi»); zu weiteren Werkbriefen cf. CI 5.” (Art. *Epistulae*, J. DIVJAK en: AugL Vol. 2, 900). Esto da más relevancia, si cabe, a nuestro escrito, pues muchos pudieron conocer la opinión de Agustín sobre el tema sólo por esta carta, de tal forma que no consideraron otras opiniones (contrapuestas) que pudo manifestar el Santo en otros escritos. Así, la carta a Evodio, pudo ser la doctrina “oficial” sobre el *Descensus* de Agustín. Esto hace que nuestro estudio, restringido a esta carta, no pierda valor.

pues en él se asocia, como dijimos, la herejía directamente con el pasaje de 1 Pe 3,19¹³²⁸.

En la Carta a Evodio, Agustín no se limita a refutar las ideas heréticas, sino que también ofrece una nueva interpretación de 1 Pe 3,19¹³²⁹. Esto nos ha llevado a dividir nuestro estudio de Agustín en dos capítulos. En este primer capítulo estudiaremos la refutación de las ideas heréticas que brotan de la interpretación de 3,19. En el segundo, presentaremos la nueva interpretación que Agustín hace de nuestro pasaje.

3. Preliminares

3.1. Presupuestos de Evodio sobre el *Descensus*

Antes de presentar cada uno de estos aspectos del escrito de Agustín, creemos que puede ser útil conocer los motivos que llevaron al santo a hacer esta reflexión sobre nuestro tema y nuestro pasaje.

La Carta 164 es una respuesta a otra carta que Evodio envió a Agustín interrogándole sobre diversos asuntos. Esta carta de Evodio forma parte de la colección de cartas de Agustín¹³³⁰ y, como no podía ser de otra forma, aparece justo antes de la respuesta del santo y, por tanto, lleva el número 163¹³³¹. Como el texto de la carta de Evodio es breve, nos permitimos presentarlo íntegramente:

¹³²⁸ Para conocer más el pensamiento de Agustín sobre el dogma del *Descensus*, puede consultarse la obra de A. GRILLMEIER, *Mit Ihm...*, p. 138-139.

¹³²⁹ “L’argumentation d’Augustin se développe, avec un art très souple et volontiers complexe, en deux grands ensembles : en une première partie, Augustin exprime les difficultés qu’il éprouve à considérer le texte de Pierre comme une preuve de la descente du Christ aux enfers ; en une seconde partie, Augustin expose sa propre opinion.” (A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ aux esprits en prison. I P 3, 19 d’après l’interprétation de Saint Augustin*, en : *Études sur la première lettre de Pierre* (congrès de l’A.C.F.E.B., Paris, 1979), Cerf (Lectio Divina, 120), Paris 1980, p. 249).

¹³³⁰ “- Von der umfangreichen Korrespondenz A.s haben sich 308 Briefe erhalten (darunter 54 Briefe, die von anderen Schreibern an ihn bzw. an seine Freunde gerichtet sind); sie entstanden im Zeiträume zwischen 386 und 430.” (Art. *Epistulae*, J. DIVJAK en: AugL Vol. 2, 906).

¹³³¹ “- Infolge der Fülle des Materials und der schwankenden Zuschreibung zum Briefgenos lassen sich in der handschriftlichen Tradierung verschiedene Überlieferungsformen feststellen (1) Einzelüberlieferung von Briefen: Hier handelt es sich zumeist um solche mit Werkcharakter, ferner um Widmungsbriefe zu bestimmten Werken (z.B. ist ep. 174 an Aurelius stets mit trin. verbunden) [51] oder um isolierte Überlieferungsstränge; (2) ohne Ordnung zusammengestellte Kleinsammlungen, deren Teilen einzig die Zugehörigkeit zum Briefgenos gemeinsam ist; (3) nach Adressaten geordnete Briefe, die in Dossiers vereinigt wurden, welche teilweise schon auf A. bzw. seine Zeitgenossen zurückgehen;” (Art. *Epistulae*, J. DIVJAK en: AugL Vol. 2, 907). Las cartas a Evodio formaron una propia colección (Einige Angaben bei Possidius lassen darauf schließen, daß etliche zusammengehörende Episteln als Separatüberlieferungen tradiert wurden: (...)) (4) Der Briefwechsel mit Evodius (indic. 10⁵,43 (MA 2, p. 184): «Euodio episcopo tres»): Hier ist die Briefabfolge ep. 159-164 erfaßt, wobei ep. 159. 162.164 von

“Hace tiempo remití a su santidad ciertas preguntas, creo que por Jobino, capellán de las siervas de Dios; te hablé de la Razón y de Dios, luego te interrogué sobre si el cuerpo del Salvador puede ver la sustancia de Dios. Ahora te propongo otro problema: el alma racional que el Salvador asumió con su cuerpo, ¿entra en algunas de las opiniones propuestas sobre el origen del alma, suponiendo que una de ellas pueda sostenerse en la verdad?, o bien ¿aún siendo racional, no pertenece a las especies que hablan del alma de los animales, sino que es de otra especie? Un cuarto problema: ¿qué espíritus son aquellos cuyo testimonio acerca del Señor recoge Pedro en su epístola, diciendo: Muerto en la carne, vivificado en el espíritu; en espíritu fue también a predicar a los espíritus encarcelados, etc...? Parece que estaban en el infierno y que, al descender Cristo a él, evangelizó a todos, y libertó a todos graciosamente de las penas y de las tinieblas, de manera que a partir de la resurrección del Señor, liquidados los infiernos, sólo hay que esperar todavía el juicio del Señor. Sobre ese punto desearía saber qué es lo que opina su santidad” (Carta 163)¹³³².

Esta carta muestra que Evodio mantuvo una correspondencia selecta con su amigo - conocía a Agustín desde la etapa italiana y había seguido los pasos de conversión del gran Africano¹³³³ - a través de la cual buscaba el consejo del sabio para progresar en la fe y evitar errores.

A esta carta le había precedido otra en la que Evodio había interrogado al santo sobre Dios y el cuerpo de Cristo (carta 160). En la carta que nos ocupa, le interroga sobre el origen del alma racional de Cristo y sobre el descenso a los infiernos¹³³⁴.

El tema del *Descensus*, pues, aparece en un contexto cristológico (cuerpo-alma) que es muy propio de la época, en vísperas de los grandes concilios de Éfeso y Calcedonia. El camino a estos concilios, una vez aclarada la cuestión de la divinidad de Cristo (Nicea-Constantinopla), fue abierto por la discusión iniciada por Apolinar sobre la naturaleza humana asumida por Cristo, sobre si Cristo tenía un alma racional o no (algo que Apolinar negó). Ya comentamos en el apartado anterior los problemas que esta afirmación planteó al dogma del *Descensus* y cómo respondieron Teófilo y Cirilo de Alejandría. El propio Agustín hace referencia a este problema en su carta 187¹³³⁵.

A., die anderen drei Schreiben von Evodius stammen.) (IBID. p. 912). Para saber más sobre este grupo de cartas (cf. IBID., p. 943-945).

¹³³² Ed. trad L. CILLERUELO, en *Obras completas de San Agustín. XIa, Cartas (2.º): 124-187 BAC 99*. Madrid 1987, p. 276-277 ; Ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 520521.

¹³³³ Ver la presentación de la correspondencia entre ambos personajes hecha por LA BONNARDIERE (A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, p 248; también cf. Art. *Evodius*, por G.J.P. O'DALY en: AugL Vol.2, 1158-1161).

¹³³⁴ Agustín no responde a estas dos cuestiones teológicas ni en el orden formuladas, ni de forma sistemática, sino que responde desde la exégesis (marcada por el pasaje de 1 Pe 3,18ss). La carta, pues, no se estructura en dos apartados que responden a ambas cuestiones (origen del alma de Cristo, problema del *Descensus*); sino en dos apartados referidos a la interpretación de 1 Pe 3,18ss (Cf. A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, p 248). Al hilo de este comentario de 1 Pe 3,19 responde también al problema del origen del alma de Cristo.

¹³³⁵ “Aquí pregunto yo, o más bien reconozco, cómo entiendes la humanidad de Cristo. No al estilo de ciertos herejes, una humanidad compuesta de Verbo y la carne, pero sin alma humana, de modo que el Verbo haga las veces del alma” (Carta 187, n. 4; Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 531-532; cf. Ed.

No es casual que la cristología de la carne y el alma (en el contexto del *Descensus*) se relacione con el pasaje petrino pues, como pone de relieve la pregunta de Evodio, el verso que estudiamos, 1 Pe 3,19 es introducido por una fórmula cristológica - *muerto en la carne, vivificado en el espíritu* (1 Pe 3,18)- que ya sirvió a Orígenes para hablar de la ida de Cristo en alma a las almas¹³³⁶. Agustín rechazará esta interpretación, y a través de su nueva interpretación de la cristología de 1 Pe 3,18s dará respuesta a la pregunta de Evodio sobre el origen del alma de Cristo¹³³⁷.

Es llamativo que, en el escrito de Evodio, no se citen las palabras “desobedientes en otro tiempo” (3,20a) para introducir las ideas de la herejía que versaba sobre la salvación de todos los muertos, pues, según nuestro parecer, éstas palabras fueron las que condujeron a tales posiciones heréticas.

Es de resaltar, también, que Evodio ofrece unas claves de comprensión del *Misterio de los Tres Días* que marcarán la interpretación de Agustín y que complicarán la interpretación de nuestro dogma. Evodio considera que Cristo, tras la muerte, va al lugar de las *penas y tinieblas*. Evodio identifica así (implícitamente) los *inferos* con el lugar de la condena. Esto explica por qué la salvación de todos los muertos en el escrito de Evodio está ligada con la aniquilación del infierno (tal y como entendemos hoy esta palabra).

La pregunta de Evodio no podía ser más interesante y complicada. Esto se deja ver en las primeras palabras con las que Agustín comienza la carta de respuesta (164):

“A Evodio, señor beatísimo, hermano y coepíscopo, Agustín, salud en el Señor. Creo que ya lo sabes: ese problema que me plantea en tu carta acerca de la epístola del apóstol Pedro, me preocupa harto.¹³³⁸” (Carta 164, n. 1)

AL. GOLDBACHER, CSEL 57, p. 83-84). Unas líneas más abajo Agustín afirma: “En cuanto al alma, la doctrina apostólica atestigua que descendió a los infiernos”.

¹³³⁶ Cf. nuestro capítulo dedicado a Orígenes.

¹³³⁷ Recordemos que durante este periodo Agustín rebate en la Carta a Orosio (Ad Orosium) las ideas origenistas que se estaban infiltrando en la Iglesia de España (cf. J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 130-131). Agustín, por tanto, conocía indirectamente el origen de estas posturas apocatastas.

¹³³⁸ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 77; cf. Ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 521 Agustín no parece tener completa seguridad sobre la respuesta que se dispone a ofrecer. Así lo resalta STUDER: “Allerdings drängte sich Augustinus im Zusammenhang mit dieser Glaubenswahrheit (Descensus) ein ganzer Komplex von schwierigen Fragen auf, bei deren Beantwortung er sich in keiner Weise immer festlegen wollte”. (B. STUDER, *Der Abstieg Christi...*, 268). También, cf. Art. *Descensus Christi (in inferna)*, A. WLOSOK en : AugL Vol. 2, 300 y A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, ps. 249.265. Y con las palabras de Agustín: “Te devuelvo, pues, el problema para que me libres de esta duda mía, si puedes o si hallares alguien que pueda hacerlo. Si pudiere por un don del cielo, y supiere hacerte a ti ese beneficio, no defraudaré a tu dilección. Te voy a exponer ahora lo que me extraña, para que según mis indicaciones, medites tú en las palabras apostólicas o consultes a alguien entendido” (Carta 164, n. 1; Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 77 ; Ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 522).

Agustín da prioridad a la cuestión de la relación de 1 Pe 3,19-*Descensus* y sólo al final del escrito se ocupará de la cuestión -de carácter más especulativo- del origen del alma de Cristo. Esto marcará la estructura de la propia Carta que, como dijimos, puede dividirse en dos partes. En una primera parte, el Santo se ocupará del problema del *Descensus* y su relación con 1 Pe 3,19s. En una segunda parte, ofrecerá una interpretación de 1 Pe 3,18ss, que marcará la exégesis de nuestro pasaje durante un milenio.

3.2. Observación sobre el método de estudio

Nos disponemos a presentar la respuesta de Agustín a la cuestión de la salvación dada en los infiernos sacando los puntos esenciales de ésta¹³³⁹. Esto nos llevará a presentar, en primer lugar, los *presupuestos* sobre los que Agustín apoya su reflexión sobre el tema del *Descensus*; presupuestos que marcarán profundamente todo el planteamiento del africano. Y, en segundo lugar, las *objeciones* hechas a la asociación de 3,19 con el *Descensus* y la doctrina herética de la salvación de todos los muertos.

Como veremos, Agustín tiene unas claves de interpretación del misterio del *Descensus* bastante diferentes a las claves en las que se desarrolló la primera doctrina del misterio de los tres días. Esto trajo consecuencias muy serias a la teología, pues, hizo incomprendible para la posteridad la más primigenia interpretación de la teología positiva del *Descensus*, aquella que versaba sobre la predicación en el Hades y, así condenó a esta tradición a la desaparición. En realidad creemos que Agustín no fue el causante de este malentendido, sino los alejandrinos, que asociaron 1 Pe 3,19 con esta tradición e introdujeron en ella ideas no depuradas.

¹³³⁹ GOUNELLE presenta este texto en las páginas 83-84 (R. GOUNELLE, *La Descente du Christ aux Enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Paris 2000). No entra en detalles: problemas del texto y de su interpretación. La obra de GOUNELLE parece ser más una clasificación de citas patrísticas, que un estudio de la doctrina del *Descensus* en los padres. Nos parece que el esquema de presentación de las citas no es ni iluminador, ni ajustado a la verdadera teología que defiende cada padre. El caso de Agustín es una prueba de ello, pero también la interpretación de Ireneo, Clemente, Orígenes, y Cirilo. El tema del *Descensus* no está suficientemente estudiado en los grandes autores de la antigüedad como para intentar una presentación como la que hace GOUNELLE. Es necesario todavía un estudio más detallado del dogma del *Descensus* en cada padre; un estudio desde las citas bíblicas asociadas al *Descensus*, no desde ideas dogmáticas preconcebidas.

4. Refutación de la asociación de 1 Pe 3,19 con el *Descensus* (herejía)

4.1 Presupuestos de San Agustín sobre la concepción del *Descensus*: Escatología intermedia

Agustín, como teólogo, apoya sus reflexiones en la Sagrada Escritura e intenta aclarar el dogma del *Descensus* con pasajes menos problemáticos que 1 Pe 3,19¹³⁴⁰. Creemos que dos son los pasajes que marcan su teología en esta carta: Hch 2,22ss y Lc 16,19ss¹³⁴¹. Estos pasajes estructuran su concepción de la escatología intermedia¹³⁴², fundamental para comprender el misterio de los tres días¹³⁴³. Veamos esto detalladamente.

4.2. Hch 2,22ss: Infierno, lugar de las penas

El pasaje de Hch 2,22ss forma parte del discurso que Pedro dirigió en el día de Pentecostés a los que se habían congregado alrededor de la casa donde se encontraban reunidos los apóstoles. Este texto trata, sin duda alguna, del misterio objeto de nuestro estudio: el *Descensus*.

22. «Israelitas, escuchad estas palabras: A Jesús, el Nazoreo, hombre acreditado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por su medio entre vosotros, como vosotros mismos sabéis, 23 a éste, que fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios, vosotros le matasteis clavándole en la cruz por mano de los impíos; 24 a éste, pues, Dios le resucitó **librándole de los dolores del Infierno**¹³⁴⁴ (quem Deus suscitavit

¹³⁴⁰ «Ensuite l'Épistula 164 est un très bon exemple d'une attitude fondamentale d'Augustin en face d'un texte obscur de l'Écriture : il s'agit alors de recourir aux textes clairs, d'expliquer l'Écriture par l'Écriture et de négliger toute argumentation qui ne repose pas sur un texte canonique indubitable.» (A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, p. 266).

¹³⁴¹ «C'est donc sur des passages très précis de l'Écriture sainte qu'Augustin fonde sa conviction » (A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, p. 250). También cf. D. G. TRUEMPER, *The Descensus ad Inferos from Luther to the Formula of Concord*, ... p. 17ss).

¹³⁴² Puede encontrarse una presentación de la evolución de las ideas sobre la escatología intermedia de s. Agustín en: J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 128ss.

¹³⁴³ Agustín conoce otros testigos del misterio: Ef 4,9-10 ; Hb 13,20 ; Rm 13,20 y Mt 12,39-40 (A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, p. 250, nota 12).

¹³⁴⁴ El texto griego dice “libró de los dolores de la muerte”: “ὄν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδύνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατόν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ’ αὐτοῦ.” (cf. Edición crítica del NT realizada por NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁷1993, p. 324). Existe una variante que dice “de los dolores del Hades”; aunque hay que de apuntar que los manuscritos más importantes testimonian: “muerte”. La Vulgata dice: “quem Deus suscitavit solutis doloribus inferni iuxta quod impossibile erat teneri illum ab eo”. Esta es la traducción que hemos ofrecido, porque es la que seguirá Agustín. ”.

La mayoría de los Padres griegos siguen la lectura que versa sobre los dolores de la muerte. Una importante excepción es Policarpo “λύσας τὰς ὠδύνας τοῦ ἄδου ” (cf. *Policarpo de Esmirna-Carta* (ed. trad. J. J. AYÁN en: *Ignacio de Antioquía-Cartas. Policarpo de Esmirna-Carta. Carta de la Iglesia de*

solutis doloribus inferni), pues no era posible que quedase bajo su dominio; 25 porque dice de él David: Veía constantemente al Señor delante de mí, puesto que está a mi derecha, para que no vacile.²⁶ Por eso se ha alegrado mi corazón y se ha alborozado mi lengua, y hasta mi carne reposará en la esperanza 27 de que **no abandonarás mi alma en el Infierno** (quoniam non derelinques animam meam in inferno) ni permitirás que tu santo experimente la corrupción. 28 Me has hecho conocer caminos de vida, me llenarás de gozo con tu rostro. 29 «Hermanos, permitidme que os diga con toda libertad cómo el patriarca David murió y fue sepultado y su tumba permanece entre nosotros hasta el presente. 30 Pero como él era profeta y sabía que Dios le había asegurado con juramento que se sentaría en su trono un descendiente de su sangre, 31 vio a lo lejos y habló de la resurrección de Cristo, que ni fue abandonado en el Infierno ni su carne experimentó la corrupción. 32 A este Jesús Dios le resucitó; de lo cual todos nosotros somos testigos (Hch 2,22-32).

Las palabras que hemos marcado en el texto condicionan completamente la interpretación de Agustín.

a. Presencia de Cristo en el lugar de las penas

El Santo, apoyándose en este texto, defiende que Cristo descendió a los infiernos¹³⁴⁵, siendo éste el lugar de penas o dolores de los “condenados” (creencia que compartía con su interlocutor Evodio).

“Está bien claro que el Señor, muerto en la carne, bajó a los infiernos. En efecto, no podemos contradecir a la profecía que dice: *Porque no dejarás a mi alma*¹³⁴⁶ *en el infierno*¹³⁴⁷. El mismo Pedro lo expone en los Hechos de los Apóstoles para que nadie ose entenderlo de otro modo, ni desfigure las palabras del mismo Pedro en las que afirma que El *disolvió los dolores del infierno*¹³⁴⁸, en los que fue imposible que fuese retenido (eum...solvisse inferni dolore, in quibus

Esmirna a la Iglesia de Filomeno, Fuentes Patrísticas 1, Madrid 1991, p. 212; cf. la nota 6, IBID., p. 231) pero creemos que éste no identificaría el Hades con el lugar de la condena sino con el lugar de los muertos y que consideraría la expresión “los sufrimientos de la muerte” sinónimo de “los sufrimientos del Hades”.

¹³⁴⁵ „No es fácil encontrar la palabra infiernos usada en sentido positivo en la Sagrada Escritura“ (Carta 187, n.6; Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 533; cf. Ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 57, p. 86). También, cf. B. STUDER, *Der Abstieg Christi...*, p 269.

¹³⁴⁶ En esta carta, el santo sólo menciona de pasada que Cristo desciende en alma a las almas. „Ein dritter Fragekreis betrifft Christus selbst, der in die Unterwelt hinabgestiegen ist. Augustinus ist indes an den diesbezüglichen Fragen nicht sonderlich interessiert. Er wiederholt vielmehr die einfache Feststellung: Christus ist mit seiner Seele in die Unterwelt hinuntergegangen“. (B. STUDER, *Der Abstieg Christi...*, 271). Creemos que este silencio es intencionado, pues Agustín no quiere dar pie a leer en 1 Pe 3,18s la interpretación de Orígenes, que leyó la ida en alma a las almas (resp. a la ida “en espíritu”). Esto no quiere decir que Agustín negase esta verdad, pues lo afirma en otros escritos, p.e. en *Genesi ad litteram* XII, 33: “se cree con suficiente motivo que el alma de Cristo se presentó en aquellos lugares, en los que son atormentados los pecadores, a fin de librar de los tormentos a los que la justicia de Dios ocúltisima para nosotros, juzgaba que debían ser librados” (Ed. trad. B. MARTÍN, en *Obras de San Agustín*. XV (BAC 168), Madrid 1957, p.1261).

¹³⁴⁷ Salm 15,10 : ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς ᾗδην. Es la cita que aparece en Hch 2,27.

¹³⁴⁸ Creemos que Agustín, debido a una lectura equívoca de Hch 2,24, tergiversa las ideas. La tradición no habló de una liberación de los dolores del infierno, sino de los dolores de la muerte. Quizá habría que leer esto en clave de disolución de la hermosa armonía (carne-alma) creada por Dios (cf. *Melitón de Sardes, Peri Pascha* 55; ed. y trad. O PERLER, SC 123, Paris 1966, p 90). Estos son los dolores que pudo sufrir Cristo. Tuvo miedo de beber tal cáliz.

impossibile erant teneri). ¿Quién negará que Cristo estuvo en los infiernos, sino un infiel?¹³⁴⁹ (Carta 164,n.3)¹³⁵⁰.

Este presupuesto plantea muchos problemas. ¿Cómo es posible que Cristo tuviese que descender al lugar de las penas (cf. Hch 2,24)? ¿Esto significa que Cristo tuvo que compartir el destino de los no creyentes e idólatras¹³⁵¹ (en vez del de los justos¹³⁵²)? ¿Significa que experimentó la condenación¹³⁵³?

San Agustín niega que Cristo experimentase las penas asociadas a este lugar y, por tanto, que compartiese de este modo el destino de los condenados.

“¹³⁵⁴no estaba en los infiernos como en una prisión, y así disolvió los dolores como si soltase cadenas, en las que era retenido. Es fácil entender, sin embargo, que los eludió como se eluden los lazos del cazador para no quedar atrapado, no que ya le hubiese atrapado. También puede entenderse que eludió los dolores, que a El no le podían alcanzar” (Carta 164, n.3)¹³⁵⁵.

Cristo había escapado de estos sufrimientos como el que escapa de la trampa del cazador, no experimentó la pena del condenado¹³⁵⁶. De forma teológica, explica esto en el n.6 de la carta:

¹³⁴⁹ Cf. A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...* p 250.

¹³⁵⁰ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 279; cf. Ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 523.

¹³⁵¹ Esto se deduce de las siguientes palabras: “**No me refiero** (resp. a los que debían encontrarse en el infierno) **a los que creyeron en Dios**, como los profetas y patriarcas de la estirpe de Abrahán, como antes Noé, y toda su casa: toda aquella que se salvó del agua, exceptuando quizá a un hijo que después fue reprobado. También fuera de la estirpe de Jacob hubo algunos que creyeron en Dios, como Job, la ciudad de Nínive, o quizá otros que se mencionan en las Escrituras o están ocultos en el género humano. **Me refiero** (resp. a los que tenían que haber sido visitados en los infiernos) **a los miles de hombres que no conocieron a Dios**, que rindieron culto a demonios e ídolos y murieron desde los tiempos de Noé hasta la Pasión de Cristo (sed eorum dico multa millia hominum, qui Deum ignorantes, et daemonum vel simulacrorum culti dedito, a temporibus Noe usque ad passionem Christi, ex hac vita emigrarunt). **Cristo hubo de encontrarlos en los infiernos.**” (Carta 164, n. 2; Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 278; cf. Ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p.523).

¹³⁵² Agustín considera que los justos no tenían nada que ver con los infiernos: “aquel seno de Abrahán, es decir, aquella habitación del secreto sosiego, no puede tomarse como parte alguna de los infiernos (...) aquellos justos que estaban en el Seno de Abrahán (...) de ellos nunca se apartó (Cristo) en la beatífica presencia de su divinidad” (Carta 164, n. 7-8; Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 283; cf. Ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 526-527).

¹³⁵³ ¿El Infierno era el lugar de la condena? Creemos que sí. Esto se pone de manifiesto cuando Agustín sitúa en otro lugar diferente a los justos del AT, algo que veremos más adelante.

¹³⁵⁴ El texto comienza con estas palabras: “Quizá extrañe cómo se ha de entender que los dolores del infierno fueron suprimidos por él (Quod si movet quadmodum accipiendum sit inferni ab illo solutos dolores),...” (Carta 164. n.3; Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 279; cf. Ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 523).

¹³⁵⁵ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 279; cf. Ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 523-524.

¹³⁵⁶ En el comentario al Génesis (litt), explica de otra forma más problemática este pasaje, pues parece decir que Cristo verdaderamente estuvo en el lugar de la condena: “Porque no veo de qué otro modo deba ser entendido lo que se dijo: *A quien Dios resucitó den entre los muertos, librándolo de los dolores del infierno, porque no podía ser domeñado por él*, si no lo tomamos en el sentido de que libertó a algunos de los dolores del infierno, en virtud del poder por el que El es el Señor de cuanto existe y ante el cual se postran todas las cosas de los cielos, de la tierra y de los infiernos, por cuya potestad no podía retener en

“Según está escrito, era libre entre los muertos¹³⁵⁷; el príncipe y encargado de la muerte no halló nada en Cristo que mereciese suplicio” (Carta 164, n.5)¹³⁵⁸.

Agustín, de esta forma, se une a la antiquísima tradición que afirmaba que en Cristo no se halló el alimento de la muerte, el pecado¹³⁵⁹.

b. Fin del *Descensus* de Cristo: salvación de algunos (¿justos?)

Agustín considera que el misterio de la presencia de Cristo en el infierno no se agotaba en lo sucedido en Él (que no sufre las penas); este misterio, como todos los de la vida de Cristo, escondía un fin salvífico.

“...no veo por qué motivo hemos de creer que Cristo descendió al infierno, sino para liberar de los dolores” (Carta 164 n.8)¹³⁶⁰.

Cristo fue al infierno a liberar de las penas y sufrimientos a los que allí se encontraban.

Con esta concepción del descenso, Agustín se sitúa, sin darse cuenta, en la tradición que daba cabida a las ideas heréticas que el santo intenta refutar, es decir, aquella que abría la posibilidad de la salvación de todos, no sólo de los justos, como

medio de aquel lugar de dolores a los que libertó” (Genesi ad litteram XII, 33; Ed. trad. B. MARTÍN, en *Obras de San Agustín*. XV (BAC 168), Madrid 1957, p.1261).

¹³⁵⁷ “Wenigstens einmal stellt er fest, dass Christus in die Unterwelt eingedrungen und als Sieger daraus hervorgegangen ist (En. Ps 87,10) ” (B. STUDER, *Der Abstieg Christi...*, p 273). La expresión usada por Agustín, “libre entre los muertos”, podría expresarse con palabras del Pastor de Hermas respecto a los apóstoles, “descendieron vivos” (Comp XI,15,5). La primera tradición del *Descensus*, más coherente que Agustín, explicaba esta faceta del misterio grandiosamente, pero eso lo veremos en la Parte IV de nuestro trabajo, cuando presentemos esta primera teología.

¹³⁵⁸ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 281; cf. Ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 525).

¹³⁵⁹ No explota esa otra idea asociada a esta tradición que trataba de Cristo que, como veneno, destruía la muerte y hacía vomitar a los muertos.

¹³⁶⁰ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 283 ; cf. Ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 527-528. Lo mismo en la carta 187, n.6.: “¿Cómo podemos entender piadosamente que el alma de Cristo, nuestro Señor, estuvo en el infierno, si por los infiernos han de entenderse siempre lugares de castigo? A lo cual se responde muy bien que descendió para socorrer a los que convenía, y que eso dice san Pedro: que Cristo puso fin a los dolores del Infierno” (Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 534; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 57, p. 86). Y otra vez en la misma carta 164: “también puede entenderse que eludió los dolores, que a El no le podían alcanzar, pero que alcanzaban a otros, a quienes El sabía que iba a liberar” (carta 164 n.3; Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 279; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 523-524). Y también en De Genesi ad litteram, XII, 33 (63): “se cree con suficiente motivo que el alma de Cristo se presentó en aquellos lugares, en los que son atormentados los pecadores, a fin de librar de los tormentos a los que la justicia de Dios ocultísima para nosotros, juzgaba que debían ser librados. Porque no veo de qué otro modo deba ser entendido lo que se dijo: *A quien Dios resucitó de entre los muertos, librándolo de los dolores del infierno, porque no podía ser domeñado por él*, si no lo tomamos en el sentido de que libertó a algunos de los dolores del infierno, en virtud del poder por el que El es el Señor de cuanto existe y ante el cual se postran todas las cosas de los cielos, de la tierra y de los infiernos, por cuya potestad no podía retener en medio de aquel lugar de dolores a los que libertó” (Ed. trad. B. MARTÍN, en *Obras de San Agustín*. XV (BAC 168), Madrid 1957, p.1261).

sostuvo la primera tradición, sino también a aquellos que sufrían las penas del infierno. Por esto hay que preguntarse: ¿cuando Cristo bajó al lugar de los dolores, salvó a todos los allí condenados? El santo responde:

“Esta liberación de los dolores no puede referirse a todos, sino a algunos, (...), no creemos que hubiera de concederse a todos, lo que la misericordia y justicia divina¹³⁶¹ otorgó a algunos” (Carta 164, n.5)¹³⁶².

Agustín niega que Cristo concediese la salvación a todos. Pero esta respuesta plantea nuevas preguntas. ¿Quiénes fueron los afortunados que rescató del lugar de la condena? Y, ¿por qué sólo fueron salvados algunos y no todos?

En el capítulo III de este escrito, Agustín responde tímidamente a estas cuestiones.

c. Fe de la Iglesia

El santo considera que no hay claros testimonios en la escritura de la liberación de los que estaban en los infiernos¹³⁶³, pero sabe que la Iglesia creía firmemente en la liberación de Adán, algo que quizá podía verse reflejado en el Libro de la Sabiduría (10,1-2)¹³⁶⁴. Este contexto delata que Agustín sitúa a Adán como ejemplo de “esos condenados a las penas del infierno” que tuvieron que ser liberados de ellos¹³⁶⁵.

Agustín tiene que reconocer, pues, que se dio la salvación de algunos condenados con motivo del *Descensus*. Sin embargo, se siente perdido, pues la SE no da

¹³⁶¹ En otro sitio, aclarará que Cristo estaba en el infierno como potencia juzgante, pero esto lo veremos más adelante.

¹³⁶² Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 281; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 525-526).

¹³⁶³ «On devine Augustin lui-même partagé entre la séduction de certains de ces arguments et l'impossibilité de leur trouver un fondement scripturaire valable» (A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, p. 252).

¹³⁶⁴ Cf. Carta 164, n.6.

¹³⁶⁵ “Después de los tiempos de Noé hasta la pasión de Cristo murieron muchos miles de hombres de mil naciones, y Cristo pudo hallarlos en los infiernos. No me refiero a los que creyeron en Dios, como los profetas y patriarcas de la estirpe de Abrahán, a cuyos ascendientes pertenecía Noé y toda su casa: toda ella se salvó del agua, exceptuando quizá un hijo, que después fue reprobado. También fuera de la estirpe de Jacob hubo algunos que creyeron en Dios, como Job, la ciudad de Nínive, o quizá otros que se mencionan en las Escrituras o están ocultos en el género humano. **Me refiero a los muchos miles de hombres que no conocieron a Dios, que rindieron culto a los demonios e ídolos y murieron desde los tiempos de Noé hasta la Pasión de Cristo. Cristo hubo de encontrarlos en los infiernos**” (Carta 164 n.2; Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 278 ; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 523). Y en el n. 17 de esta Carta: “hablaba, con advertencias apropiadas, a quienes quería, como quería, ya para acusar a los malos como a Caín y antes al mismo Adán, y a su mujer, ya para consolar a los buenos, ya para amonestar a ambos: unos creyeron, para su salud, y otros no creyeron para su castigo” (Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 292; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 537).

más información sobre esos muertos que tuvieron la suerte de ser liberados de las penas del Infierno.

d. Deseo de Agustín

El Santo parece conocer la tradición en la que se forjó esta idea de la salvación de los “condenados” (cf. paganos idólatras; cf. Clemente de Alejandría) y recurre a ella. Concede que cualquiera tendría que alegrarse de que entre los salvados estuviesen aquellos poetas y filósofos paganos, que provocaron la admiración de Clemente y están en la base de la introducción de 3,19 en la tradición del *Descensus*.

“¿Quiénes son éstos (dignos de recibir la salvación)? Parece temerario el afirmarlo. Si decimos que fueron liberados absolutamente todos los que estaban allí, ¿quién no lo celebrará, con tal de que podamos demostrarlo? Nos regocijaríamos especialmente por algunos que nos son familiarmente conocidos por sus trabajos literarios, y cuyo ingenio y elocuencia admiramos. **No me refiero tan solo a los poetas y oradores**, que en muchos de sus pasajes mostraron que los falsos dioses de los gentiles eran dignos de risa y desdén, y a veces llegaron a confesar a un solo y verdadero Dios, aunque con los demás rindiesen culto a la superstición. **Me refiero también** a los que se expresaron de ese modo, no ya narrando y declamando, sino **filosofando**. También me refiero a otros cuyos escritos no tenemos, pero cuya vida, laudable a su modo, se nos ha transmitido en la literatura profana. Exceptuando el culto a Dios, en el que erraron adorando las vanidades que públicamente estaban propuestas a la veneración, con motivo se proponen a nuestro **ejemplo sus costumbres de parsimonia, continencia, castidad, sobriedad**, desprecio de la muerte por la salvación de la patria y lealtad no sólo para con los ciudadanos, sino aun para con los enemigos. Verdad es que todo esto, cuando no se refieren al fin de la recta y verdadera piedad, sino al fausto de la vana alabanza y gloria humana es vanidad y esterilidad. Pero esa índole espiritual nos deleita de tal modo, que **desearíamos ante todo que los que tuvieron tales cualidades fuesen liberados, o liberados con los demás de los tormentos del infierno, si el humano sentimiento fuere de acuerdo con la justicia del Creador**¹³⁶⁶” (Carta 164 n.4)¹³⁶⁷.

El Santo no afirma, como Clemente¹³⁶⁸, que la SE conozca la salvación de estos “justos” paganos en los infiernos¹³⁶⁹. Agustín sólo expresa un deseo y no parece dar una pauta absoluta para el discernimiento de quiénes son los liberados de los dolores¹³⁷⁰,

¹³⁶⁶ LA BONNARDIÈRE califica estas ideas de Agustín como nostálgica admiración del valor de la cultura humana (A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...* p. 253)

¹³⁶⁷ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 279-280; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 524.

¹³⁶⁸ La presentación de Agustín, en cierta forma, es la respuesta ya dada por Clemente, con la diferencia de que Clemente situaba en el Hades a justos judíos y paganos, y no explicitaba que este fuese un lugar de condena. (Cf. Parte II, Capítulo dedicado a Clemente).

¹³⁶⁹ Clemente leyó en 1 Pe 3,19s el testimonio de la salvación de los paganos en el Hades.

¹³⁷⁰ Orígenes, en *De Principiis* hablando de la misericordia de Dios que castiga para corregir, sostuvo que existía una cierta disposición en las almas de los que recibieron la salvación en el Hades. Esta forma genérica de expresar el motivo de la salvación de algunos entre las generaciones perdidas (Sodoma o Ninive) pudo dar lugar a las ideas heréticas que consideraron en un primer momento la posibilidad de conversión de los grandes pecadores en el Hades, y después, en un segundo momento, olvidando “la necesidad de una predisposición en las almas”, acabaron reconociendo la salvación de todos (Cf. Parte II, Apartado dedicado al estudio de *De Principiis*). Cuando Agustín considere el problema de la “oración-intercesión por los muertos”, sólo observará la posibilidad de salvación para aquellos que habían practicado la justicia en vida y que habían cometido pecados leves Ench 109-110 (Cf. H. VORGRIMLER,

pues las mismas cosas que se alegan para defender su salvación pueden ser “*fausto de la vana alabanza y gloria humana*” (n.4). Sin embargo, no acepta la respuesta de Clemente y deja en último término la salvación o condena a la justicia y misericordia del Creador, o como afirma VORGRIMLER, a un designio de Dios que puede calificarse de predestinacionista¹³⁷¹.

4.3. Lc 16,19ss: Parábola de Lázaro. Lugar de la condena y de la salvación

a. Los justos del AT ya salvados

La concepción del *Descensus* que tiene Agustín se complica por la interpretación que hace de un segundo texto de la SE, la parábola de Lázaro (Lc 16,19ss), que usa para aclarar la problemática idea de que Cristo desciende al lugar de la pena (¿condena?).

19 «Era un hombre rico que vestía de púrpura y lino, y celebraba todos los días espléndidas fiestas. 20 Y un pobre, llamado Lázaro, que, echado junto a su portal, cubierto de llagas, 21 deseaba hartarse de lo que caía de la mesa del rico... pero hasta los perros venían y le lamían las llagas. 22 Sucedió, pues, que murió el **pobre** y fue llevado por los ángeles al **seno de Abraham**. Murió también el **rico** y fue sepultado. 23 «**Estando en el Hades entre tormentos**, levantó los ojos y vio a lo lejos a Abraham, y a Lázaro en su seno¹³⁷². 24 Y, gritando, dijo: “Padre Abraham, ten compasión de mí y envía a Lázaro a que moje en agua la punta de su dedo y refresque mi lengua, porque estoy atormentado en esta llama.” 25 Pero Abraham le dijo: “Hijo, recuerda que recibiste tus bienes durante tu vida y Lázaro, al contrario, sus males; ahora, pues, él es aquí consolado y tú atormentado. 26 Y además, entre **nosotros y vosotros se interpone un gran abismo, de modo que los que quieran pasar de aquí a vosotros, no puedan; ni de ahí puedan pasar donde nosotros.**” 27 «Replicó: “Con todo, te ruego, padre, que le envíes a la casa de mi padre, 28 porque tengo cinco hermanos, para que les dé testimonio, y no vengan también ellos a este lugar de tormento.” 29 Díjole Abraham: “Tienen a Moisés y a los profetas; que les oigan.” 30 El dijo: “No, padre Abraham; sino que si alguno de entre los muertos va donde ellos, se convertirán.” 31 Le contestó: “*Si no oyen a Moisés y a los profetas, tampoco se convencerán, aunque un muerto resucite.*”» (Lc 16,19-31).

Apoyado en este texto, el africano interpreta de tal forma la escatología intermedia y la salvación dada en el hades que se vuelve contra la tradición:

Geschichte der Hölle..., p. 117-118) En otros contextos teológicos, como la justificación por la sola fe, o por la limosna, cf J. LE GOFF, *Die Geburt des Fegefeuers*..., p. 94ss.

¹³⁷¹ VORGRIMLER lee esto en Civitas Dei 21,25, hablando de que la misericordia de Dios que se extiende a todos, Agustín dice: “¿Qué significa a todos?: Significa a aquellos que El predestinó, llamó, justificó y glorificó de entre los paganos y de entre los judíos (Rom 8,30); de estos no será ninguno condenado, pero sólo de estos (non omnium hominum, sed istorum omnium)” (cf. H. VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle*..., p. 127). También, y en relación directa con la Carta a Evodio, cf. J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead*..., p. 131-132.

¹³⁷² En griego: ²² ἐγένετο δὲ ἀποθάνειν τὸν πτωχὸν καὶ ἀπενεχθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ· ἀπέθανεν δὲ καὶ ὁ πλούσιος καὶ ἔταφη. ²³ καὶ ἐν τῷ ἄδη ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, ὑπάρχων ἐν βασιάνοις, ὄρᾳ Ἀβραάμ ἀπὸ μακρόθεν καὶ Λάζαρον ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ. En latín: ²² factum est autem ut moreretur mendicus et portaretur ab angelis in sinum Abrahae mortuus est autem et dives et sepultus est in inferno ²³ elevans oculos suos cum esset in tormentis videbat Abraham a longe et Lazarum in sinu eius.

“Algunos añaden que este beneficio (la salvación con motivo del *Descensus*) fue concedido también a los antiguos santos, Abel, Noé (...) Abraham, Isaac, Jacob con los demás patriarcas y profetas, que se habrían librado de sus dolores cuando el Señor descendió a los infiernos. Mas yo no veo cómo puede entenderse que Abrahán, en cuyo seno fue recibido Lázaro (el pobre piadoso) estuviera en aquellos dolores (cf. Hch 2,24)” (Carta 164 n.6-7)¹³⁷³.

El santo critica a aquellos que consideraron que los muertos beneficiarios de la salvación dada en el Hades fueron los patriarcas. Niega esto, pues Lc 16 narra que los patriarcas estaban en el descanso¹³⁷⁴ y que no sufrían penas; y, por tanto, no tenían que ser rescatados de ellas (cf. Hch 2,24ss)¹³⁷⁵.

A lo dicho, Agustín añade que en la Sagrada Escritura no se dice en ningún sitio que Jesús fuese al Seno de Abraham, sino a los infiernos.

“Si la santa Escritura dijera que Cristo muerto bajó a aquel seno de Abrahán, me sorprendería que alguien osara afirmar que Cristo descendió a los infiernos” (Carta 164 n. 7)¹³⁷⁶.

Agustín deduce de esto que el Seno de Abraham no era parte de los infiernos¹³⁷⁷. Apoyándose en que había un abismo infranqueable entre Lázaro y el rico, sostiene que el Seno de Abrahán pudiese estar en los cielos¹³⁷⁸ (¿tercer cielo = paraíso?)¹³⁷⁹.

¹³⁷³ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 282; cf. Ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 526-527.

¹³⁷⁴ “A. nimmt, hier und sonst, meist unter Berufung auf die immer wieder herangezogene Geschichte Lc 16, 19-31 vom Reichen in der Hölle («apud inferos in tormentis») und dem in Abrahams Schoß (Abraham, 1,31sq.) ruhenden Armen zwei konträre Regionen für die Seelen Verstorbener an, die Strafstätte und die Ruhestätte, die nach Lc 16,26 durch einen unüberwindlichen Abgrund voneinander getrennt sind.” (Art. *Descensus Christi (in inferna)*, A. WLOSOK en: AugL Vol. 2, 301).

¹³⁷⁵ “Die Erklärung wiederum, nach welcher die Patriarchen, und anderen Gerechten von Christus aus der Unterwelt befreit worden sind, widerspricht nach ihm der von der Bibel als Ort der Strafe gekennzeichneten Unterwelt“ (B. STUDER, *Der Abstieg Christi...*, p 270). Aquí subyace el pasaje de Hch2,24, en el que Agustín lee que el fin del *Descensus* fue liberar de las penas de los infiernos. Esto no tendría que ver nada con los justos del AT.

¹³⁷⁶ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 283; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 527.

¹³⁷⁷ « A l'encontre de la position d'Augustin, Tertullien ; Jean Chrysostome ; Hilaire ; Jérôme situent dans les enfers le séjour d'attente des patriarches ». (A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, p 254, nota 28).

¹³⁷⁸ Lo identifica con el paraíso a través del pasaje Lc 23,43 (promesa al ladrón). “Toujours les justes de l'Ancien Testament ont joui de la présence béatifiante de la divinité du Christ et Augustin d'ébaucher une identification entre le sein d'Abraham et le Paradis promis au bon larron.” (cf. A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, p. 254). También cf. art. *Descensus Christ (in inferna)*, A. WLOSOK en: AugL Vol. 2, 301. “ep. 187 (an Dardanus) befaßt sich mit dem aus dem Kreuzeswort Lc 23,43 («hodie mecum eris in paradiso») (ib. 187,3 u.ö.) erwachsenen Problem, einen gleichzeitigen Aufenthalt im (im Himmel vermuteten) Paradies und im Infernum annehmen zu müssen.” (art. *Descensus Christ (in inferna)*, A. WLOSOK en: AugL Vol. 2, 300).

¹³⁷⁹ En otros momentos de su obra, Agustín se plantea si podría hablarse de dos *infiernos* diferentes, uno superior para los justos, otro inferior para los condenados. “Bei der Erklärung von PS 85,13 erwägt er aber ernsthaft, ob nicht doch beide Regionen <apud inferos> liegen, so daß mit zwei <inferna>, nämlich oberen und unteren, zu rechnen sei («quorum in uno quieverunt animae iustorum, in altero torquentur animae inpiorum») (en. PS. 85,18)) [10]. Ähnlich unterscheidet er ench. 109 zwei als interimistisch gekennzeichnete Aufbewahrungsstätten für gute und böse Seelen, verzichtet aber auf jegliche Zuweisung an Infernum oder Paradies: «tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem

“...aquel Seno de Abrahán, es decir, aquella habitación del secreto sosiego, no puede tomarse como parte alguna de los infiernos..., aparece bastante claro, a mi parecer, que el seno de aquella tan gran felicidad no es una parte del infierno...” (Carta 164 n.7)¹³⁸⁰.

Agustín presenta una escatología intermedia en la que los justos del AT gozaban ya de la compañía de Dios y, por tanto, que ellos no necesitaban la salvación¹³⁸¹.

“Por eso no he averiguado en qué pudo beneficiar, cuando descendió a los infiernos, a aquellos justos que estaban en el seno de Abrahán, pues veo que nunca se apartó de ellos en la beatífica presencia de su divinidad (...). En el paraíso y en el Seno de Abrahán estaba ya la sabiduría beatificante...” (Carta 164 n.8)¹³⁸².

Al encontrarse ya salvados, no tiene ningún sentido aquella idea de que Cristo visitase a estos justos, pues ellos no habían sido nunca abandonados. Esto le llevó a afirmar que el misterio del *Descensus* no tenía relación ninguna con los justos del AT.

b. Nueva concepción del Hades griego. La aparición del Infierno como lugar de la condena (en el mundo latino)

Agustín alega que no pudo encontrar ningún pasaje en la Sagrada Escritura en el que se diese un sentido positivo a los infiernos¹³⁸³.

interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est uel requie uel aerumna pro eo quod sortita est in carne dum uiueret»” (Art. *Descensus Christi (in inferna)* en: AugL Vol. 2 302; también cf. B. STUDER, *Der Abstieg Christi...*, p 269, también cf. , nota 15. Cf. A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...* p. 254). En esta carta, Agustín niega tajantemente esta posibilidad.

¹³⁸⁰ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 283; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 527.

¹³⁸¹ La antigua tradición, atestiguada por el Pastor de Hermas, trataba de la necesidad de llevar el don de la nueva vida dada a los infiernos. Los apóstoles bajaban vivos y subían vivos (pues habían recibido el Sello del Bautismo); los justos del AT, bajaban muertos y subían revividos por el Don del bautismo (Comp XI,15,5). Esto no iría contra el texto de Hch 2,24 en griego y se podría interpretar como la liberación de los dolores de la muerte. Pero Agustín lee en el texto la liberación del lugar de las penas, y según el Santo, allí no podían encontrarse los justos del AT. Según TRUMBOWER, Agustín pudo cambiar de opinión respecto a la ubicación del Seno de Abrahán y a la necesidad de salvación que tenían aquellos que se encontraban allí (cf. J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 133; cf. Carta 187,6).

¹³⁸² Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 283-284; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 528. „Die Seelen der Gerechten sind „im Schoße Abrahams“, wobei Augustinus zugibt, daß er nicht weiß, wo dieser liegt (Conf 9,3,6 [397/400]; Ep 187,6; De Gen ad litt 8,5; 12,33,63 I [401/415]), und ihn als „den fernen, geheimen Ort der Ruhe, wo Abraham sich befindet“, bezeichnet (De natura et origine animae 4,16,24 [419]; vgl. Ep 164,3,7 [um 414]; De Gen ad litt 12,33,63); sie sind im Paradies, „ein allgemeiner Begriff, der einen glücklichen Lebenszustand bezeichnet“ (Ep 187,2,6 [417]); sie genießen „Ruhe“ (requies: z.B. Quaest evang 2,38, 1 [399]; Ep 55,9,17 [um 400]; De civ Dei 13,8 [417/418]), „Erquickung“ (refrigerium: z.B. De Gen ad litt 8,5 [401 /415]), „den vollendenden Lohn“ (merces perficiens: De perfectione iustitiae hominis 8,17 [415/416]).“ (B. DALEY, *Eschatologie. In der Schrift und Patristik*, Freiburg-Basel-Wien, 1986, p. 198).

¹³⁸³ “...die Unterwelt ist eine Stätte der Qualen und Strafen, wie aus dem für Augustinus grundlegenden Text Apg 2,24-28, mit Ps 17,6 und Ps 15,8-10, hervorgeht“ (B. STUDER, *Der Abstieg Christi...*, 269). En la nota 17 hace referencia a más textos donde Agustín apoya esta interpretación de los Inferos: Ep 164,2,3; Ep 187, 2,5; Gen. Litt. 12,33,63 (IBID. P 269). También, cf. A-M LA BONNARDIÈRE, *La*

“no pude hallar textos de la Escritura en que se dé un sentido bueno a los infiernos” (Carta 164 n.7)¹³⁸⁴.

Las reflexiones sobre la parábola de Lázaro, parecen confirmar que el Infierno al que desciende Cristo sea el lugar de la condena. Cristo no se encuentra allí como condenado, sino como potencia juzgante¹³⁸⁵:

“igualmente estaba como potencia juzgante en los infiernos” (Carta 164 n.8)¹³⁸⁶.

La lectura latina de Hch 22,24, insertada en la parábola de Lázaro, hizo que el Santo defendiese la ida de Cristo al lugar de las penas, a visitar a condenados, y no a los justos, tal y como defendió la primera teología. Su concepción de la escatología¹³⁸⁷ intermedia veterotestamentaria hizo que la primitiva doctrina de la predicación en el Hades fuese incomprensible para él y para la posteridad¹³⁸⁸.

prédication du Christ..., p 254. Gehena, y distintos tipos de castigos (cf. B. DALEY, *Eschatologie...* p 205).

¹³⁸⁴ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 282; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 527.

¹³⁸⁵ ¿No contradice esto el fin salvífico del *Descensus*?

¹³⁸⁶ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 284; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 528.

¹³⁸⁷ Augustinus ist in den Kirchen der katholischen und reformatorischen Tradition eine große theologische Autorität bis heute; über tausend Jahre lang war er im Abendland sogar die theologische Autorität schlechthin. (H. VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle...*, p. 117)

¹³⁸⁸ “In seinen späteren Schriften beteuert er allerdings zuversichtlich, daß die Seelen der Verstorbenen am Ende ihres Lebens sofort gerichtet werden (z. B. De natura et origine animae 2,4,8 [419]), und ist der Meinung, daß „die vom Leibe geschiedenen Seelen der Heiligen in Frieden ruhen, während die der Gottlosen Schmerzen erleiden“ (De civ Dei 13,8 [417/418]; vgl. De praedestinatione sanctorum 12,24 [429]). (...)]. Er vertritt auch die Ansicht, daß der Lohn bzw. die Strafe Gottes „hier und jetzt“, nicht nach dem Tod verdient werde (Enchiridion 29, 110 [423/424]) und daß selbst die Fähigkeit der Toten, von den Gebeten und guten Werken, welche die Lebenden für sie aufopfern, zu profitieren, davon abhängt, ob sie im Leben diese Fähigkeit verdient haben (ebd.)” (B. DALEY, *Eschatologie...*, p. 197-198). Sin embargo Agustín defendía la posibilidad de la salida del infierno, lugar de la condena, por ello algunos se preguntan si para Agustín podría ser este lugar un castigo de penas temporales, algo así como lo que hoy entiende la Iglesia por purgatorio. La cuestión es muy difícil. “In den meisten seiner Werke unterscheidet Augustinus nicht zwischen der Bestrafung nach dem Tode, die für jene bestimmt ist, die letztlich gerettet werden, und der entsprechenden Bestrafung für die Verdammten. Wie J. Ntedika bemerkt hat, sieht Augustinus diese Bestrafung der Toten als „une condamnation provisoire“, d. h. eine Verdammung, die das endgültige, ewige Urteil Gottes am Ende der Zeit nicht vorwegnimmt. Auf diesem Hintergrund wird die augustinische Erklärung des in 1 Petr 3,19 f erwähnten descensus ad inferos Jesu nach seinem Tod eher verständlich: Er betont nämlich, daß Jesus nicht nur die Gerechten „im Schoße Abrahams“, sondern auch die Sünder in der Hölle der Verdammten besuchte und zumindest davon von ihrer „Pein“ (dolores) befreite (Ep 164,7f [414]; De Gen ad [401/414]). Anscheinend wird die Hölle für Augustinus erst mit dem Übergang aus der Zeit in die Ewigkeit zu einem Dauerzustand.” (IBID., p. 199-200). En nuestro trabajo tenemos que volver a recordar la anotación hecha al principio. Muchos asumieron simplemente la doctrina de la Carta a Evodio y no investigaron más la obra de Agustín. Lo que se deduce de ella, es sumamente peligroso.

4.4. Valoración de la doctrina del *Descensus* propuesta por Agustín en la carta a Evodio

a. Presupuesto: Infierno, lugar de condena

Antes de valorar la doctrina sobre el *Descensus* en la carta a Evodio -donde rebate la relación de 1 Pe 3,18ss con este dogma- creemos que tenemos que aclarar un presupuesto que no se lee claramente en el texto pero, que a nuestro parecer se deduce del mismo casi inevitablemente y que hemos repetido intencionadamente en nuestra exposición anterior. Creemos que la presentación de Agustín lleva a afirmar que Cristo descendió al lugar de la condena. Somos conscientes de que esta afirmación puede ser peligrosa, pues Agustín nunca llega a calificar el lugar de las penas o tormentos (Hch 2,22ss), el lugar de los incrédulos, como el lugar de condena. Pero por la forma en que describe a sus habitantes a la luz de la parábola de Lázaro (resp. al rico) no habría más remedio que identificar los infiernos con el lugar de la condena, en contraposición con el Seno de Abrahán como lugar de la salvación. Su interpretación del *Descensus*, en el contexto de esta parábola, rompe con la literalidad del NT y la tradición, pues traspasa la barrera infranqueable de la que habla la parábola y hace del lugar de la “condena” un purgatorio para los que Dios cree conveniente. Abre la puerta a las teorías que quiere evitar, pues hace valer una conversión en el más allá.

A causa de la identificación del Infierno como un lugar de condena, creemos que pueden ponerse objeciones muy graves al razonamiento y doctrina de Agustín sobre la doctrina del *Descensus*.

b. Ideas confusas

En primer lugar, la visión de la escatología intermedia de san Agustín vetero y neotestamentaria (resp. salvados y condenados) es contradictoria o aleatoria, pues sitúa de una forma algo indiscriminada a algunos **justos paganos** en los infiernos y **a otros** en el seno de Abrahán, dado que considera que los ninivitas y otros paganos comparten el destino de los justos del AT (cf. n. 2). Además excluye a Adán de los últimos, situándolo en los infiernos con Cain (cf. n. 6; n. 17)¹³⁸⁹.

¹³⁸⁹ No sabemos como encajar esto en la teoría de la *massa damnata* que sostuvo Agustín, y que, en cierta forma, resume VORGRIMLER con estas palabras: “Die ungetauft gestorbenen Kinder überantwortet er dem Höllenfeuer, so wie das auch can. 3 der Synode von Cartago 418 getan hatte, den Augustinus ausdrücklich lobte. Doch immerhin: die Frage bedrängt ihn. Diese unbegreifliche Sicht ergibt sich für ihn aus der Meinung, infolge der Sünde der ersten Menschen und des Übergangs dieser Sünde auf alle ihre

En segundo lugar, la idea que tenía Agustín sobre el misterio del *Descensus* choca con lo dicho en el texto de Lc 16,19ss en el que se apoyó el santo para presentar su concepción de la escatología¹³⁹⁰. Si se considera que hubo muertos que fueron salvados en los infiernos, esto implica que son sacados de allí (salen con Cristo). Entonces se niega lo que la Parábola dice sobre un abismo infranqueable¹³⁹¹. ¿Cristo lo hizo franqueable? Pero entonces, dónde queda lo dicho en la parábola: Si no escucharon

Nachkommen sei die Menschheit als ganze an sich der ewigen Verdammung verfallen: „die von Gott verdamnte Gesamtheit der Menschen [totius humani generis massa damnata]” (Ench. 21).” (H. VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle...*, p. 118). El obispo de Hipona, en consideración a los no bautizados que no cometieron pecados graves, sostiene diferentes grados de penas en los infiernos, pero no defiende la participación de los pecadores graves o no bautizados en la salvación. Pero, si toda la humanidad estaba perdida, ¿por qué se salvaron los justos del AT sin bautismo? Más aun, ¿cómo se salvaron los justos paganos de los que habla Agustín? Los primeros padres no condenaron al hombre por el pecado original, pues fue inducido por engaño, y consideraron que Dios dispuso desde el primer momento medios para salvar al hombre, una economía que salvase lo caído, no lo condenado. La condena súbita, eterna e irrevocable sólo cayó sobre el diablo.

Hay que añadir, que esta visión de la *massa damnata* contrasta también con la doctrina del mérito que defiende Agustín. „En el tiempo entre la muerte del hombre y la resurrección final, el alma descansa en receptáculos escondidos, según se haya merecido descanso o castigo, según la suerte que le corresponde por el tiempo de su vida en carne” (Ench 109; hemos seguido la traducción BARBEL: Aurelius Augustinus: *Enchiridion de Fide, spe et caritate. Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar* hrsg. v. J. BARBEL, Düsseldorf 1960, p. 181). Como comenta VORGRIMLER: „Das bedeutet: Das Schicksal der Menschen ist schon entschieden; es gibt im Jenseits keinen unentschiedenen Zustand; Lohn und Strafe sind aber nicht in ihrer Vollgestalt verwirklicht“. (H. VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle...*, p. 118). La condena depende del mérito y no simplemente del bautismo (esto al menos para los justos del AT). Agustín defiende en este momento no sólo dos estados sin más, condenación o salvación, sino que distingue al menos un tercer estado, el de los hombres (no completamente malos) que por la intercesión de la Iglesia pueden alcanzar la salvación: “Existen hombres cuya vida no fue suficientemente buena, tal que no tuviesen necesidad tras la muerte de esa intercesión, y tampoco suficientemente malos, tal que ella no les pudiesen ayudar. Por el contrario hay otros hombres cuya vida estuvo tan fundada en el bien, que a ellos no les hace falta, y por último otros cuya vida estuvo tan enraizada en el mal, que no les puede servir nada tras la muerte. De acuerdo con esto todo mérito se alcanzará aquí, por el cual uno tras esta vida pueda ser elevado o castigado. Nadie puede crearse la esperanza de que tras la muerte pueda alcanzar méritos delante de Dios, que aquí, en la tierra, haya descuidado” (Ench 110; ed. BARBEL..., p. 118). Esto llevó a algunos estudiosos a distinguir tres posibles destinos tras la muerte en la obra de Agustín, p.e. cf. J. LE GOFF, *Die Geburt des Fegefeuers*, p. 92.

¹³⁹⁰ „In der Zwischenzeit hatte er auf Anfragen von Freunden einiges genauer ausgeführt. Im Jahre 417 entwarf er in dem Brief an Dardanus eine Geographie des Jenseits, in der das Fegefeuer keinen Platz fand. Er unterschied in der Tat mit dem Hinweis auf die Geschichte vom armen Lazarus und vom reichen Mann ein Gebiet der Qualen und ein Gebiet der Ruhe, stellte sich jedoch nicht wie manche Autoren vor ihm beides in der Hölle vor, denn in der Schrift heißt es, Christus sei zur Hölle niedergefahren, nicht aber, er habe Abrahams Schoß besucht. Letzterer sei daher nichts anderes als ein allgemeiner Begriff für das Paradies und meine nicht das irdische Paradies, in dem Abraham vor dem Sündenfall gelebt hatte“ (J. LE GOFF, *Die Geburt des Fegefeuers*, p. 93)

¹³⁹¹ Esta división estaría de acuerdo con la teoría del mérito en Agustín que hemos presentado en la nota anterior. El que se cerró a la gracia en esta vida, no tendrá oportunidad de cambiar su estado en el más allá. Sin embargo Agustín en otros momentos parece dejar la definitiva fijación de fronteras en la última resurrección. “Cuando el juicio se haya producido y completado tras la resurrección universal, entonces ambos, Reino de Cristo y reino del diablo, tendrán sus fronteras fijas. Una delimitará a los buenos, la otra a los malos, y ambos contendrán hombres y ángeles. A estos les falta la voluntad, aquellos la posibilidad en absoluto de pecar. Excluida toda posibilidad de morir. Los buenos llevan una vida feliz y verdadera por la eternidad, los malos permanecen infelices en la muerte eterna, sin la posibilidad de morir. Y ambos sin fin. En la beatitud de los buenos tiene una preferencia sobre otro, en la pena de los malos les corresponde a unos una suerte más llevadera que a otros” (Ench 111, Ed. BARBEL, p. 185-187).

a los profetas, tampoco escucharían al resucitado¹³⁹². Y, una cuestión más: ¿por qué sólo libera a algunos ¡ya condenados!? ¿Es la misericordia de Dios aleatoria? La forma que tiene de argumentar la salvación de algunos condenados, deja abierta la puerta a toda clase de posteriores especulaciones: apocastastas o predestinacionistas (cf. Protestantismo y en el mundo católico, Balthasar).

c. un pensador prudente

En esta carta, hay que reconocer que Agustín, muy prudente, guarda el delicado equilibrio entre la relación de Gracia y obras, cuando intenta explicar el misterio de los tres días y la salvación de estos condenados¹³⁹³. Por una parte, considera que, de algún modo, los beneficiarios de la salvación en el Hades tendrían que ser los justos paganos¹³⁹⁴ (virtuosos, filósofos y poetas)¹³⁹⁵. Por otra parte, considera que el conocimiento de Dios y la práctica de las virtudes pueden ser motivo de soberbia (¿contra el pelagianismo?). Nadie puede declararse con certeza justo ante Dios¹³⁹⁶. Así la salvación, en cualquier caso, queda en lo escondido de la misericordia y de la justicia divina¹³⁹⁷.

¹³⁹² La lectura de Agustín no es coherente y tampoco coincide con la lectura primera que se hizo en la Iglesia. Creemos que STUDER exagera cuando alaba a Agustín por la forma en la que usa la SE para aclarar el misterio del *Descensus*, pues dice: “Es soll viel mehr auch herausgestellt werden, mit welcher Sorgfalt und welcher Treue zum Wortlaut der Bibel er (Agustín) diese recht komplexe Frage erörterte” (B. STUDER, *Der Abstieg Christi...*, 267-268). El Santo no sólo ignora la afirmación de la parábola de Lázaro sobre la imposibilidad de salir del lugar de las penas, sino que se guía por la traducción latina de Hch 2,24 (cf. inferos), causando los problemas ya citados. STUDER no llegó a comprender los problemas que Agustín introdujo en el dogma del *Descensus*. Tras todo esto está el problema de la escatología veterotestamentaria. Hoy en día se deja notar con especial notoriedad en la obra de Balthasar (lo veremos en la V Parte de nuestro estudio).

¹³⁹³ Cf. B. DALEY, *Eschatologie...*, ps. 206-207.

¹³⁹⁴ Esboza una interpretación del misterio de los tres días en la que toma elementos de la tradición alejandrina. Aunque Agustín critica la posibilidad de conversión en el más allá, al final parece afirmar la posibilidad de salvación de los que se encontraban en el lugar de las penas (cf. J. LE GOFF, *Die Geburt des Fegefeuers*, p. 97ss).

¹³⁹⁵ Ya dijimos que también considera que algunos justos paganos pudieron tener el mismo destino que los justos del AT, es decir, que se encontrasen en el Seno de Abrahán. (Andererseits kann, wer letztendlich trotz seiner Sünden des Heils würdig ist, dank geeigneter Lebender, die bei Gott für ihn eintreten, eine Strafmilderung erreichen. Dieses Heil verdient man sich, indem man ein im allgemeinen gutes Leben führt und sich ständig ermahnt, indem man Werke der Barmherzigkeit und Buße tut. (...)) Diese Tendenz geht auf die Vorstellung zurück, daß die «Mühsal» dieser Welt das eigentliche «Fegefeuer» sei. Daraus erklärt sich auch seine Unsicherheit über die Natur des reinigenden Feuers. Kommt es nach dem Tode zur Wirkung, so muß es «wirklich» sein, wirkt es aber in diesem Leben, so wäre es vor allem «moralischer» Natur. (J. LE GOFF, *Die Geburt des Fegefeuers*, p. 92)

¹³⁹⁶ El tema de la relación entre gracia-obras es de una complejidad enorme en san Agustín, pues en ocasiones muestra tendencias predestinacionistas, dejando la salvación sólo en el conocimiento de Dios y en la voluntad de Dios.

¹³⁹⁷ En la epístola 187 dice: “descendió para socorrer a los que convenía” (n.6; Carta 187, n.6; Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 524; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 57, p. 86). En el comentario del Genesis ad litteram XII, 33: “se cree con suficiente motivo que el alma de Cristo se presentó en aquellos lugares,

Agustín deja la cuestión de “quiénes son los salvados” formulada en clave de esperanza y acaba con el deseo de que esta esperanza coincida con la justicia y misericordia del Creador¹³⁹⁸, sin dejar fijada la razón de la liberación como hizo la tradición: la justicia y la fe de los muertos.

d. desconocimiento de la tradición¹³⁹⁹

Creemos que Agustín no comprendió el alcance y grandeza de la doctrina de la predicación de los *justos* en el Hades (en parte debido a que no se encontraba en la SE¹⁴⁰⁰).

Agustín no consideró, como hicieron los primeros Padres, que los justos del AT también fueron pecadores y, a veces, grandes pecadores, como David, que “mató” al marido de la mujer que deseaba, o Salomón que llenó Jerusalén de templos paganos. No consideró, como hicieron sus antecesores, que estos también necesitaban del perdón de los pecados, pues el Espíritu del Perdón no había sido derramado todavía en el AT. Tampoco acepta o conoce aquella idea del traslado de los justos del AT desde el Hades al paraíso (Tertuliano) o al lugar de la espera de la resurrección (Ireneo). Agustín, en este punto, muestra ser desconocer de la tradición del *Descensus*.

La razón de esto puede encontrarse en lo que dice LE GOFF. Según éste, Agustín mostró desinterés por el destino de los hombres entre la muerte y el juicio final¹⁴⁰¹ y sólo tocó el tema de pasada¹⁴⁰². Esto también explicaría por qué encontramos pocas referencias al misterio del *Descensus* en su obra.

en los que son atormentados los pecadores, a fin de librar de los tormentos a los que la justicia de Dios ocultísima para nosotros, juzgaba que debían ser librados.” (Ed. trad. B. MARTÍN, en *Obras de San Agustín*. XV (BAC 168), Madrid 1957, p.1261).

¹³⁹⁸ “Entonces esa liberación de los dolores del infierno puede referirse no a todos, sino a algunos, a los que **Cristo juzgó dignos de la liberación**. Creemos que no fue vana la bajada, pues aprovechó a algunos de los que estaban encerrados, y, por otra parte, no concluimos que hubiera de concederse a todos lo que la divina misericordia y justicia otorgó a algunos” (Carta 164 n. 5; Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 281 ; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 525-526)(cf. Orígenes: no hay bondad sin justicia, ni justicia sin bondad; cf. De Principiis II,5).

¹³⁹⁹ Según LADARÍA, Agustín desconocería también otros aspectos de la tradición que más tarde entrarán en la polémica sobre el sentido del *Descensus*, esto es, la tradición de la primera teología trinitaria en lo referente a las misiones de las Personas divinas (cf. L. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002, p. 19s y 22s).

¹⁴⁰⁰ Cf. A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, p 266.

¹⁴⁰¹ “Augustins Unklarheit erklärt sich meiner Meinung nach zu einem Teil aus seinem relativen Desinteresse am Schicksal des Menschen zwischen dem Tod und dem Jüngsten Gericht, sie hat aber auch tiefere Ursachen.” (cf. J. LE GOFF, *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984, p. 84). Esto es paradójico, porque como LE GOFF pone de manifiesto, Agustín fue el inspirador de la doctrina del purgatorio en la Edad Media (IBID., p. 84; también p. 88).

¹⁴⁰² Cf. J. LE GOFF, *Die Geburt des Fegefeuers*, p. 84.

Creemos, además, que Agustín fue una víctima de Clemente y Orígenes que desvirtuaron, en cierta forma, la primera tradición del *Descensus* al introducir en ésta elementos no depurados influenciados por su antropología (cf. centrada en el alma) y su aplicación de los presupuestos filosóficos “Gnosis-paideia” a la escatología que dieron lugar a las posturas apocatastas asociadas a 1 Pe 3,19 que denunciaron Filastre, Evodio y Agustín. Todo esto llevó a que Agustín rechazase la tradición de la predicación en el Hades.

e. Cambio radical en la tradición: salvación en el lugar de la condena

Agustín se desmarca de la tradición e introduce una absoluta novedad en la teología del *Descensus*, esto es, que Cristo desciende al lugar de la condena. Como vimos en los capítulos anteriores, los Padres habían afirmado que Cristo había ido o a los justos o a los muertos en general, pero nunca sólo a los condenados y éstos contrapuestos con los justos del AT. Según Agustín, Cristo no visita a Abraham (-seno), sino el lugar donde se encontraba el Rico Epulón.

La interpretación del *Descensus* de Agustín en vez de traer claridad, condujo a ideas más radicales todavía (resp. al descenso al lugar de los condenados). Los efectos de esta idea todavía se dejan notar en la modernidad y han encontrado un representante poderoso en BALTHASAR que, como Agustín, considera que Cristo aparece en el lugar de la condena, pero va más allá y defiende que incluso la experimentó (siguiendo la tradición protestante-agustiniana).

Consideramos que los presupuestos de Agustín no son aceptables y que la escatología del AT que éste propone, no es la que creyó la primera Iglesia.

f. Análisis de 3,19 condicionado por sus presupuestos

Veamos como esta concepción del *Descensus* influyó en la crítica que Agustín hizo a la asociación de 1 Pe 3,19 con nuestro dogma, lo que le llevó a proponer una nueva interpretación del texto. Veamos primero la crítica a esta asociación y después, la nueva lectura del pasaje petrino.

5. Objeciones de Agustín a la asociación de 1 Pe 3,19s con la doctrina del *Descensus*

El estudio de estas objeciones vuelve a poner de manifiesto las carencias ya mencionadas de la teología del *Descensus* en Agustín y, si esto es posible, muestra más claramente lo problemático de la interpretación del Infierno que hace el santo.

El santo pone dos objeciones a la relación entre el *Descensus* y el pasaje petrino. La primera objeción ésta relacionada con su concepción de los infiernos como lugar de la pena y la salvación allí otorgada. Desde estos presupuestos se pregunta por qué Pedro si se estuviese refiriendo al Descenso en 1 Pe 3,19s habría de citar sólo a la generación de Noé como la salvada en el Hades. Esta objeción le lleva a introducir una novedad en la historia de la exégesis: usar 1 Pe 4,6 para negar la relación entre 1 Pe 3,19 y el *Descensus*. Hasta este momento (que sepamos) nadie había asociado ambos pasajes.

La segunda objeción es dirigida contra la idea - introducida por los grandes alejandrinos- de considerar que la predicación en el Infierno fue una llamada a la conversión¹⁴⁰³. Veamos esto detalladamente.

¹⁴⁰³ Cf. A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, p 253. Agustín conocía la doctrina de los alejandrinos que consideraban que todos los castigos eran con vistas a la mejoría. Descubre el error que supone llevar esta teoría hasta los castigos que se dan más allá de la muerte y condena explícitamente esta doctrina y a su máximo representante, Orígenes: “Me doy cuenta de que debo ahora ocuparme de aquellos que participan de nuestra fe y se dejan llevar de la compasión. Quiero discutir pacíficamente con ellos. Se niegan a creer en la eternidad de las penas, bien sea para todos aquellos hombres a quienes el justísimo Juez dicte sentencia de condenación al suplicio del infierno, bien sea solamente para algunos de ellos. Tras determinados períodos de tiempo – más largos para unos, más breves para otros, según la magnitud del pecado –serán libertados, opinan éstos. Más compasivo fue todavía en este punto Orígenes. Según él, hasta el mismo diablo y sus ángeles, tras haber sufrido tormentos más o menos graves y prolongados según la culpabilidad, habían de ser arrancados de sus torturas y asociados a los santos ángeles. Pero la Iglesia lo ha rechazado con toda razón, no sólo por esta creencia, sino por bastantes otras, sobre todo por aquellos períodos alternos de felicidad y desgracia sin término, y por aquel ir y volver sin fin de una hacia otra cíclicamente en períodos seculares fijos” (Civ. Dei. 21,17; Ed. trad. S. SANTAMARTA DEL RÍO-M. FUERTES LANERO, en: *Obras completas de san Agustín*. XVII (BAC 172) Madrid 1978, p.799-800). Igualmente condena la apocatástasis: “El sentimiento humano hace desviarse de muy distintas maneras la compasión de tales cristianos. Estiman temporales los suplicios de los hombres condenados en aquel juicio y, en cambio, la felicidad será – dicen- eterna para todos, liberados unos más pronto, otros más tarde” (Civ. Dei. 21,17; Ed. trad. S. SANTAMARTA DEL RÍO-M. FUERTES LANERO, en: *Obras completas de san Agustín*. XVII (BAC 172) Madrid 1978, p. 800). Se burla de estos hombres misericordiosos diciendo que su misericordia no es tan grande pues ésta no se extiende hasta el demonio y sus ángeles (cf. H. VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle...*, p. 125). Para conocer algo más sobre estos contrincantes de Agustín cf. J. LE GOFF, *Die Geburt des Fegefeuers...*, p. 90ss (posiblemente desarrollaron controvertidas doctrinas de Orígenes).

5.1. Objeción central: ¿por qué sólo predicó a la generación de Noé?

La primera objeción que Agustín hace a la asociación 3,19-*Descensus* es aquella que brota de una aparente lectura demasiado literal de 3,19s:

“Lo que me extraña es esto: si cuando el Señor murió, predicó en los infiernos a los espíritus encerrados en la prisión, ¿Por qué recibieron sólo su favor –que descendiese a los infiernos- los que fueron incrédulos (*increduli fuerunt*) mientras se construía el arca?” (Carta 164 n.2)¹⁴⁰⁴.

Esta objeción aparece al principio de la carta y es la que da pie a presentar los presupuestos escatológicos sobre los que Agustín reflexiona y que hemos presentado en el apartado anterior¹⁴⁰⁵. Esta misma objeción aparece al final de la presentación de sus “presupuestos escatológicos” y da pie a la exposición y aclaración de las objeciones que el obispo de Hipona presenta contra la asociación 1 Pe 3,19-*Descensus*:

“¿Por qué quiso citar Pedro tan sólo a aquellos que fueron incrédulos en tiempos de Noé, mientras se fabricaba el arca, y que quedaron encerrados en la cárcel para que se les predicase el evangelio?” (Carta 164 n.10)¹⁴⁰⁶.

Sus presupuestos sobre la escatología eran los que dificultaban ofrecer una respuesta a esta pregunta. ¿Qué tenía de especial aquella generación condenada para recibir la salvación en el lugar de las penas = infierno?

Esto llevó a que el santo intentase explicar los versículos 3,19-20 desde la propia carta. Agustín se convirtió, así, como hemos dicho, en el primer autor que recurre al paralelismo entre 3,19 y 4,6 para explicar el pasaje, en este caso para separarlo de la doctrina del *Descensus*.

Con ayuda de la interpretación de los versos 3,19ss desde 4,6, el santo llegará a negar que nuestra perícopa trate del *Descensus*.

Agustín parte del presupuesto de que ambos versos, debido al paralelismo de ideas, tienen que tratar de lo mismo.

3,18... muerto en la carne, vivificado en el espíritu. 19 En el espíritu fue también a predicar a los espíritus encarcelados	4,6: Por eso hasta a los muertos se ha anunciado la Buena Nueva, para que, juzgados en carne según los hombres, vivan en espíritu según Dios.
--	---

¹⁴⁰⁴ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 278; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 523.

¹⁴⁰⁵ Cf. R. GOUNELLE, *1 Peirre 3,18-20 et descente du Christ en Enfer*, PosLuth 53 (2005) 388s

¹⁴⁰⁶ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 285; cf. Ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 530.

El Santo intenta aclarar qué sentido tendría 4,6 si se interpretase como un testigo del *Descensus*¹⁴⁰⁷. Lo que le extraña en el versículo 4,6 es la expresión “juzgados en la carne” y su reflexión girará entorno a ella:

“¿por qué dice: para que sean juzgados según los hombres en la carne y vivan según Dios en el espíritu? ¿Cómo son juzgados según la carne, si no la tienen, pues están en los infiernos; o no la recibieron aún, aunque hayan sido liberados de los dolores del infierno? (Carta 164 n.11)¹⁴⁰⁸.

Para Agustín, 4,6 no puede referirse a los muertos (físicos), puesto que este pasaje dice “son juzgados en la carne” y los muertos no tienen carne. Incluso, si éstos hubiesen sido salvados y sacados del infierno, tampoco esto implicaba que hubiesen recibido una carne.

Recuerda, sin embargo, el pasaje de Mt 27,53 (cf. resurrección de algunos justos con motivo de la muerte de Cristo) y se plantea si quizá 4,6 (resp. a la carne de los muertos) pudiese estar haciendo referencia a estos muertos resucitados con ocasión de la muerte de Cristo¹⁴⁰⁹. Rebate esto haciendo ver que el enunciado de 4,6 sería igualmente absurdo:

Aunque los infiernos hubiesen sido anulados, como dices, no hemos de pensar que resucitaron según la carne todos los que estaban allí... o que recibieron la carne sólo para ser juzgados en ella por los hombres” (Carta 164 n.11)¹⁴¹⁰.

Y todavía más absurdo si se relaciona la idea de una resurrección corporal con la generación de Noé (1 Pe 3,19-20):

“Ni veo que pueda aplicarse a aquellos que fueron incrédulos en los días de Noé, porque no se dice que vivieran en la carne, ni puede creerse que los libró de los dolores del infierno para que, una vez liberados, recibiesen la carne para sufrir la pena” (Carta 164 n.11)¹⁴¹¹.

Por último añade:

“¿Qué significa, pues, para que sean juzgados según los hombres en la carne y vivan según Dios en el espíritu? ¿Acaso a aquellos a quienes Cristo halló en los infiernos se les otorgó el ser vivificados por el Evangelio en el espíritu, aunque en la futura resurrección hayan de ser

¹⁴⁰⁷ « Parvenu à ce point de sa réponse à Evodius, Augustin replace le fragment 1 P 3,18-19 dans son contexte et cite toute la péricope 1 P 3,20 à 4,6. Il considère avec attention ce dernier verset 4,6 :...Comment appliquer ce texte à des morts qui n’ont plus leur corps dans l’enfer ? De toute manière, répète encore une fois Augustin, pourquoi Pierre ne parle-t-il que des hommes contemporains de Noé? » (A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, p 255).

¹⁴⁰⁸ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 286-287; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 531.

¹⁴⁰⁹ Agustín negó esta interpretación por ir contra la primogenitura del Cristo, primero en resucitar entre los muertos.

¹⁴¹⁰ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 287; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 531.

¹⁴¹¹ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 287; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 531.

juzgados en la carne, para que mediante determinadas penas corporales pasen al reino de Dios?" (Carta 164 n.11)¹⁴¹².

Considera que si esto es absurdo, este pasaje no puede versar sobre el *Descensus* y, por tanto, tampoco 1 Pe 3,19, su paralelo.

El santo acaba con la objeción con la que empezó, sin encontrar sentido a por qué el apóstol iba a citar solo a los hombres de la generación de Noé en relación con la salvación dada en el *Descensus*.

Si es así, ¿por qué se menciona tan sólo a los que no creyeron en los días de Noé y no también a los demás a quienes Cristo halló en su visita, si por la predicación del Evangelio revivieron en el espíritu para ser juzgados según la carne tras una pena transitoria? Pero, si lo aplicamos a todos, queda en pie el problema: ¿por qué Pedro cita tan sólo a aquellos que fueron incrédulos cuando se fabricaba el arca? (Carta 164 n.11)¹⁴¹³.

La posibilidad de que se cite sólo a unos le parece absurda, pero no llega a dar una respuesta convincente que niegue tal posibilidad.

Agustín, a nuestro parecer, con sus presupuestos, introdujo más elementos de confusión en la reflexión. Estos no le permitieron dar respuesta satisfactoria a la objeción planteada, de por qué sólo se cita la generación de Noé. Explicaremos esto detalladamente cuando critiquemos las objeciones hechas por Agustín a la asociación 1 Pe 3,19-*Descensus*.

5.2. Objeción sobre la salvación por la predicación-conversión: Imposibilidad de Conversión en el más allá

En la segunda objeción que Agustín puso a la relación de 3,19 y el *Descensus* sacó a la luz, según nuestra opinión, el gran error que la escuela alejandrina introdujo en el dogma del *Descensus*.

Como vimos, Clemente de Alejandría sostuvo que la escucha del Kerygma-predicación (y su consiguiente rechazo-aceptación) fue el *requisito necesario* para que un hombre recibiera una condena o salvación justa y, por esto mismo, sostuvo que el evangelio también tuvo que ser predicado en el Hades¹⁴¹⁴ y calificar esta predicación

¹⁴¹² Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 287; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 531.

¹⁴¹³ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 287; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 531-532.

¹⁴¹⁴ Cf. Strom VI,44-45. La primera teología también consideró la necesidad de la evangelización en el Hades, pero no como requisito de condena o salvación -que ligaba a la vida sobre la tierra-, sino como medio de llevar la novedad de la salvación a los que habían recibido las promesas y ya habían muerto, es decir, a los salvados en esperanza (cf. Ireneo o el Pastor de Hermas).

como una predicación para la conversión. Estas ideas implicaban que la muerte no fijaba el destino del hombre.

Agustín pone de manifiesto las dificultades teológicas que planteaba esta *doctrina sobre la predicación*.

“Encuentro dificultad en la razón alegada por aquellos que se proponen explicar (el *Descensus*) de la siguiente forma. Ellos dicen que todos los que fueron encontrados en los infiernos cuando Cristo descendió allí, no habían escuchado nunca el evangelio, que ese lugar de castigo o prisión fue vaciado de todos ellos, porque el evangelio no había sido anunciado por todo el mundo cuando ellos vivían, y que tenían suficiente excusa para no creer en eso que todavía no se les había anunciado.” (Carta 164 n.12)¹⁴¹⁵.

Si la predicación en el Hades se produce sólo porque el *anuncio explícito* de Cristo (Verbo Encarnado) es el elemento imprescindible para discernir entre condena y salvación¹⁴¹⁶, entonces -discurre Agustín- esta predicación no sólo se debió dar entre los muertos antes de Cristo, sino también entre los que, después de la venida de Cristo, mueren sin que el Evangelio haya llegado a ellos. Esto supondría que todos tendrían la oportunidad de escuchar el evangelio después de la muerte y allí serles de provecho. Además, si, con motivo del *Descensus*, fueron vaciados los infiernos porque todos acogieron allí el evangelio, también habría que suponer que todos los que oyesen en el más allá el evangelio lo acogerían igualmente y se salvarían.

Para los que habían escuchado el evangelio antes de morir, el destino en el más allá no se presentaba tan esperanzador, puesto que los que habían escuchado aquí el evangelio y no lo habían acogido, no recibían en el más allá la posibilidad de convertirse y se ganaban la condena eterna.

Agustín saca las consecuencias de estos dos presupuestos y considera que sería mejor no predicar, no misionar, así todos oírían el evangelio tras la muerte y les sería de provecho¹⁴¹⁷.

Se sigue otro absurdo. No deberíamos aquí predicar el Evangelio, pues todos morirán e irán a los infiernos libres de haber despreciado el Evangelio, y allí creerán y les aprovechará” (Carta 164 n.13)¹⁴¹⁸.

Claro está, califica esto de impiedad¹⁴¹⁹:

¹⁴¹⁵ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 287-288 ; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 532.

¹⁴¹⁶ Independientemente de las creencias y obras que realizaron los hombres mientras vivían.

¹⁴¹⁷ Cf. J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 132.

¹⁴¹⁸ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 289; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 534.

¹⁴¹⁹ “ceux qui n’ayant pas entendu parler de l’Évangile peuvent être instruits dans l’enfer et se convertir par la foi en Jésus Christ. Augustin souligne l’absurdité de pareille théorie qui, à la limite, rend inutile la

“Creer esto es una impía vanidad” (Carta 164 n.13)¹⁴²⁰.

Tras estas ideas heréticas, creemos que está el presupuesto de separar completamente el destino final de los hombres del mérito y la fe.

Clemente de Alejandría no fue tan lejos, pues como sabemos, él consideró que los únicos dignos de recibir esta predicación fueron los justos-virtuosos (no los condenados = lugar del tormento (Agustín)) que buscaron la verdad y que esto fue lo que permitió asentir a lo anunciado en el Hades y alcanzar la salvación. Sin embargo, los presupuestos puestos por este alejandrino (respecto a la idea de la necesidad de oír el evangelio y poder convertirse en el Hades) desembocaron en las ideas heréticas que critican Filastre y Agustín.

5.3. Reflexión sobre las objeciones hechas por san Agustín a la asociación de 1 Pe 3,19 y el Descensus

El santo africano, con las objeciones planteadas, pretendió reducir al absurdo la asociación de 3,19 con el *Descensus*.

a. Crítica a la objeción principal hecha por Agustín.

El santo no consigue dar una respuesta satisfactoria a la objeción principal. La interpretación que hace de 4,6 para negar la asociación entre 3,19 y el *Descensus* no es convincente. En primer lugar, hace una lectura muy complicada de 4,6, sin contemplar otras posibles lecturas del verso que no interfieran con 3,19 (p.ej. que 4,6 no trate de los muertos pre-cristianos, sino de los cristianos que habían muerto y de su destino; cf. DALTON). Y en segundo lugar, la interpretación de 4,6 deja intacto el problema central que le plantea 3,19: ¿por qué san Pedro iba a citar sólo a la generación de Noé? El mismo Agustín ha de reconocer que la objeción queda sin respuesta, puesto que acaba con la pregunta con la que comenzó, sin responderla:

“¿por qué Pedro cita tan sólo a aquellos que fueron incrédulos cuando se fabricaba el arca?” (Carta 164 n.11)¹⁴²¹.

prédication de l'Évangile aux hommes vivant sur la terre”. (A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, p. 256). También cf. R. GOUNELLE, *1 Peirre 3,18-20 et descente du Christ en Enfer*, PosLuth 53 (2005) 389.

¹⁴²⁰ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 289; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 534.

¹⁴²¹ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 287; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 532.

Agustín no puede dar una razón para negar la salvación de la generación de Noé, pues él mismo reconoce que en el Infierno, lugar donde estaría la generación de Noé, se salvaron algunos¹⁴²². Esto nos hace comprender la importancia que da a esta objeción (citada tres veces en la carta). Si el texto, verdaderamente, tratase del *Descensus* y citase la generación de Noé, como la parte por el todo, el texto estaría defendiendo efectivamente la salvación de todos. Agustín no puede aceptar esto. Pero si no se toma la parte por el todo, habría que aceptar que Pedro estaría citando sólo a los que tuvieron el privilegio de ser salvados del infierno. A Agustín, le parece inconcebible que sólo esta generación fuese la afortunada, de ahí su constante repetir que no entiende el por qué de tal privilegio para esta generación.

Las dificultades que encuentra Agustín creemos que provienen de su doctrina de la gracia que, en relación con nuestro dogma, se manifiesta no fijando un criterio para otorgar la salvación a los que se encontraban en los infiernos¹⁴²³. Ciertamente Agustín sostuvo que en el sujeto beneficiario de la salvación tenía que haber un cierto mérito (ser digno de ella), pero que en último término es Dios quien salva por gracia (contra Pelagio)¹⁴²⁴. En último término, sólo Dios sabe quiénes fueron los salvados, quién fue digno de recibir la salvación¹⁴²⁵.

“Por lo tanto, mantengamos con toda firmeza lo que nos dice la fe con bien fundada y confirmada autoridad; que Cristo murió según las Escrituras, fue sepultado y resucitó al tercer día según las escrituras, y todo lo demás que está escrito de El con verdad bien atestiguada. Consta que estuvo en los infiernos, que se eximió de los dolores, que no le podían afligir; **que libertó y rescató a quienes quiso, con tal que se entienda rectamente**, y que recobró en el sepulcro el cuerpo que había dejado en la cruz” (Carta 164 n.14)¹⁴²⁶.

Agustín abandona la tradición de la salvación de los justos y postula una salvación de los condenados en el infierno. Además no vincula la capacidad para acoger la salvación en el Hades con la vida de justicia que llevaron los hombres (como hizo Clemente), creemos las dificultades que planteaba la postura de Pelagio.

¹⁴²² El Africano había roto con la tradición que versaba sobre la salvación de justos y aceptó la salvación de algunos de los que estaban en el infierno: Adán (condenados).

¹⁴²³ “Auf die Frage selbst, wen Christus tatsächlich aus der Unterwelt befreit hat, kann er indes nur die mehr vage Antwort geben, Christus sei einigen zu Hilfe gekommen. An anderer Stelle löste er sie in der Linie seiner Gnadenlehre dahin, Christus habe jene erlöst, welche er dessen in seiner unerforschlichen Gerechtigkeit für würdig gehalten hätte” (B. STUDER, *Der Abstieg Christi...*, 271). También cf. Art. *Descensus Christi (in inferna)*, A. WLOSOK en: AugL Vol. 2, 303.

¹⁴²⁴ Cf. J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 129-130.

¹⁴²⁵ Mucho más claro en su obra *Genisi ad litteram* XII,33: “a fin de liberar de sus tormentos a los que, en virtud de una justicia misteriosa para nosotros, El ha juzgado dignos ser librados”.

¹⁴²⁶ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 289-290; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 534.

La tradición consideraba que la virtud y la búsqueda sincera de la verdad fue lo que hizo que los muertos fuesen dignos de recibir la visita de Cristo (no en el lugar de la condena), de tener la capacidad de reconocer lo buscado y esperado, de reconocer las cosas en las que erró y acoger el perdón; en definitiva, según afirmaron los primeros padres, la salvación dada a los justos (no a los condenados) en el Hades fue el cumplimiento de lo esperado y buscado¹⁴²⁷. La salvación, en contra de lo que sostuvo Agustín, se dirigió y otorgó a los justos (AT) que no estaban libres de pecado y ésta consistió en entrar a participar de la novedad del NT (perdón y filiación).

La primera tradición de la predicación en el Hades no dejaba lugar a dudas del motivo por el que los destinatarios de la predicación fueron dignos de ésta: la fe en el Verbo¹⁴²⁸; los efectos no fueron una conversión, sino el recibir lo esperado, el perdón y la filiación.

b. El final de una tradición: crítica a la predicación en el Hades

Desde los -malentendidos- presupuestos de Clemente de Alejandría (resp. a la necesidad de escuchar el evangelio (explícito) para recibir condena o salvación y posibilidad de conversión) el obispo de Hipona consigue separar 3,19 de la doctrina del *Descensus*, demostrando que es una impiedad lo que se deduce de tal doctrina. El problema es que, con esta refutación, a la vez, asesta el golpe de muerte a la primera tradición de la idea de una *Predicación en el Hades* y, con ello, a la primerísima tradición de una teología positiva del *Descensus*. La predicación a los muertos, bajo los presupuestos de Agustín, es una impiedad.

La primera tradición, sin embargo, entendió la predicación en el Hades de una forma totalmente distinta a la presentada por el Africano. No partió de los presupuestos alejandrinos, sino que consideró que la predicación en el Hades trataba, como acabamos de decir, del cumplimiento de las promesas (el don del Espíritu del perdón) y no de una segunda oportunidad. Así esta tradición no tenía nada que ver con la posible conversión en el Hades. Para los primeros padres la economía de la salvación empezó ya con los primeros hombres, pues Cristo se dio a conocer en todas las épocas según la capacidad de los hombres de cada etapa de la historia. La Encarnación fue sólo el culmen de la presencia del Verbo en la historia; pero, a la vez, novedad absoluta por la nueva

¹⁴²⁷ Agustín considera que los que en vida siguieron (según su capacidad) la verdad ya estaban salvados y no necesitaban que Cristo los visitase en el más allá; ellos no estarían en los infiernos (cf. J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 128).

¹⁴²⁸ Presente en la creación y en la Ley.

presencia del Espíritu que conllevó la Encarnación. Los hombres de todos los tiempos debieron dar cuenta al final de su vida, según el conocimiento y capacidad de su época, de lo que habían creído y obrado. El anuncio-neotestamentario no fue el criterio último de salvación y condena. La salvación en el Hades no fue un ofrecer la conversión, sino el proclamar el cumplimiento de lo esperado: perdón de los pecados y don de la vida, dones que cada generación entendió según su capacidad¹⁴²⁹.

Hemos de resaltar, por último, que Agustín cae en contradicción teológica consigo mismo. Por un lado, sostiene que es imposible la conversión en el más allá y rechaza la doctrina de la predicación¹⁴³⁰. Pero, por otro lado, sostiene que algunos (condenados) son salvados en los Infiernos. Si se habla de condenados, se habla de rechazo de Dios, por lo tanto, salvar a condenados, supone una conversión de éstos.

Este grave error en la teología agustiniana del *Descensus* surge, creemos, de su idea de que Cristo desciende al lugar del tormento. Agustín, sin darse cuenta, dio pie, como dijimos, a las interpretaciones más radicales que quería rebatir: apocatastas¹⁴³¹.

c. Agustín y el problema de la asociación de 1 Pe 3,19

Los presupuestos escatológicos de Agustín y el desconocimiento de la tradición, según nuestro parecer, hicieron que Agustín nunca llegara a captar el verdadero problema que la cita de 3,19 introdujo en la historia del *Descensus*.

La tradición hablaba de la salvación de justos, por eso, era imposible leer 1 Pe 3,19, a nuestro entender, como un testigo de esta tradición. Es imposible identificar la

¹⁴²⁹ El mismo Agustín defiende estas ideas, pero no las sabe encajar en la teología del *Descensus*. El obispo africano interpretará 1 Pe 3,19 como la predicación de Cristo en espíritu a la generación del diluvio por medio de Noé. Esta misma idea puede encontrarse claramente en *Prima Petri* 1,10-11: “Sobre esta salvación investigaron e indagaron **los profetas**, que profetizaron sobre la gracia destinada a vosotros, procurando descubrir a qué tiempo y a qué circunstancias se refería **el Espíritu de Cristo, que estaba en ellos**, cuando les predecía los sufrimientos destinados a Cristo y las glorias que les seguirían”.

¹⁴³⁰ Agustín considera que la salvación se gana o pierde en vida. Los salvados están en el seno de Abraham, los condenados sufren las penas junto con Lázaro. TRUMBOWER presenta la doctrina del joven Agustín sobre la salvación tras la muerte. En su comentario al Sermón del Monte, Agustín comenta el pasaje de Mt 5,26 que trata del hombre que debe penar en la cárcel hasta que salde sus cuentas. En contra de lo que parece decir el texto, considera que este castigo será eterno. Agustín no deja ocasión para la salvación del condenado. En las *Quaestiones Evangeliorum* II,38, Agustín comenta el pasaje de el pobre Lázaro y defiende claramente que no hay posibilidad de salvación para el rico, que tras la muerte, todo está decidido (cf. J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 128-129). ¿Cómo compaginar esto con lo que dice en la carta a Evodio? Difícil.

¹⁴³¹ Según GRILLMEIER este no fue el único error que cometió Agustín al intentar explicar la teología del *Descensus*. “Augustinus ist sicherlich auch der Inspirator der Auffassung von der Trennung der Gottheit vom Leibe Christi im Tode, während sie mit der Seele vereint bleibt. Denn weil nach Augustinus (wie bei Origenes) die Verbindung von Gottheit und Menschheit *mediante anima* geschah, so bedeutete die Trennung der Seele Christi vom Leibe auch das Scheiden der Gottheit von ihm” (cf. A. GRILLMEIER, *Jesus, der Christus im Glauben der Kirche. Von apostolischen Zeit...*, p. 664).

generación desobediente de Noé con aquellos que Clemente quiso salvar en el Hades: virtuosos, filósofos y poetas -ampliando el pensamiento del Pastor de Hermas¹⁴³²-. Agustín, por sus presupuestos (resp. presencia de Cristo en el lugar de la condena), no pudo plantear claramente el verdadero problema, aunque creemos queda implícitamente apuntado.

Los presupuestos de Agustín, además, no permiten rechazar la asociación de 3,19 con el *Descensus*¹⁴³³ y, por ello, la única salida que le queda es ofrecer otra interpretación de 3,19¹⁴³⁴.

Todo lo expuesto hasta ahora nos lleva a dos cosas. En primer lugar, a presentar en este capítulo la nueva interpretación que el Santo hace de 3,19, para quitar los apoyos bíblicos de los herejes. En segundo lugar, a presentar en un apartado independiente, de forma detallada, la primerísima teología de la predicación en el Hades, pues Agustín oscureció esta tradición para la posteridad (cf. Parte IV de nuestro trabajo).

¹⁴³² En la más pura línea de la primera tradición, el Pastor de Hermas sólo consideró la salvación de los justos del AT.

¹⁴³³ Esto se muestra con claridad en la obra de BALTHASAR (cf. Parte V de nuestro trabajo). La doctrina de Agustín impulsa, más bien, a aceptar dicha relación.

¹⁴³⁴ “In den meisten seiner Werke unterscheidet Augustinus nicht zwischen der Bestrafung nach dem Tode, die für jene bestimmt ist, die letztlich gerettet werden, und der entsprechenden Bestrafung für die Verdammten. Wie J. Ntedika bemerkt hat, sieht Augustinus diese Bestrafung der Toten als „une condemnation provisoire“, d. h. eine Verdammung, die das endgültige, ewige Urteil Gottes am Ende der Zeit nicht vorwegnimmt. Auf diesem Hintergrund wird die augustinische Erklärung des in 1 Petr 3,19 f erwähnten *descensus ad inferos* Jesu nach seinem Tod eher verständlich: Er betont nämlich, daß Jesus nicht nur die Gerechten „im Schoße Abrahams“, sondern auch die Sünder in der Hölle der Verdammten besuchte und zumindest einige davon von ihrer „Pein“ (dolores) befreite (Ep 164,7f [414]; De Gen ad litt 12,33,63 [401/414]). Anscheinend wird die Hölle für Augustinus erst mit dem Übergang aller Geschöpfe aus der Zeit in die Ewigkeit zu einem Dauerzustand“ (B. DALEY, *Eschatologie...*, ps. 199-200). Considerando que Agustín explica que los justos están ya salvados, la conversión tras la muerte sólo se refiere a los castigados en el infierno, sin tener claro quienes son los que reciben el beneficio de la salvación.

Capítulo XIV. Nueva interpretación de 3,18ss. Cristo predica a la generación de Noé

1. Una interpretación de sesgo moderno arraigada en la tradición

Los problemas que plantea la asociación de 3,19ss al misterio del *Descensus* llevan a Agustín a negar tal relación y a ofrecer una nueva interpretación de este texto:

Reflexiona, sin embargo, no sea que todo eso que el apóstol Pedro dice acerca de los espíritus encerrados en la cárcel y que no creyeron en los tiempos de Noé no se refiera en modo alguno a los infiernos (Carta 164 n.15)¹⁴³⁵.

Agustín considera que el pasaje, en el contexto donde aparece en Prima Petri, debe interpretarse -todo él- como referido al tiempo del diluvio, relato que sirve de exhortación aquellos que despreciaban a los cristianos¹⁴³⁶ y la Palabra:

“Porque aquel acontecimiento fue símbolo del futuro: aquellos que ahora no creen en el Evangelio, mientras en todas las naciones se edifica la Iglesia, son semejantes a los que no creyeron¹⁴³⁷ cuando se edificaba el arca” (Carta 164 n.15)¹⁴³⁸.

Ciertamente esta forma de considerar e interpretar el pasaje encajaría muy bien con la temática de la carta, que trata de la persecución de los cristianos en la vida cotidiana y del desprecio del evangelio.

Agustín se preocupa por buscar el sentido aislado de las palabras que componen el pasaje para demostrar que esta lectura es menos problemática que la que asociaba nuestro pasaje con el *Descensus*.

Creemos que este contextualizar el pasaje en la carta¹⁴³⁹ y la explicación de los términos que aquí aparecen hacen de la interpretación del Santo una interpretación de corte moderno, algo que no hemos encontrado ni en Clemente, ni en Orígenes, ni en ningún autor de los que, en la antigüedad, asociaron 3,19 con el *Descensus*.

¹⁴³⁵ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 290; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 534-535.

¹⁴³⁶ En la misma línea que la tradición patristica sobre la simbología bautismal de diluvio. A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, p 257. Más detalles en p. 258-259.

¹⁴³⁷ Mientras que la mayoría de los exegetas actuales han traducido “ἀπειθήσασίν” como “desobedientes” (algo que permite muy bien hablar de ángeles caídos), Agustín interpreta “ἀπειθήσασίν” como “incrédulos”.

¹⁴³⁸ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 290; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 535.

¹⁴³⁹ Dos son los temas que asocia a nuestro texto. La situación de la Iglesia, cuyo mensaje no es acogido por todos, y el contexto bautismal de esta acogida, como lugar de salvación.

La forma que tiene de proceder el Santo, nos permitirá contrastar su interpretación con la interpretación más reciente de 3,19 (aquella que versa sobre los ángeles del diluvio).

2. Los términos

2.1. Espíritus en prisión: tinieblas de la ignorancia

En este contexto de advertencia y prefiguración en el que enmarca nuestra perícopa, Agustín interpreta de la siguiente forma quiénes son los referidos bajo la expresión “espíritus encarcelados”:

“... Pedro dice que se predicó a los espíritus encerrados en la cárcel. ¡Como si no pudiéramos aplicarlo a los espíritus que entonces estaban en la carne y estaban encerrados, como en una cárcel, en las tinieblas de la ignorancia!” (Carta 164 n.16)¹⁴⁴⁰.

El santo considera, pues, que la expresión “espíritus encarcelados” hace referencia a la ignorancia de los pecadores del tiempo de Noé que no conocían, ni creían en el Dios único y verdadero¹⁴⁴¹. En esta lectura identifica, implícitamente, la expresión “en prisión” con el término “ἀπειθήσασιν”, haciendo de ambas expresiones prácticamente sinónimos.

Esta interpretación metafórica del término “encarcelados” ha sido tachada de inaceptable en la exégesis moderna, pero Agustín ofrece razones por las que esta lectura no debe ser rechazada sin más. Apoya su lectura en expresiones parecidas de la SE que se interpretan en sentido alegórico (n.16)¹⁴⁴²:

“Saca mi alma de la cárcel y confesaré tu nombre” (Salm 141, 8).

o Is 9,2:

“Para los que estaban sentados en la sombra de la muerte, para ellos nació la luz”¹⁴⁴³.

Esto le permite a Agustín insertar, a nuestro parecer satisfactoriamente, el verso 3,19 en el contexto de la carta y enlazarlo con los versículos 3,20-21 (resp. diluvio).

¹⁴⁴⁰ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 293; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 535.

¹⁴⁴¹ LA BONNADIÈRE considera que Agustín está interpretando estos espíritus como las almas encerradas en la ignorancia (cf. A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, p 258).

¹⁴⁴² Cf. Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99,, p. 293; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 535.

¹⁴⁴³ Ciertamente, algunos autores asociaron este pasaje al *Descensus*. ¿Se puede?

“De modo semejante no creen ahora los que, dentro de la misma imagen, están encerrados en las tinieblas de la ignorancia como en una cárcel, y contemplan en vano cómo se construye la Iglesia en todo el mundo, y cómo amenaza ya el juicio, como aquel diluvio en el que todos los incrédulos perecieron” (Carta 164 n.16)¹⁴⁴⁴.

Dos cosas, a nuestro parecer, hacen que las ideas de la perícopa se desarrollen de forma más fluida en la interpretación de Agustín que en la interpretación moderna que versa sobre los ángeles del diluvio.

Primero, en esta interpretación, los muchos espíritus incrédulos son el contrapunto de los pocos justos salvados (ocho almas, la familia de Noé) y se convierten en una imagen exacta de la situación que viven los cristianos a los que se dirige la carta y esto en un contexto de acogida o rechazo de la Palabra¹⁴⁴⁵.

Como pone de manifiesto Agustín, Jesús mismo usó la generación de Noé como modelo de la situación de su tiempo, y como exhortación a la conversión anunciando el castigo futuro (n.16)¹⁴⁴⁶:

“Como en los días de Noé, así será en los días del Hijo del hombre. Comían y bebían, daban sus mujeres y las tomaban, hasta que entró Noé en el arca, vino el diluvio y perdió a todos” (Lc 17,26)¹⁴⁴⁷.

Para Agustín, los versos 3,19-21 se refieren, todos ellos, al diluvio que es puesto como imagen de la situación presente: predicación-incredulidad; bautismo (salvación/condena). En contraste con la interpretación más reciente, el pasaje, para Agustín, trata siempre de hombres vivos (ni ángeles, ni muertos) que se juegan su destino por creer o no creer en lo predicado¹⁴⁴⁸. No introduce en el desarrollo de las ideas de la perícopa 3,18ss elementos extraños (una predicación de Cristo tras la muerte (sea durante el descenso o la ascensión)).

¹⁴⁴⁴ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 291; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 536.

¹⁴⁴⁵ “L’Epistula 164 n’offre pas la seule interprétation sacramentaire qu’Augustin ait jamais donnée de 1 P 3,20-22. Plusieurs fois, dans ses traités anti-donatistes, Augustin, nommant explicitement l’apôtre Pierre, cite le fragment : in diebus Noe cum fabricaretur arca, in qua pauci, id est octo animae salvae factae sunt per aquam. Dans d’autres circonstances, Augustin met en relation le texte de Pierre et une allusion au rite baptismal. Ce faisant, Augustin s’inscrit dans une tradition ancienne et commune – dont il connaît particulièrement le chaînon représenté par saint Cyprien en Afrique – en affirmant que Pierre dans son Épître garantit la signification ecclésiale de l’arche e de Noé et la typologie baptismale du déluge” (A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, p 259).

¹⁴⁴⁶ Cf. Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 291; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 536.

¹⁴⁴⁷ Igualmente en 2 Pe 2,4ss; aunque aquí aparecen también los ángeles responsables del diluvio, lo que aprovechan los investigadores actuales para identificar los espíritus de 3,19 con estos ángeles.

¹⁴⁴⁸ Teniendo en cuenta la etapa de la historia de la salvación en la que vivieron, pues como veremos Agustín considera que Cristo estuvo siempre presenta entre los hombres, que siempre fue predicado entre los hombres. Este dato, como hemos visto, no lo supo aprovechar en su teología del *Descensus* y le condujo por caminos erróneos.

Segundo, los espíritus son condenados y no salvados¹⁴⁴⁹. Así se entiende el carácter de exhortación a permanecer en la fe, pese a la persecución.

En esta interpretación de Agustín se inserta sin problema el contexto bautismal de 3,20-21:

“Sólo que ese acontecimiento simboliza el futuro: por eso el diluvio simboliza para los fieles el bautismo y para los infieles el castigo” (Carta 164 n.16)¹⁴⁵⁰.

Existen, sin embargo, puntos débiles en esta interpretación relacionados con la explicación de los términos. Agustín se da cuenta de algunos de ellos e intenta aclarar las posibles objeciones explicando el sentido del resto de los términos que aparecen en 3,18-19.

2.2. Predicación

Agustín tiene que dar razón de la predicación que se menciona en 3,19 y que no aparece en el relato bíblico del Génesis del diluvio¹⁴⁵¹. Agustín fuerza el texto interpretando la construcción del arca de forma metafórica como una predicación.

“En vano se les predicó (...) pues no creyeron, mientras la paciencia de Dios los esperaba durante todos aquellos años que duró la construcción del arca; que era ya como una cierta predicación” (Carta 164 n.16)¹⁴⁵².

Esta forma de introducir la idea de la predicación en el relato del diluvio nos parece completamente innecesaria, pues la tradición ya conocía una predicación de Noé (recuérdese la expresión usada en 2 Pe 2,4: “pregonero de la verdad”). Incluso hoy en día esta tradición sigue viva en la memoria de los cristianos, que no dudarían en afirmar que Noé predicó, pero que no fue escuchado.

Sin embargo, hay que afirmar que la forma en que Agustín interpreta esta predicación es muy acertada. Para él, la predicación no fue ni condena, ni castigo¹⁴⁵³,

¹⁴⁴⁹ Pese a la crítica actual, a nuestro parecer, las interpretaciones de los modernos (resp. ángeles) y de los alejandrinos (resp. justos-pecadores salvados) fuerzan más el texto que la lectura metafórica del africano. Los primeros considerando que los espíritus son ángeles e introduciendo así en el texto un elemento de muy difícil comprensión; los segundos, poniendo a la generación de Noé como prototipo de justos paganos que buscan la verdad.

¹⁴⁵⁰ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 291; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 536.

¹⁴⁵¹ Como vimos en el primer capítulo, la tradición petrina conocía a Noé como el heraldo de la verdad, esto es, aquella tradición judía que consideró que Noé predicó pero no fue escuchado.

¹⁴⁵² Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 291; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 535-536.

¹⁴⁵³ Así ha de interpretarse el término “neutro”: “ἐκρήρυσεν”

sino un simple anuncio cuya acogida o rechazo supone la salvación o el castigo, tal y como se presenta el anuncio cristiano en *Prima Petri*.

2.3. Predicación en Espíritu: “ἐν ᾧ”

La verdadera dificultad de la interpretación de Agustín proviene de su lectura de la fórmula cristológica de 3,18 “θανατωθεῖς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεῖς δὲ πνεύματι”. Su interpretación de esta fórmula depende del nexo “ἐν ᾧ” que une 3,18 y 3,19 y que explica a la forma en la que se dio la predicación de Cristo relatada en 3,19 (= “en espíritu”). Aclara cómo Cristo –que todavía no había aparecido en carne en tiempos de Noé- pudo predicar a los hombres de aquella generación:

“Desde el principio (Cristo) venía, no en carne, sino en espíritu¹⁴⁵⁴, y hablaba, con advertencias apropiadas, a quienes quería, como quería, ya para acusar a los malos como a Caín¹⁴⁵⁵ y antes al mismo Adán¹⁴⁵⁶, y a su mujer, ya para consolar a los buenos, ya para amonestar a ambos: unos creyeron, para su salud, y otros no creyeron para su castigo” (Carta 164 n. 17)¹⁴⁵⁷.

El obispo de Hipona intenta explicar la “presencia de Cristo en espíritu” en el AT con las siguientes palabras:

“Digo que venía en espíritu: el Hijo, en la sustancia de la divinidad, es un espíritu, pues no es un cuerpo. Pero ¿Qué hace el Hijo sin el Espíritu Santo o sin el Padre, siendo inseparables todas las obras de la Trinidad?” (Carta 164 n.17)¹⁴⁵⁸.

Sería muy complicado explicar detalladamente esta aclaración. En ella está envuelta la teología trinitaria de Agustín. Este consideraba que las obras ad-extra de la trinidad eran realizadas por las tres Personas. Así, el espíritu de la fórmula interpretado como *sustancia de la divinidad* debería entenderse como la persona divina actuando en

¹⁴⁵⁴ Recuérdese 1 Pe 1,12: “οἷς ἀπεκαλύφθη ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς ὑμῖν δὲ διηκόνουν αὐτά, ἀ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἀγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ’ οὐρανοῦ, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.”

¹⁴⁵⁵ “Augustin a commenté la théophanie de Caïn (Gn 4,1-16) en De Trinitate II, 10(18); Epistula 147, 11(26); 15(37); Épistula 164, 6(17); De Civitate Dei XV, 7(1).” (A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, p 259, nota 45).

¹⁴⁵⁶ « La théophanie d’Adam (Gn 3,8-11) est fréquemment évoquée par Augustin particulièrement en De Genesi contra manicheos 2,2 et 2,16(24) ; Contra Faustum XXII,14 ; De Genesi ad litteram VIII, 18(37) et XI, 33-34(43-46) ; De Trinitate II, 10(17-18) ; Sermo 23, 14(14) ; Epistula 147, 11(26) ; Contra Iulianum IV, 16(82) ; Conlatio cum Maximino 26(M) ; Contra Maximinum II, 25(A) ; De Civitate Dei XIII, 15 ; etc. » (A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, p 259, nota 46).

¹⁴⁵⁷ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 292; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 537.

¹⁴⁵⁸ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 292-293; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 537.

el AT, pero considerando que en esta acción, también, está envuelta la trinidad económica¹⁴⁵⁹.

2.4. El sentido del término “vivificado”

Esta explicación de la “predicación en espíritu” (cf. “ἐν ᾧ”) supone integrar en la fórmula cristológica de 3,18 la interpretación de “espíritu” = *sustancia de la divinidad*:

“Según creo, adviertes el orden de las palabras: Cristo muerto en la carne, vivificado en el espíritu. Viniendo en ese espíritu, predicó también a aquellos espíritus que fueron incrédulos en los tiempos de Noé. Porque antes de venir en la carne a morir por nosotros, lo que realizó una sola vez, **venía con frecuencia en espíritu** a los que quería, avisándoles con advertencias según quería, **también en espíritu**, en el cual fue vivificado cuando en la pasión estaba muerto en la carne” (Carta 164 n.18)¹⁴⁶⁰.

Teniendo en cuenta, pues, que este espíritu era la sustancia de la divinidad, (Persona divina actuando ad extra, no sin el Padre y el Espíritu), habría que explicar la frase “*en el cual (espíritu) fue vivificado cuando en la pasión estaba muerto en la carne*” como la acción de la Persona divina (de la trinidad) vivificando a Cristo en la pasión¹⁴⁶¹. Pero, si la acción de la vivificación es realizada por (el Hijo) (trinidad económica; resp. espíritu)¹⁴⁶², ¿qué es lo vivificado? Agustín, que conoce de forma

¹⁴⁵⁹ LA BONNARDIÈRE explica: „En 414, Augustin a achevé la rédaction des livres II, III et IV du De Trinitate qui constituent une véritable unité littéraire, consacrée à une étude approfondie des théophanies de l’Ancien Testament. Il montre dans chaque cas l’action conjointe des «trois» de la Trinité. Il explique comment la substance divine étant absolument invisible, c’est par des manifestations sensibles, visibles, adaptées aux voyants (objets, événements, anges prenant figure humaine) que la Trinité a parlé à qui et comment elle a voulu.“ (A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...* p 260). Y continúa diciendo: « Ainsi Augustin affirme la présence du Christ, en esprit, selon sa divinité – conjointement avec le Père et l’Esprit Saint – dans toutes les théophanies de l’Ancien Testament depuis l’origine du genre humain. Quant à la seule règle des modalités des théophanies, c’est la volonté de Dieu » (IBID. p. 261). Y resume al final del artículo : « Rappelons la définition que donnait Augustin de in spiritu veniebat à propos des théophanies : « Lui-même, c’est-à-dire le Fils dans la substance de la déité puisqu’il n’est pas corps, est certainement esprit. Mais que réalise le Fils sans l’Esprit Saint ou sans le Père, alors que sont inséparables toutes les œuvres la Trinité ? ». « (IBID. p. 264-265).

¹⁴⁶⁰ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 293; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 537-538.

¹⁴⁶¹ C’est donc le Fils de Dieu, conjointement avec le Père et l’Esprit Saint, qui s’est manifesté, comme il l’a voulu, dans les théophanies, et qui a rendu vie à sa chair en la réunissant à son âme. Ainsi donc, pour Augustin, le couple caro/spiritus en 1 P 3,18c signifie d’une part le Christ homme jusque dans la mort, d’autre part le Christ Dieu manifestant sa puissance de vie. Tel est, au temps d’Augustin, un des jalons de la réponse à la question : qui est Jésus Christ ? (A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, p. 265).

¹⁴⁶² STUDER explica la relación entre la resurrección y la divinidad en Agustín, sin relación alguna a la carta 164, de la siguiente forma: “Gegenüber Faustus betonte Augustinus, dass Christus mit dem gleichen Geist, mit dem er den Vätern erschienen war, auch seinen Leib zum Leben erweckte. Anderswo heißt es, dass Christus mit der gleichen Macht, mit der er den Leib angenommen hatte, diesen wiederum zum Leben erweckte. Das Verhältnis des Gott-Christus war also vor und nach dem Tod das gleiche.

indirecta la interpretación de Orígenes (cf. espíritu = alma)¹⁴⁶³, discute la opinión de que el alma fue lo vivificado. Como hizo anteriormente, rebate esta interpretación por reducción al absurdo. Para que el alma pudiese ser vivificada, tenía que aceptarse que ésta había estado anteriormente muerta:

“¿Quién osará decir que Jesús fue muerto en el alma, en ese espíritu que es propio del hombre? La muerte del alma no es sino el pecado, y del pecado estuvo Jesús totalmente inmune cuando por nosotros fue muerto en la carne.” (Carta 164 n.19)¹⁴⁶⁴.

Agustín rechaza esta posibilidad porque, para él, la muerte del alma era el pecado¹⁴⁶⁵. Si Cristo necesitaba ser vivificado en el alma, suponía que, o Cristo había pecado (algo absurdo), o que su alma tenía el pecado de Adán.

Esto da pie a responder a la pregunta que hizo Evodio sobre el origen del alma de Cristo.

“Quizá todas las almas de los hombres proceden de aquella única que fue insuflada al primer hombre, por quien el pecado entró en el mundo, y por el pecado la muerte, y así pasó a todos los hombres. Diremos que, en esa hipótesis, el alma de Cristo no procede de aquella, pues no tuvo ningún pecado, ni original, ni propio, por el que mereciera padecer la muerte; la padeció por nosotros sin merecerla, pues el príncipe de este mundo, y encargado de la muerte no halló nada en El; no es absurdo que quien creó el alma para el primer hombre la creara para sí. O quizá, si procede de aquella, la limpió al asumirla, de modo que, al venir a nosotros, naciese de la virgen sin pecado alguno, ni perpetrado, ni heredado...” (Carta 164 n.19)¹⁴⁶⁶.

Schließlich wird ganz klar ausgesprochen, dass der Leib Christi in der Kraft dessen, der in ihm wohnte, zum Leben zurückkehrte. Damit ging Augustinus nicht nur über Hilarius und Ambrosius hinaus; er stand auch den Kappadoziern und den späteren östlichen Autoren viel näher, als das gewöhnlich angenommen wird” (B. STUDER, *Der Abstieg Christi...*, p 273).

¹⁴⁶³ Cf. A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...* 257. Agustín rompe, de este modo, con la lectura alejandrina (cf. Orígenes) de la fórmula cristológica que aparece en 3,18. Estos interpretaban que trata de la carne y el alma de Cristo. Así leían en 3,18-19 la doctrina de que Cristo fue a predicar en alma a las almas.

¹⁴⁶⁴ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 294; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 538.

¹⁴⁶⁵ “L’âme du Christ est immortelle comme celle des autres hommes. Dans le sens précis où l’on peut parler de mort, à propos de l’âme, il ne peut être question de l’âme du Christ. En effet la mort de l’âme, c’est le péché dont le Christ fut absolument indemne” (A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, p 262).

¹⁴⁶⁶ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 294; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 538. “ (Agustín) envisage le cas de l’âme du Christ dans chacune des deux hypothèse possibles de l’origine des âmes. Dans la perspective de la transmission des âmes de tous les hommes à partir de la première qui fut insufflée au premier homme (per quem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit) (Rm 5,12), ou bien l’âme du Christ échappa à cette transmission et on peut admettre qu’il créa pour lui-même une âme, de même qu’il avait créé une âme pour le premier homme ; ou bien l’âme du Christ passa par la propagation commune, mais en l’assumant il la purifia, afin de venir à nous en naissant de la Vierge sans aucun péché. Dans la perspective de la création des âmes une à une, le Fils de Dieu créa pour lui-même une âme comme il les crée pour les autres ; cependant cette âme, il ne l’unit pas à une chair de péché, mais à la ressemblance de la chair du péché (similitudini carnis peccati) (Rm 8,3) ” (A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, p 263).

No se decide a dar una solución definitiva al origen del alma de Cristo, y la relación de esta con el pecado de Adán.

Al hilo de esta refutación, rebate aquella otra idea alejandrina que afirmaba que el alma se encontraba en el cuerpo como en una prisión debido a un pecado que cometió en una vida pre-corporia, así la encarnación del alma es en cierto sentido debida al pecado:

“Cualquiera que sea la opinión verdadera acerca del alma, no osaré afirmar ninguna temerariamente, contentándome con repudiar esa que supone que las almas son encerradas singularmente en sus correspondientes cuerpos como en cárceles, por méritos de no sé qué acciones suyas antecedentes” (Carta 164 n.20)¹⁴⁶⁷.

Refuta, de esta forma, la idea sobre el origen del alma de Orígenes construida sobre ideas platónicas¹⁴⁶⁸.

“El alma de Cristo era no sólo inmortal según la naturaleza de todas las almas, sino que no pudo ser muerta por el pecado ni ser castigada con una reprobación, ya que en ambos sentidos pudiera entenderse la muerte de un alma” (Carta 164 n. 20)¹⁴⁶⁹.

Finalmente, lo que nos interesa saber es cómo interpreta san Agustín el par “muerto-vivificado”, a quién se atribuye la acción y sobre quién recae ésta¹⁴⁷⁰:

“Luego, que Cristo fue vivificado en el mismo sentido en que fue muerto, se trata, por tanto, de la carne. Fue la carne la que revivió al volver el alma, porque la carne había muerto al irse el alma. Luego se llama “muerto en la carne” porque murió solo según la carne, **porque por obra de ese espíritu en el que venía y predicaba a los que quería, aquella carne en la que al fin vino fue vivificada**” (Carta 164 n.20)¹⁴⁷¹.

Así pues Agustín parece considerar vivificado como la resurrección¹⁴⁷², y esta en el sentido de ser devuelta el alma a la carne, eso sí, esta vivificación-resurrección fue operada por el Espíritu, entendido como el Verbo (o trinidad económica)¹⁴⁷³.

¹⁴⁶⁷ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 295; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 539.

¹⁴⁶⁸ Idea compartida por la gnosis.

¹⁴⁶⁹ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 295; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 539.

¹⁴⁷⁰ Cf. A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, 262.

¹⁴⁷¹ Ed. trad L. CILLERUELO, BAC 99, p. 295; cf. ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 44, p. 539.

¹⁴⁷² Cf. A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...* p. 264 - 265.

¹⁴⁷³ « Rappelons la définition que donnait Augustin de in spiritu veniebat à propos des théophanies : « Lui-même, c'est-à-dire le Fils dans la substance de la déité puisqu'il n'est pas corps, est certainement esprit. Mais que réalise le Fils sans l'Esprit Saint ou sans le Père, alors que sont inséparables toutes les œuvres de la Trinité? ». C'est donc le Fils de Dieu, conjointement avec le Père et l'Esprit Saint, qui s'est manifesté, comme il l'a voulu, dans les théophanies, et qui a rendu vie à sa chair en la réunissant à son âme. Ainsi donc, pour Augustin, le couple caro/spiritus en 1 P 3,18c signifie d'une part le Christ homme jusque dans la mort, d'autre part le Christ Dieu manifestant sa puissance de vie. » (A-M LA BONNARDIÈRE, *La prédication du Christ...*, p 265).

3. Valoración de la nueva interpretación

La interpretación de 3,19 hecha por Agustín inserta el verso muy bien en el contexto de *Prima Petri* (resp. bautismo) y, también, la perícopa en el conjunto del escrito petrino (resp. persecución y rechazo de la Palabra).

Creemos que la interpretación de la predicación en espíritu puede aceptarse, en cuanto que la misma carta trata del anuncio de Cristo en el AT y esto en un contexto de la acción del Espíritu¹⁴⁷⁴. Sin embargo, Agustín, a nuestro entender, parece no acertar con el sentido de la fórmula cristológica de 3,18.

En primer lugar, creemos que la vivificación-resurrección no consiste simplemente en devolver el alma a la carne (vivificarla) por la obra del Espíritu que obra en él. Esta interpretación de Agustín nos parece demasiado pobre, sabiendo que la acción de vivificar en el NT está asociada a menudo a la acción del Espíritu Santo en el creyente.

En segundo lugar, el africano rompe el paralelismo de la fórmula, y creemos que no hace justicia a la misma.

“muerto en la carne”---“vivificado en el espíritu”

En la primera parte de la fórmula “carne” es el sujeto pasivo de la acción indicada. En paralelo con la primera parte de la fórmula el “espíritu” tendría que ser el sujeto pasivo sobre el que recayese la acción de vivificar, pero en la interpretación de Agustín pasa a ser el sujeto activo. El Verbo (Persona divina actuando junto con el Padre y el Espíritu) es el que vivifica. En esta segunda parte de la fórmula, la carne (sin ser citada) sigue siendo el sujeto pasivo, pues es la que resucita.

Agustín, además, rompe de nuevo el paralelismo de la fórmula cambiando la función de los dativos. El primero “σάρκι” es un dativo de relación (en relación con la carne: muere), en la segunda parte de la fórmula el dativo “πνεύματι” es un dativo agente (la vivificación es realizada por el espíritu). Creemos que la interpretación de Agustín de 3,19 podría conservarse si se reinterpretase en otras claves la fórmula cristológica.

Considerando que las otras dos interpretaciones analizadas en los apartados anteriores no carecen de dificultades y teniendo en cuenta que los teólogos occidentales,

¹⁴⁷⁴ Cf. 1 Pe 1,10-12.

durante mil años, acogieron como acertada la interpretación de Agustín, no creemos que ésta pueda ser despreciada sin más.

Nosotros no nos atrevemos a dar una solución definitiva al significado del texto de 1Pe 3,19, pero sí creemos que este texto no debe asociarse a la tradición de la predicación de Cristo en el Hades, algo que quedará claro cuando exponamos con detalle en el siguiente apartado de nuestro trabajo la teología más primigenia asociada a esta tradición.

IV Parte:
La primera tradición
de la
Predicación de Cristo en el Hades

Capítulo XV. Introducción. Los primeros testigos de una Predicación de Cristo en el Hades

1. Doctrina común del siglo II

Nuestro recorrido histórico de la interpretación de 1 Pe 3,19 ha desembocado en el tema que nos proponemos estudiar en este cuarto apartado y que siempre ha sido el centro de nuestro interés: el análisis de la doctrina de la predicación de Cristo en el Hades en sus testigos más primigenios.

Esta tradición fue conocida por ortodoxos y heterodoxos del siglo II y III, en oriente y en occidente, en Asia, África y “Europa”. Tal y como dijimos al comienzo de la Parte II de nuestro trabajo, su gran difusión y variedad de testigos en una época tan temprana nos lleva a afirmar que la doctrina sobre una predicación de Cristo a los justos en el Hades se remonta a principios del s. II, sino antes, pudiéndose afirmar que es la “teología positiva” más antigua sobre el *descensus ad inferos*.

2. Objetivo de este apartado

El documento ortodoxo más antiguo (con una datación fiable) en el que podemos encontrar *elementos* de esta tradición es la obra del Pastor de Hermas. Como ya sabemos, esta obra, estrictamente hablando, no trata del misterio de los tres días, es decir, del descenso de Cristo, sino que trata de la predicación a los muertos realizada por los apóstoles cuando ellos mismos descienden al lugar de la muerte. Citamos esta obra porque creemos que presupone la doctrina de la predicación de Cristo.

Explícitamente, la doctrina de la predicación de Cristo en el Hades es citada por primera vez en una obra ortodoxa en el *Diálogo contra Trifón* de san Justino (c. 72). En esta obra, esta doctrina aparece de la mano del ya citado PsJer.

“Ενίσθη δὲ κύριος ὁ Θεὸς ἅγιος Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ, τῶν κωκοιμημένων εἰς γῆν χῶματος, καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ”¹⁴⁷⁵

¹⁴⁷⁵ *Diálogo con Trifón* (ed. y trad. D. RUIZ BUENO, en: *Padres apologetas griegos*, B.A.C. 116, Madrid, 1996, p. 423; cf. también *Iustini martyris. Dialogus cum Tryphone*, (ed. M. MARCOVICH, Berlin-NewYork 1997, p.195).

San Justino, por desgracia, no comenta este pasaje Pseudo-escriturario. En su obra tampoco vuelve a hacer referencia al tema de la predicación en el Hades.

El Padre de la Iglesia que de una forma detallada aborda esta tradición es Ireneo. En él encontramos, como ya dijimos, los dos testimonios más relevantes que tenemos de esta tradición: el PsJer y la doctrina del presbítero¹⁴⁷⁶.

Ireneo no se limitará, tal y como hizo Justino, a citar el tema de pasada, sino que en su obra este tema será incorporado en su visión global de la teología y ocupará un lugar relevante¹⁴⁷⁷. Una muestra de ello es que en la obra del Santo que se nos ha conservado, el PsJer aparece en seis ocasiones y cita la doctrina de la predicación de Cristo en el Hades (sin relación con el pasaje del PsJer) en dos ocasiones más: una vez en relación con la herejía de Marción y, otra vez, defendiendo la canonicidad de esta doctrina con la autoridad del Presbítero.

Nuestro trabajo consistirá en presentar esta doctrina en Ireneo, que es considerado como el primer gran sistemático de la ortodoxia. Más adelante, analizaremos el testimonio del Pastor de Hermas que está en la base de la teología de Clemente -que relacionó por primera vez en la historia 1 Pe 3,19 con la tradición de la predicación de Cristo en el Hades-¹⁴⁷⁸.

Sólo el estudio de estos dos testigos puede ofrecer una visión acertada de la genuina teología asociada a este enunciado de fe de la primitiva Iglesia: Cristo evangelizó a los justos del AT.

¹⁴⁷⁶ Como diremos a continuación, esta doctrina parece que fue conocida por Marción.

¹⁴⁷⁷ SCHMIDT ofrece una posible razón por la que Ireneo fue más allá que los demás Padres de su época: "Durch ihn war die Frage nach dem inneren Verhältnis des Christentums zum Judentum eine brennende worden und hatte die Großkirchler gezwungen, das Problem über die Stellung zu den vom Christentum reklamierten Hero des A. T.s energisch zu durchdenken..Durch diesen Kampf gegen den Marcionitismus und Gnostizismus ist ohne Zweifel die Idee der Hadesfahrt Christi geklärt und vertieft worden. Denn für Marcions antijudaistischen Radikalismus war die Anerkennung der alttestamentlichen Gerechten ein unerträglicher Gedanke; er hatte in Übereinstimmung mit den Gnostikern die Propheten zu Dienern des Judengottes degradiert. So überliefert uns Irenäus adv. Haer. I, 27,3 f..." (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 482). Y más inconcreto: "Um so größeres Interesse haben die antignostischen Väter der Glaubenslehre von dem Descensus entgegengebracht. Das hängt aufs engste zusammen mit ihrem Kampfe gegen den Märcionitismus und Gnostizismus, der sie zwang, die alttestamentliche Eschatologie und den Gott des A. T.s und dessen Urheber gegen die heftigen Angriffe der Gegner zu verteidigen. Wir haben bereits bei dem Presbyter des Irenäus den Streit um die Heilsgewißheit der alttestamentlichen Heroen kennen gelernt. Dessen Gedanken haben auch Irenäus befruchtet und es ist bezeichnend, daß dieser an nicht weniger als sechs Stellen seiner Werke den uns bekannten Jeremiasspruch zitiert hat. Er bildet gleichsam den Leitstern für seine antignostischen Ausführungen –über die Identität des alt- und neutestamentlichen Gottes." (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 492).

¹⁴⁷⁸ Dejamos a otro el estudio de los textos de Orígenes que tratan de una predicación en el Hades y que abordan el tema desde la predicación profética en el Hades. Estos textos, creemos, no están relacionados con la primera gran tradición que versaba sobre la predicación del Perdón y el Bautismo, sino con un desarrollo posterior en el que se resalta la idea de la predicación del advenimiento del Señor, presente en la primera tradición, pero ligado estrechamente con el don del Perdón (el Espíritu Santo). Este tema lo aborda brevemente G BENDINELLI, *Origene e il descensus ad inferos*, Divus Thomas 28 (2001) 197-199.

Capítulo XVI. Testigos de la doctrina de la predicación de Cristo en el Hades en la obra de san Ireneo: Marción y el Presbítero

1. Doctrina de Marción

Comenzaremos el estudio de la *predicación de Cristo en el Hades* en Ireneo por el primer testimonio de esta doctrina que podemos encontrar en su obra. Este aparece en el libro I del *Adversus Haereses* en el capítulo 27. Este libro, como sabemos, está dedicado a la presentación y a la refutación de las herejías. Así, la primera mención de nuestro tema que aparece en la obra del santo no es una presentación de su pensamiento sobre la predicación de Cristo en el Hades, sino de la doctrina de Marción.

1.1. Marción y su herejía

Creemos que no está demás hacer una breve presentación de este hereje, pues hay datos en su biografía que pueden ser muy importantes para nuestro trabajo.

Lo primero a resaltar es que éste fue uno de los primeros y más influyentes herejes cristianos, en el que pueden encontrarse reflejos de creencias muy primitivas. Lo segundo es que su comunidad de origen fue Roma, algo de especial relevancia si tenemos en cuenta que el tema de la predicación en el Hades parece ser un tema de especial importancia en esta comunidad (cf. *Pastor Hermas*) y en la tradición petrina (*Ev. Petr*)¹⁴⁷⁹.

Marción influído por un ambiente filosófico-religioso donde se contraponían dos principios (bien/mal), postula que, en realidad, hay dos dioses, uno justo, que inspiró el AT y, uno Bueno, que mandó a su Hijo a salvar al mundo. Este hereje hizo una selección de los textos canónicos quedándose sólo con las cartas paulinas y el evangelio de Lucas (al que le robó los relatos de la infancia), para defender su lectura dualista.

¹⁴⁷⁹ Estos datos podrían usarse para asociar 1 Pe 3,19 a la tradición del *Descensus*.

1.2. Testimonio del *Descensus* en la doctrina de Marción

En el capítulo 27 del libro I del AH, Ireneo presenta un breve compendio de las doctrinas de Marción¹⁴⁸⁰.

Marción, del Ponto, lo sucedió¹⁴⁸¹, amplió su doctrina blasfemando de modo desvergonzado que aquel que anunciaron la Ley y los profetas era el Dios creador de los males, que se complacía en guerras; era inconstante en sus opiniones y también se contradecía a sí mismo. Dijo que Jesús había venido a Judea de parte de aquel Padre que está sobre el Dios fabricante del mundo, en tiempos del gobierno de Poncio Pilato, que fue procurador de Tiberio César; y que se manifestó en forma humana a los judíos de entonces, para destruir la Ley y los profetas y todas aquellas obras del Dios que hizo el mundo, al cual llamaba Cosmocreador. Además recortó al Evangelio según Lucas quitándole todas las cosas escritas sobre la generación del Señor, y arrancando, de la doctrina que el Señor predicó, muchas partes en las que el Señor manifiestamente confiesa Padre suyo al Creador del universo, y convenció a sus discípulos de que él es más veraz que

¹⁴⁸⁰ Esta noticia tiene paralelos en Epifanio de Salamina y en Teodoreto de Cyr. Es estudiada por R. GOUNELLE, *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Paris 2000, p. 89ss.

¹⁴⁸¹ Se refiere a Cerdón: „Un cierto Cerdón, tomando su punto de partida de los seguidores de Simón, **vivió en Roma en tiempo de Higinio**, el noveno en el episcopado desde los Apóstoles. Enseñó que el Dios anunciado por la Ley y los profetas no era el Padre de nuestro Señor Jesucristo; porque a éste lo conocemos, mientras el primero es desconocido; el primero es justo, el segundo bueno“ (AH I, 27,1; *Contra los Herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, (trad. C.I. GONZÁLEZ, México D.F. 2000, p. 143s; cf. También cf. *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies. Livre I* (ed. trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 264, Paris 1979, p. 348)). De Simón, el precesor de Cerdón, dice Ireneo: “23,1. Simón el samaritano, era el mago del que Lucas, seguidor y discípulo de los Apóstoles dice: «Desde tiempo atrás había en la ciudad un hombre llamado Simón, que ejercitaba la magia y seducía a los samaritanos diciendo que era algo grande, y todos, desde el niño hasta el adulto, decían: *Este es la Potencia de Dios llamada la Grande*. Así lo consideraban porque desde mucho tiempo atrás los traía locos con sus magias» (Lc 8,9-11). Este mismo Simón simuló creer, porque pensaba que los Apóstoles por sí mismos realizaban las curaciones por obra de magia y no por el poder de Dios, y que por la imposición de las manos llenaban del Espíritu Santo a quienes creían en Dios por medio de Jesucristo que ellos anunciaban. Imaginó que ellos lo hacían por un conocimiento superior de la magia, y ofreció dinero a los Apóstoles para que le dieran el poder de conferir el Espíritu Santo a quienes él quisiera. Pedro le dijo: «Quédate con tu dinero para tu perdición, porque quisiste conseguir con dinero el don de Dios. Tú no tienes parte ni suerte en esta doctrina, porque tu corazón [671] no es recto ante Dios. Veo que has caído en la hiel de la amargura y te ha atado la iniquidad» (Lc 8,20-23). Desde entonces creyó aún menos en Dios y, decidiendo competir por ambición con los Apóstoles, a fin de aparecer él mismo lleno de gloria, se puso a estudiar aún más la magia, a tal punto que llenaba de admiración a muchas personas. El vivió en tiempos del César Claudio, el cual, según se dice, lo honró con una estatua por motivo de sus artes mágicas. Muchos lo glorificaron como a un Dios, pues él les enseñaba que él era quien había aparecido entre los judíos como el Hijo, en Samaria había descendido como el Padre, y en las demás naciones había bajado como el Espíritu Santo. Que él era la más sublime Potestad, es decir aquella que está por sobre el Padre, y pretendía que lo llamaran con todos los títulos que usan los hombres.23,2. **Simón el samaritano, del que se originaron todas las herejías**, tuvo la teoría siguiente: siempre llevaba como compañera en sus viajes a una prostituta llamada Elena, que había recogido en Tiro de Fenicia, diciendo que ella era el primer Pensamiento de la mente, Madre de todas las cosas, por la cual el Pensamiento (*Énnoia*) habría decidido producir a los Angeles y Arcángeles. Este Pensamiento brotado de aquél, conociendo la voluntad de su Padre, se habría degenerado bajando a los lugares inferiores para engendrar a los Angeles y Potestades, por los cuales fue hecho el mundo. Y una vez que los engendró, ellos la apresaron por sospechas, pues no querían pasar por hijos de cualquiera. Ellos la habrían ignorado completamente, pues los Angeles y Potestades que ella había engendrado la habrían detenido, y la habrían hecho sufrir todo tipo de ofensas, a fin de que no regresase a su Padre, sino que se quedase encerrada en un cuerpo humano, y de tiempo en tiempo transmigrase de este cuerpo que la contenía a otro [672] cuerpo de mujer.” (AH I, 23,1-2) (trad. C.I. GONZÁLEZ, p.133-135; cf. También, cf. ed. trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 264, Paris 1979, p. 312.314).

aquellos Apóstoles que nos transmitieron los Evangelios, y les habían legado no el Evangelio sino una partecilla del Evangelio. Igualmente recortó de las cartas del apóstol Pablo, todo aquello en lo cual el Apóstol habla abiertamente sobre que el Dios que hizo el mundo es el mismo Padre de nuestro Señor Jesucristo, y todo aquello en lo cual el Apóstol recuerda a los profetas que preanuncian el advenimiento del Señor. 27,3. Dijo que habrá salvación sólo para las almas que hayan enseñado su doctrina; pero al cuerpo, como fue tomado de la tierra, le es imposible participar de la salvación. (AH I, 27,2-3)¹⁴⁸².

Curiosa y llamativamente, en este breve resumen de las ideas capitales de Marción, Ireneo incluye el tema objeto de nuestro estudio, el *Descensus ad inferos*, y éste en relación con la tradición de la predicación en el Hades. El texto sigue así:

A su blasfemia contra Dios aún añade, recibiendo del diablo la palabra y diciendo todo lo contrario a la verdad: Dios salvó a Caín y a todos los que le son semejantes, y a los sodomitas y a los egipcios y a sus semejantes, y a todos los paganos que vivieron mezclados con todo género de malignidad, cuando descendió a los infiernos (**cum descendisset ad inferos**), porque ellos acudieron a él, y así los llevó a su reino; en cambio -proclamó la serpiente que habitaba en Marción-, Abel, Enoch, Noé y los demás justos y los que tienen parte con el patriarca Abraham, con todos los profetas y aquellos que agradaron a Dios, no tienen parte en la salvación. Porque, dijo él, sabían que su Dios siempre los estaba tentando, y aunque sospecharon que aquél los tentaba, no acudieron a Jesús ni creyeron en su anuncio (**non adcurrerunt Iesu neque crediderunt adnuntiationi eius**): y por eso, dijo, sus almas siguieron en los infiernos (**remansisse animas ipsorum apud inferos**) (AH I,27, 3)¹⁴⁸³.

El texto se centra en los destinatarios de la salvación en el Hades. En la doctrina de Marción, los beneficiarios de la salvación en el Hades no serían los justos del AT que habían servido al Dios justo y no pertenecían a la economía del Dios bueno, sino aquellos que se habían rebelado contra aquel Dios Justo del AT:

“Dios salvó a Caín y a todos los que le son semejantes, y a los sodomitas y a los egipcios y a sus semejantes, y a todos los paganos que vivieron mezclados con todo género de malignidad” (AH I, 27,3)¹⁴⁸⁴.

El tema de la predicación sólo aparece de forma marginal y, en cierto modo, hay que deducirlo del texto.

“Porque, dijo él (Marción), sabían que su Dios siempre los estaba tentando, y aunque sospecharon que aquél los tentaba, no acudieron a Jesús **ni creyeron en su anuncio** y por eso, dijo, sus almas siguieron en los infiernos” (AH I, 27,3)¹⁴⁸⁵.

¹⁴⁸² Trad. C.I. GONZÁLEZ, p. 144. También cf. ed. trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 264, p. 350.352).

¹⁴⁸³ Trad. C.I. GONZÁLEZ, p. 144. También cf. ed. trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 264, p. 352.

¹⁴⁸⁴ Trad. C.I. GONZÁLEZ, p. 144. También cf. ed. trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 264, p. 350.

¹⁴⁸⁵ Trad. C.I. GONZÁLEZ, p. 144. También cf. ed. trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 264, p. 352.

Se supone que este anuncio-predicación se da en el Hades, pues estos justos veterotestamentarios no pudieron escuchar a Jesús mientras vivían en la tierra.

Los justos del AT se quedarían en el Hades, no serían salvados, porque no escucharon a Jesús.

Cuando Ireneo relata la doctrina de Marción sobre la salvación de los “injustos” en el Hades, lo hace con las siguientes palabras:

“porque ellos acudieron a él, y así los llevó a su reino” (AH I, 27,3)¹⁴⁸⁶.

Esta salvación es descrita como el traslado de los injustos al Reino (de Jesús). Los Justos, por el contrario, que escucharon al Dios Justo (que no malo) del AT y se dejaron seducir por su doctrina, no escucharon la predicación de Jesús en el Hades y permanecieron en él.

1.3. Valoración

La predicación de los muertos en el Hades fue, pues, una doctrina conocida por Marción y adaptada a su teología - según Ireneo- “*diciendo todo lo contrario a la verdad*” (I, 27,3)¹⁴⁸⁷.

La novedad del NT tenía que llegar también a los que habían vivido antes de la aparición de Jesús. La economía del NT también tenía que dejarse notar entre los muertos. En Marción, si cabe, esta necesidad era más apremiante, pues los hombres del AT habían sido engañados por el Dios justo y necesitaban conocer la predicación de Jesús para ser rescatados de la ignorancia y condena a las que les había sometido el Dios Justo.

La salvación en el Hades, también se dio como entre los vivos, por la predicación. Los que acogieron y creyeron, fueron salvados. Los que no, condenados. Esta acogida estaba sujeta a la fe que habían profesado los hombres en vida, y no parece que la predicación en el Hades supuso una posibilidad de conversión. Los seguidores del Cosmocrátor se condenaron, los que se rebelaron contra él, fueron los que estuvieron prontos a escuchar el anuncio de Jesús.

¹⁴⁸⁶ Trad. C.I. GONZÁLEZ, p. 144. También cf. ed. trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 264, p. 352.

¹⁴⁸⁷ Cf. F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol II. Verbreitung...*, p. 906.

Este dogma se convirtió, para Marción, en reflejo de la dis-continuidad y universalidad de la salvación. Por una parte, Cristo fue el vértice de la historia de la salvación y, por otra parte, el *Descensus* fue el acto de rechazo de la antigua economía. Para Marción, Jesús supuso una ruptura, rechazando a los que se atuvieron al Dios Justo de AT y rescatando a los que se acogieron a la bondad del Dios manifestado en El.

Como comprobaremos (a través del estudio de Ireneo), Marción leía el misterio del *Descensus* exactamente al contrario que la Magna Iglesia, pero con las mismas claves: anuncio-novedad, fe-cumplimiento, traslado al Reino.

Lamentablemente, Ireneo no ofrece las bases exegéticas sobre las que Marción fundó su visión del *Descensus*. Pero, considerando quiénes fueron para Marción los salvados, ¿no sería razonable pensar que 1 Pe 3,19s fuese la base de este hereje? A pesar de que 1 Pe trata de un anuncio dirigido a la generación desobediente del diluvio, creemos que no podría asociarse este texto con Marción, pues éste rechazó todas las cartas católicas y sólo aceptó las paulinas. Así que 1 Pe no pudo estar en la base de su doctrina.

Alguien, sin embargo, podría postular que Marción tomó este pasaje petriño simplemente como garante de apostolicidad de esta doctrina (como hacía con elementos sueltos de los libros canónicos). Pero contra esto hay que recordar otro dato que prohíbe tal asociación. 1 Pe 3,19s no se prestaba al uso de Marción, pues el texto pone a Noé como prototipo de la salvación. Esto hace imposible conciliar este texto neotestamentario con la doctrina de la predicación de Cristo en el Hades en Marción.

Veamos cómo interpretó la Magna Iglesia este misterio de la predicación de Cristo en el Hades y dónde se buscaron los avales de esta doctrina.

2. Doctrina del Presbítero

Como dijimos, dos son los testimonios “ortodoxos” en los que Ireneo fundamenta esta doctrina, el del presbítero y el PsJer. Estudiaremos en primer lugar la doctrina que Ireneo heredó de la tradición (Presbítero) y, después, veremos cómo insertó esta enseñanza en su obra a través del uso del PsJer.

2.1. Breve noticia

En el AH encontramos dos pasajes en los que se menciona la doctrina del Presbítero en relación con el *Descensus*. Uno de ellos está directamente relacionado con la predicación en el Hades, el otro simplemente con la salvación de los justos del AT que allí se encontraban. Nosotros no analizaremos este último texto, pero no podemos pasar sin citarlo:

El presbítero nos alegraba discurriendo sobre estos temas acerca de nuestros antepasados, y decía: «Aunque la Escritura reprocha a los patriarcas y profetas, no conviene que nosotros los condenemos por sus actos, para no hacernos como Cam, sobre el que recayó la maldición por burlarse de la desnudez de su padre; sino que debemos dar gracias a Dios por ellos, porque se les perdonaron sus pecados en la venida de nuestro Señor¹⁴⁸⁸». Nos decía que también ellos se alegraban y daban gracias por nuestra salvación. En otros casos la Escritura no condena las acciones, sino que se limita a describirlas. Nosotros tampoco debemos convertirnos en acusadores de ellas, pues no amamos a Dios más que ellos, ni podemos ponernos «por encima del maestro» (Mt 10,24), sino que debemos buscar en ellos su aspecto de figura; porque nada de lo que la Escritura narra sin condenarlo sucedió sin sentido. (AH, IV, 31,1)¹⁴⁸⁹.

En el contexto de la lectura tipológica del AT y del escándalo que provocan algunos hechos narrados en él, el Presbítero recuerda que todos aquellos que nos abrieron el camino, también participan en la salvación; recuerda que a los justos del AT también les fueron perdonados los pecados por la venida del Salvador. Cuándo y cómo sucedió, no lo explica aquí.

En el capítulo 31 del libro cuarto del AH, Ireneo sólo está recordando la doctrina del Presbítero que expuso en el capítulo 27 de este mismo libro, pasaje que será el objeto de nuestro estudio, y que pasamos a analizar.

2.2. Doctrina del Presbítero sobre la predicación en el Hades

En el capítulo 27 del libro cuarto encontramos la cita más importante de toda la antigüedad sobre la doctrina de la predicación de Cristo en el Hades¹⁴⁹⁰. No sólo tiene

¹⁴⁸⁸ La traducción del mejicano dice: “porque se les perdonaron sus pecados en vista de la venida de nuestro Señor”. En latín el texto dice: *quoniam in advente domini nostri remissa sunt eis peccata*”. Es decir que los pecados, según indica el presbítero en AH IV,27 se les perdonaron cuando vino el Señor, y más en concreto cuando los visitó en el Hades.

¹⁴⁸⁹ A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4, Madrid 1996, p. 425; también cf. *Irene de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p.786.788).

¹⁴⁹⁰ “Diese Ausführungen des kleinasiatischen Presbyters beansprachen eine besondere Darlegung, da sie nicht nur die älteste und umfangreichste Zusammenfassung der Gedanken über den Descensus enthalten, sondern auch auffallende Übereinstimmung mit den Bemerkungen der Epistola zeigen. Der Zweck der Niederfahrt wird bezeichnet mit evangelizare, welches dem κερύσσειν der Epistola entspricht, nur wird

importancia porque este pasaje sea uno de los pocos testigos de la antigüedad que aborda este tema con cierto detalle¹⁴⁹¹, sino porque esta explicación es atribuida a un discípulo de los discípulos de los apóstoles¹⁴⁹², por lo cual nos encontramos ante una enseñanza con “tintes apostólicos”.

La mención de la doctrina de la predicación de Cristo en el Hades se encuentra en un contexto en el que se critica a los falsos presbíteros que no enseñan, ni practican la verdad. Según parecen mostrar las palabras de Ireneo, algunos quisieron desprestigiar a los justos del AT que enseñaron la verdad, pero con las obras la degradaron. Dos son los ejemplos que se ponían en juego: David y su hijo Salomón.

El presbítero no justifica los actos de estos personajes, antes bien, reconoce que ellos deberán pagar por las obras realizadas en contra de la voluntad de Dios¹⁴⁹³. Sin embargo, muestra como ellos se arrepintieron de sus malas acciones y a ellos también les llegó el perdón de Dios, y éste cuando Cristo los visitó en los infiernos¹⁴⁹⁴:

hier noch das Objekt des evangelizare angegeben, nämlich adventum suum, d. H. seine Ankunft auf Erden, auf welche die alttestamentlichen Gerechten so mit Inbrunst gewartet hatten, wie wir den Worten des Ignatius entnommen haben. Daß dieser Descensus nach dem Tode am Kreuze stattgefunden, brauchte nicht näher bezeichnet zu werden, da den Zuhörern des Presbyters genau so wie den Lesern der Epistola dies bekannt war. Die Predigt in der Unterwelt richtet sich aber nicht an alle Toten, sondern beschränkt sich ausschließlich auf die Gläubigen an den Herrn, d. H. auf die Gerechten, Propheten und Patriarchen im A. T.; auch dies steht ganz in Parallele zu den Angaben der Epistola. Und wie hier, so ist auch dort nicht die Predigt die Hauptsache, sondern die Vergebung der Sünden. Das Heilsgut der Sündenvergebung wird aber nur durch die Taufe appliziert. So vertritt auch der Presbyter die Anschauung des Verfassers der Epistola, daß Jesus bei seinem Aufenthalt in der Unterwelt die alttestamentlichen Frommen getauft habe, um sie zu befähigen, in die Gemeinde der Christen aufgenommen zu werden.” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 480-481).

¹⁴⁹¹ El tema sólo sería abordado con cierto detenimiento por Clemente de Alejandría y su seguidor Orígenes, pero impregnándolo de la filosofía del mundo alejandrino y, como sostuvimos, deformándolo. No sabemos cómo influyó esto en Hipólito, que también conoció la doctrina de la predicación en el Hades.

¹⁴⁹² “Según tengo entendido a un presbítero que se lo había oído a quienes vieron a los Apóstoles y sus discípulos...” (AH IV,27,1) (A. ORBE, *Teología de san Ireneo, Vol. 4*, Madrid 1996, p. 385; también cf. ed. trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p.728). Unas líneas antes, pone de relieve la importancia que tenían para él estos maestros de la fe: “Por esto conviene obedecer a los presbíteros de la Iglesia; los cuales con la sucesión en el episcopado recibieron, por beneplácito del Padre, el carisma seguro de la verdad” (AH IV,26,2) (A. ORBE, *Teología de san Ireneo, Vol. 4*, Madrid 1996, p. 376; también cf. ed. trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p.718).

Este presbítero parece estar en el tercer eslabón de la tradición. ¿Qué apóstol sería el garante de esta tradición? No parece proceder de Policarpo-Juan. ¿Pudo proceder de Pedro? ¿Se relacionó Ireneo con los maestros romanos? Sería interesante descubrir algún día las respuestas a estas preguntas.

¹⁴⁹³ “A los antiguos, según el Presbítero, les bastaba la reprensión de las Escrituras para lo que hicieron sin el consejo del Espíritu. Dios no aceptor de personas, y reprende congruamente lo no hecho según su beneplácito” (AH IV,27,1) (A. ORBE, *Teología de san Ireneo, Vol. 4*, Madrid 1996, p. 385; también cf. ed. trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p.728.730)). Esta afirmación no sitúa a Ireneo lejos de Clemente. Ambos parecen conceder que el conocimiento de cada persona y la época en la que vive es determinante para su corrección, castigo o premio.

¹⁴⁹⁴ “Und weiter, die Aufzeichnungen schlimmer Geschichten im A. T. habe noch außerdem einen doppelten Zweck: 1) erkenne man, daß der Gott der Christen und der Gott des A. T.s ein und derselbe sei, dem die Sünden selbst bei Hochstehenden mißfallen, und 2) sollen die Christen dadurch vor eigenen Verfehlungen zurückgeschreckt werden. Da nun alle Menschen des Ruhmes Gottes ermangeln (Rörn. 3,

27,2. Por este motivo el Señor «descendió a los lugares inferiores de la tierra» (Ef 4,9) para anunciarles la Buena Nueva de su venida (descendisse evangelizantem), existiendo el perdón de los pecados para los que creyeron en él. Y en él creyeron todos los que esperaban en él (Ef 1,12), es decir, los justos, profetas y patriarcas que preanunciaron su venida y se pusieron al servicio de sus Economías. A ellos, al igual que a nosotros, se les perdonaron sus pecados, que ya no podemos imputarles porque despreciaríamos la gracia de Dios (Gál 2,21)¹⁴⁹⁵..

La doctrina de la predicación de Cristo en el Hades aparece en el contexto de la necesidad de que el perdón alcanzase a los justos del AT. Esto presupone, que tal perdón, no se había concedido en el AT.

El contenido de la evangelización, sin embargo, no es directamente el anuncio del perdón, sino que, según el presbítero, este anuncio consistió en la proclamación gozosa de la venida del Señor (se supone en carne)¹⁴⁹⁶.

El texto establece, pues, una dependencia directa entre la Venida y el perdón:

descendisse evangelizantem et illis adeventum suum, remisiones peccatorum existentem.

El perdón está ligado a la Encarnación, y para los justos del AT con el *Descensus ad inferos*.

El presbítero matiza que este perdón no alcanzó a todos, sino, que como sucedió entre los hombres, sólo alcanzó a aquellos que creyeron en el Señor:

his qui credunt in eum.

Esta forma de discriminación entre los que reciben el perdón y los que no, parece reflejar una creencia en un “lugar común” de los muertos: los *infern*¹⁴⁹⁷. Todos escuchan, pero no todos recibirían la salvación, sino sólo los que creyeron.

El presbítero no considera, como hiciera Clemente de Alejandría, que esta fe se diese por primera vez en el Hades, es decir, que se diese la oportunidad de una conversión entre los muertos con motivo del anuncio de la venida de Cristo, sino que

23), sie aber gerechtfertigt werden nicht von sich selbst, sondern erst von der Ankunft Christi an diejenigen, die seinem Lichte entgegenblicken, so müsse die Ankunft Christi auch den alttestamentlichen Gottesmännern in irgend einer Weise die Rechtfertigung gebracht haben.” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, 479).

¹⁴⁹⁵ A. ORBE, *Teología de san Ireneo, Vol. 4*, Madrid 1996, p. 389; también cf. ed. trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p.738.740.

¹⁴⁹⁶ Esta afirmación debe leerse en el marco de la oscuridad que encerraban las profecías sobre la encarnación, que sólo se dejan entender con claridad cuando se cumplen en Cristo, Dios hecho hombre (cf. AH IV,26,1)

¹⁴⁹⁷ Pero no indiscriminado. Según la parábola de Lázaro y las creencias del judaísmo primitivo (Henoch), en el Hades, existían estancias de justos y condenados (Cf. Parte I de nuestro trabajo).

aclara que esta fe estaba ya en el hombre antes de su muerte, pues los que creyeron en Cristo (venido en Carne y aparecido entre los muertos) fueron los que habían predicho su venida y habían servido a su economía y, matiza todavía más, estos fueron los justos, los patriarcas y profetas:

*hoc est qui adventum eius praenuntiaverunt et dispositionibus eius severunt iusti et prophetae et patriarchae*¹⁴⁹⁸.

Esta última sentencia está en clara contraposición con la doctrina de Marción. El Dios del NT no era un Dios desconocido en el AT, sino el mismo que habló con los justos, patriarcas y profetas, y que anunció la venida de su Hijo.

El presbítero continúa diciendo:

“A ellos, igual que a nosotros, se les perdonaron sus pecados”.

Creemos que esta comparación no es irrelevante. Parece que implícitamente se afirma que, de la misma forma que nos fueron perdonados los pecados, les fueron perdonados a ellos. Este perdón está relacionado con la renovación, con el nuevo nacimiento del cristiano, con el don del Espíritu. Así lo muestran las palabras con las que sigue el texto.

Así como ellos no nos condenan por nuestras incontinencias cometidas **antes de que Cristo se manifestara en nosotros**, así tampoco es justo que nosotros condenemos a quienes pecaron antes de que Cristo viniese. Pues «todos están privados de la gloria de Dios» (Rom 3,23), pero quienes vuelven sus ojos hacia la luz están justificados, no por sí mismos sino por la venida de Cristo¹⁴⁹⁹.

¹⁴⁹⁸ A. ORBE, *Teología de san Ireneo, Vol. 4*, Madrid 1996, p. 389; también cf. ed. trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p.738

¹⁴⁹⁹ A. ORBE, *Teología de san Ireneo, Vol. 4*, Madrid 1996, p. 389s; también cf. ed. trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p.738.740. En la obra de Ireneo, no aparece explícitamente ligado el perdón otorgado en el Hades con el bautismo, tal y como veremos formulado explícitamente en la obra del Pastor de Hermas. Pero en la obra de Ireneo no se comprende el perdón sin el don del Espíritu Santo y éste, otorgado en el bautismo. “Y como esto no lo dice a los de fuera, sino a nosotros, para que no seamos excluidos del Reino de Dios por hacer tales cosas, añadió: «Esto fuisteis, pero habéis sido lavados y santificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6,11)” (AH IV,27,4). En este contexto, Ireneo usa un dicho que remite a este don: “y a quienes dio más, más les exigirá” (Lc 12,48) (AH IV,27,2).

Los pecados de los antiguos son comparados con los pecados de los cristianos antes de su conversión (manifestación de Cristo en el creyente = ¿Bautismo?), antes de recibir la luz de la justificación¹⁵⁰⁰.

De esto darían cuenta, también, las palabras con las que el presbítero exhortó a no menospreciar el perdón dado en el Hades:

“A ellos, al igual que a nosotros, se les perdonaron sus pecados, que ya no podemos imputarles porque despreciaríamos la gracia de Dios (Gál 2,21).” (AH IV,27,2).

En apoyo de nuestra hipótesis, además, vienen las ideas con las que continúa el presbítero. La gravedad de los pecados cometidos por el cristiano (esto es, que se cometen después del nuevo nacimiento) no es comparable a la gravedad de los que cometieron los justos del AT¹⁵⁰¹.

Pues, si los antiguos que nos han precedido en los dones de Dios, por los cuales el Hijo de Dios aún no había padecido, sufrieron tales ignominias cuando faltaron en algo sirviendo a las pasiones de la carne, ¿cuánto más han de sufrirlas quienes ahora han despreciado la venida de Cristo y se han puesto al servicio de sus pasiones? También a aquéllos la muerte del Señor les perdonó los pecados; en cambio, por aquellos que ahora pecan «Cristo ya no muere, pues la muerte no tiene dominio sobre él» (Rom 6,9); sino que el Hijo vendrá en la gloria del Padre (Mt 16,27) para exigir de los administradores el dinero que les entregó para que lo hiciesen producir (Mt 25,14-30), y a quienes dio más, más les exigirá (Lc 12,48). (AH IV,27,2)¹⁵⁰².

En la afirmación “*a quienes más recibieron, más se les exigirá*” se esconde una mención del don del Espíritu. Desde esta nueva realidad del NT, el don del ES, Ireneo

¹⁵⁰⁰ Así también parece que lo entiende SCHMIDT: “Ja, die alttestamentlichen Gerechten hätten vor den Christgläubigen etwas ganz Besonderes voraus. Als sie nämlich ihre Verfehlungen begingen, hatte der Sohn Gottes für sie noch nicht gelitten, deshalb sei der Tod des Herrn ihnen eine curatio et remissio peccatorum gewesen, und zwar definitiv, da sie ja nicht mehr nach ihrem Tode Sünden begehen könnten. Die Christgläubigen hätten gleichfalls durch den Tod Christi in der Taufe die Vergebung ihrer früher begangenen Sünden empfangen, aber sie seien in der größten Gefahr, diese Gnadengabe zu verlieren, da sie nicht mehr nach Empfang der Taufe sündigen dürfen.” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 480). Y más explícitamente lo afirma cuando compara la doctrina del presbítero con la que se encuentra en la Epístola Apostolorum: “Und wie hier, so ist auch dort nicht die Predigt die Hauptsache, sondern die Vergebung der Sünden. Das Heilsgut der Sündenvergebung wird aber nur durch die Taufe appliziert. So vertritt auch der Presbyter die Anschauung des Verfassers der Epistola, daß Jesus bei seinem Aufenthalt in der Unterwelt die alttestamentlichen Frommen getauft habe, um sie zu befähigen, in die Gemeinde der Christen aufgenommen zu werden.” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 481).

¹⁵⁰¹ Para Ireneo estaba claro que la ley mostraba el pecado, pero no daba fuerzas para resistirlo. Necesitaba el hombre de Cristo, del más fuerte, para vencer al fuerte (cf. AH III,18,6). Sólo Cristo dio la fuerza para resistirle y el poder para curar, esto es, el ES.

¹⁵⁰² A. ORBE, *Teología de san Ireneo, Vol. 4*, Madrid 1996, p. 390ss; también cf. ed. trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p.740.742.

exhorta a no criticar a los antiguos, pues el juicio será más severo para los que pecan tras haber conocido a Cristo y haber recibido el Espíritu¹⁵⁰³.

La enseñanza del Presbítero, adelantándose a los que podían relajarse pensando que si tan grandes pecados fueron perdonados también ellos podían incurrir en semejantes pecados con la esperanza del perdón, aclara que Cristo no morirá de nuevo para perdonarles los pecados. Explica, pues, que los que mueran en desgracia, permanecerán en desgracia.

Esta afirmación, junto con aquella otra “*por los cuales aun no había padecido*” muestra que la muerte del hombre antes y después de Cristo tuvo distintas consecuencias. La muerte de Cristo supuso salvación y perdón. Para los justos del AT supuso un cumplimiento de las promesas, para los vivos un don que exigía mayor responsabilidad¹⁵⁰⁴. Al que muere tras haber recibido el espíritu habiendo faltado gravemente a la voluntad de Dios, sólo le espera el juicio, pues Cristo ya no muere más (y no habrá un segundo bautismo, un segundo don del Espíritu para los ya bautizados en vida).

¹⁵⁰³ Así aclara que los pecados de los antiguos están puestos para nuestra corrección, no para imitación. “Sus acciones se han puesto por escrito para instrucción nuestra (1 Cor 10,11), a fin de que, ante todo, supiésemos que uno solo es el Dios [1059] suyo y nuestro, al cual no le agrada el pecado, aunque lo cometiesen personas notables; y por ello debemos apartarnos del mal. Pues, si los antiguos que nos han precedido en los dones de Dios, por los cuales el Hijo de Dios aún no había padecido, sufrieron tales ignominias cuando faltaron en algo sirviendo a las pasiones de la carne, ¿cuánto más han de sufrirlas quienes ahora han despreciado la venida de Cristo y se han puesto al servicio de sus pasiones? También a aquéllos la muerte del Señor les perdonó los pecados; en cambio, por aquellos que ahora pecan «Cristo ya no muere, pues la muerte no tiene dominio sobre él» (Rom 6,9); sino que el Hijo vendrá en la gloria del Padre (Mt 16,27) para exigir de los administradores el dinero que les entregó para que lo hiciesen producir (Mt 25,14-30), y a quienes dio más, más les exigirá (Lc 12,48)” (AH IV,27). También están descritas las transgresiones de los antiguos, no por ellos mismos, sino para nuestra corrección, y para que sepamos que es uno y el mismo el Dios contra el cual ellos pecaban, y al cual ofenden ahora algunos de los que presumen de creyentes. Esto se opone a la doctrina de Marción que ya vimos: “27,4. Sin dudar en absoluto ni mostrar contradicción alguna, el Apóstol muestra que es uno solo y el mismo Dios que entonces juzgó esas acciones y que hoy condena las actuales, e indicó el motivo por el cual aquéllas fueron descritas: (...). Y como entonces los injustos, idólatras y fornicadores perdieron la vida, así también ahora el Señor predicó que enviará a los tales al fuego eterno (Mt 25,41), como dice el Apóstol: «¿Acaso ignoráis que los injustos no heredarán el reino de Dios? No os engañéis: ni los fornicadores, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni quienes se acuestan con otros hombres, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los maldicientes, ni los rapaces poseerán el reino de Dios» (1 Cor 6,9-10)” (AH IV,27,4; A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4, Madrid 1996, p. 390s; también cf. ed. trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p.740.742).

¹⁵⁰⁴ La idea de un „plus“ de los cristianos respecto a los justos del AT también puede encontrarse en Orígenes. Los justos cristianos ya no tienen que bajar al Hades, sino que están dotados de un plus que les hace capaces de atravesar la espada de fuego que protege el paraíso. Ellos ya no descienden al Hades, sino que van directamente al Paraíso. El don que les permite ascender allí fue concedido a los justos del AT en el Hades. El descensus de Cristo es lo que abrió el camino al paraíso a los justos pre-cristianos. (Cf. H.CROUZEL, *L' Hades et la Géhenne selon Origène*, Gregorianum 59 (1978) 301). Es posible que este « plus » en la obra de Orígenes también esté relacionado con el don del Espíritu, quizá como el que posibilita pasar a través del fuego que guarda el paraíso (Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 530).

Como hemos explicado, creemos que en este contexto no puede despreciarse un trans fondo bautismal, realidad que perdona los pecados. Sin embargo, tampoco podemos afirmar categóricamente que esta idea se encuentre en el texto.

2.3. Conclusión

La fe de la Iglesia era clara. El *Descensus* era necesario para llevar a los muertos la novedad y universalidad de la salvación traída por Cristo (el Perdón), pero también era la prueba de la continuidad o unicidad de la economía de la salvación y del Dios que la realiza. Los mismos que sirven al Dios del AT que anuncia la salvación, son los que reciben dicha salvación.

Veamos la relevancia que tuvo esta doctrina en Ireneo, reflejada en el uso del PsJer.

Capítulo XVII. La doctrina de la predicación de Cristo en el Hades en san Ireneo: El PsJermías

El Psjer junto con Mt 12,40, Ef 4,8-10¹⁵⁰⁵, (Rm 10,6-7) y Salm 18 (Hch 2,27) son los testigos de la SE que Ireneo usa para avalar la canonicidad de la doctrina del *Descensus* en AH V,31,1. El PsJer quiere ser, por tanto, un aval canónico de este dogma en relación con la *predicación de Cristo en el Hades*¹⁵⁰⁶. Esta pretensión, sin embargo, es muy polémica pues, como sabemos, este pasaje no aparece en ninguna Biblia que conozcamos¹⁵⁰⁷.

Dada la relevancia que este pasaje tiene en la doctrina sobre el dogma del *Descensus* en la obra de Ireneo (superando la autoridad del mismo presbítero¹⁵⁰⁸) creemos que se ha de hacer un estudio detallado del mismo.

1. El PsJer: Origen del Apócrifo- canonicidad

La primera pregunta que despierta este pasaje en el investigador es aquella sobre su origen.

Ireneo parece ignorar de dónde provienen estos versículos, pues en dos ocasiones se los atribuye a Jeremías (AH IV,22,1 y Ep 78), otra a Isaías (III,20,3), otra a un profeta, sin explicitar cuál de ellos (AH V,31,1) y, por último, lo cita de forma genérica como Sagrada Escritura (AH IV,33,1 y 33,12)¹⁵⁰⁹.

Como dijimos el pasaje aparece sólo en otro autor aparte de Ireneo, en san Justino, el cual explica que el PsJer formó parte del libro de Jeremías y que los judíos lo borraron de sus biblias por negar que el misterio que profetizaba se había cumplido en Jesús. El pasaje en griego (en la obra de Justino) dice así:

¹⁵⁰⁵ Este pasaje es usado muy a menudo junto con el PsJer: AH IV, 22,1; V,31,1.2; Dem 83.

¹⁵⁰⁶ „Ist dieses (resp. PsJer) wirklich von einem christlichen Fälscher verfaßt, so werden wir nicht fehlgehen in der Annahme, daß die altkirchliche Idee der Hadesfahrt ihren prägnantesten Ausdruck in ihm gefunden hat“ (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 489).

¹⁵⁰⁷ Es llamativo que Ireneo no cite más a menudo al Presbítero como garante de la predicación de Cristo en el Hades y, en vez de ello, use el PsJer.

¹⁵⁰⁸ Por ser considerado un pasaje de la SE y por la cantidad de veces que se cita.

¹⁵⁰⁹ En la obra de CANTALAMESSA podríamos encontrar una posible explicación de este fenómeno. Este autor explica que algunos pasajes formados con técnicas midrásicas entraron en la tradición canónica y perdieron la memoria de su origen. Estos pasajes adquirieron tal relevancia que no se renunció a seguir utilizándolos; entonces estos pasaron a ser citados en forma genérica como Sagrada Escritura (cf. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "in s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, Milano 1967, p.257).

Ἐνήσθη δὲ κύριος ὁ Θεὸς ἅγιος Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ, τῶν κωκοιμημένων εἰς γῆν χώματος, καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελισασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτο (Dial 72)¹⁵¹⁰.

En la obra de san Ireneo encontramos dos versiones del apócrifo, una que sigue (en cierta medida) la versión de Justino, donde se menciona la predicación:

Et commemoratus est Dominus Sanctus Israel mortuorum suorum qui dormierant in terra sepulionis; et descendit ad eos evangelizare salutem quae est ab eo, uti salvaret eos (III,20,4)¹⁵¹¹

Otra donde la idea de la predicación desaparece y es sustituida por la idea de la liberación.

Rememoratus est Dominus Sanctus mortuorum suorum qui praedormierunt in terra limi, et descendit ad eos uti erigeret¹⁵¹², ad salvandum illos, (IV,33,12)¹⁵¹³

Estas variantes han dado pie a todo tipo de hipótesis sobre el origen y teología del pasaje. A nosotros no nos interesa especialmente el origen de este versículo (algo que veremos al hilo de la presentación de la historia de la investigación del PsJer), sino que estudiaremos la forma en que lo usa Ireneo.

Comenzamos, pues, nuestro estudio con un breve recorrido por la historia de la investigación de este apócrifo en el siglo XX.

2. El estudio del Psjer en el siglo XX¹⁵¹⁴

Las noticias sobre la posible canonicidad del PsJer transmitidas por Justino y el uso que hace Ireneo de este pasaje para fundamentar la doctrina sobre el descenso a los infiernos han despertado el interés de los estudiosos por conocer su origen y su contenido teológico.

¹⁵¹⁰ *Diálogo con Trifón* (ed. y trad. D. RUIZ BUENO, en: *Padres apologetas griegos*, B.A.C. 116, Madrid, 1996, p. 423; (ed. M. MARCOVICH, p. 195). Este autor añade σώσαι αὐτούς, tomándolo de la obra de Ireneo. Cf. breve referencia a la teología de este pasaje en el contexto de la cristología del santo mártir en J. GRANADOS, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir*, Roma 2005, p. 372. Lo que aquí se dice coincide con lo que nosotros sostenemos sobre el sentido del pasaje en la obra de Ireneo.

¹⁵¹¹ *Irene de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p.834.836)

¹⁵¹² En el texto armenio aparece en IV,33,1 y en IV,33,12 la misma palabra. Los expertos han retraducido esta palabra por la palabra latina *erueret*. La edición crítica de A. ROUSSEAU opta por el texto armenio, y no considera la variante latina de *erigere*.

¹⁵¹³ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 834.836).

¹⁵¹⁴ No hemos podido acudir a obras anteriores a 1900, por lo que nuestro estudio sobre la historia de nuestro apócrifo comienza con la obra de RESCH escrita a comienzos de siglo.

Pueden distinguirse dos formas en las que los estudiosos se han acercado a nuestro pasaje. La primera nace del interés que despierta su relación con la Sagrada Escritura¹⁵¹⁵; la segunda se interesa por el uso que de éste hace Ireneo. Según hemos constatado, la mayoría de los estudiosos, influidos por el trabajo de RESCH, dieron prioridad a las hipótesis sobre el origen y formación de este apócrifo y dedujeron de éstas su teología. El uso del apócrifo hecho por Ireneo quedó en un segundo plano, y se hizo depender la teología de Ireneo de las hipótesis sobre el origen del PsJer¹⁵¹⁶. Veamos esto detalladamente.

2.1. La influencia de la interpretación de RESCH

El estudio del PsJer en este siglo, según hemos dicho, ha estado marcado por las breves observaciones que RESCH hizo de este pasaje en su libro “Agrapha”¹⁵¹⁷. Este autor introdujo el PsJer en su teoría sobre la existencia de un libro apócrifo de Jeremías de origen cristiano. Formuló esta hipótesis para dar explicación a las citas atribuidas a este profeta que aparecen en el NT y que hoy no pueden identificarse con ningún pasaje canónico de la Sagrada Escritura (como por ejemplo: Mt 27, 9). En su obra, puso en relación nuestro PsJer con Mt 27,52 debido a paralelismos léxicos, haciendo de ambos pasajes testigos de una misma tradición.

“50 Pero Jesús, dando de nuevo un fuerte grito, exhaló el espíritu. 51 En esto, el velo del Santuario se rasgó en dos, de arriba abajo; tembló la tierra y las rocas se hendieron. 52 Se abrieron **los sepulcros, y muchos cuerpos de santos difuntos** resucitaron. 53 Y, **saliendo de los sepulcros** después de la resurrección de él, entraron en la Ciudad Santa y se aparecieron a muchos.” (Mt 27,50ss).

Esta relación sería asumida por casi todos los autores posteriores. Para RESCH, Mt 27,52 era un testimonio de una primitiva tradición de la Iglesia que versaba sobre la resurrección anticipada de los justos del AT con motivo del *Descensus*. Sostuvo que esta creencia podría encontrarse en otros textos de la tradición como, por ejemplo, el Evangelio de Nicodemo y también en pasajes de autores orientales como Afraates y Efrén¹⁵¹⁸. Dedujo que el PsJer también trataba de lo mismo.

¹⁵¹⁵ El problema no es sencillo, puesto que el PsJer no nos ha llegado en ningún manuscrito de la Biblia (cf. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "in s. Pascha" dello pseudo-Ippolito di Roma*, Milano 1967, p.256).

¹⁵¹⁶ Esto, resumido, se puede leer en. *Justin Martyr, Dialogue avec Thyron*, Édition critique, traduction, commentaire: P. BOBICHON, Vol 2., Fribourg 2003, nota 8 p.769s.

¹⁵¹⁷ Cf. A. RESCH, *Agrapha*, TU 15, Leipzig 1906, p. 320-322

¹⁵¹⁸ Cf. A. RESCH, *Agrapha...*, p. 321-322.

Encontró apoyo a esta teoría en la propia obra de Ireneo, pues leyó la doctrina de la resurrección anticipada de los justos del AT¹⁵¹⁹ en el pasaje de AH IV,27,2¹⁵²⁰, remontando el origen de la misma hasta los presbíteros.

Creemos que RESCH fue demasiado rápido y puso demasiado peso en hipótesis no demostrables.

En primer lugar, no es suficiente la afinidad léxica que existe entre PsJer y Mt 27,52s para introducir al PsJer en la tradición sobre una resurrección anticipada de los justos del AT, pues, por esta misma afinidad, el PsJer podría ser relacionado con el Pastor de Hermas¹⁵²¹, que no es testigo de esta tradición. Además, hay que tener en cuenta que el PsJer habla de la predicación de Cristo a los muertos, como el Pastor, algo que no aparece en Mt 27,52s. Por tanto, la asociación entre la predicación de Cristo en los infiernos y la resurrección anticipada de los justos es precipitada¹⁵²².

En segundo lugar, tampoco es lícita la asociación de la tradición sobre la resurrección de los justos del AT y la tradición del Presbítero de Ireneo. El pasaje de AH IV,27,2 sólo trata del perdón de los pecados de los justos del AT, no de la resurrección de éstos. Por tanto, ambas tradiciones no pueden identificarse tan fácilmente como hace RESCH¹⁵²³.

El análisis de RESCH está lleno de presupuestos y, creemos, el principal de todos completamente falso, esto es, que el PsJer tratase de una resurrección. Sin embargo, esta idea se establecería como un “dogma” en la historia de la investigación del PsJer. Veamos cómo fue asumida por casi todos, habiendo muy contadas excepciones que se resistiesen a la asunción de tal relación y interpretasen de otra forma el PsJer.

¹⁵¹⁹ Cf. A. RESCH, *Agrapha...*, p.322.

¹⁵²⁰ En este pasaje, Ireneo presenta la doctrina que había recibido de los presbíteros sobre el descenso a los infiernos.

¹⁵²¹ Cf. Comp. IX,16.

¹⁵²² La relación no es del todo ilícita, pues tanto en el PsJer como en Mt 27,52 se describen a los muertos con las palabras *los que dormían* (κεκοιμημένων, *qui dormierant*). A pesar de esto, todavía habría que demostrar que efectivamente el pasaje de Mt habla de una resurrección ya realizada, pero esto escapa a nuestro estudio.

Además RESCH podría estar jugando con la variante del PsJer que se encuentra en Ireneo y que trata de una liberación. Considera que la idea primigénea del PsJer es la liberación y esta entendida como resurrección.

¹⁵²³ SCHMIDT es mucho más acertado en la interpretación de este texto. Considera que trata del bautismo y no de la resurrección (cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 481)

2.2. Primera recepción de la lectura de RESCH¹⁵²⁴

a. GSCHWIND

GSCHWIND¹⁵²⁵, en 1911, discutió la teoría de RESCH negando que el PsJer tuviese origen en un libro apócrifo cristiano de Jeremías y formuló la teoría de que este pasaje podía proceder de una interpolación midráshica en el libro de Jeremías¹⁵²⁶. Defendió que tales interpolaciones midráshicas eran normales en los textos hebreos - más extensos y menos “puros” que los griegos-¹⁵²⁷. Así sostuvo que nuestro apócrifo

¹⁵²⁴ En 1908, LOOFS, en su artículo *Christ's Descent into Hell* (F. LOOFS, *Christ's Descent into Hell*, en *Patristica*, Berlin- N. York 1999 (recopilación de: *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, Vol II, Oxford 1908, p. 90-104)), hizo mención del PsJer. Siguió los presupuestos de RESCH y se sirvió del PsJer para relacionar a los presbíteros de Ireneo con la doctrina de la resurrección ya realizada de los justos del AT. Ireneo habría heredado de ellos esta doctrina, y en él podríamos encontrar la idea de que al menos una parte de los justos ya habrían resucitado, es decir, que existiría una cierta anticipación de la comunidad de los justos en el cielo (Cf. F. LOOFS, *Christ's Descent...*, p. 99). LOOFS, para afirmar esto, se apoyó en AH IV,33,9, e interpretó que, en este pasaje, se presentaba a los mártires como parte de estas primicias. Además, según este autor, en Ireneo podría leerse que esta resurrección se dio en un cuerpo material intermedio (LOOFS apoya esta afirmación en V,5,1 donde Ireneo habla de la anticipación de la incorruptela en Henoc y Elías (cf. F. LOOFS, *Christ's Descent...*, p. 99, nota 46)). También, LOOFS leyó esta doctrina en la obra de Tertuliano (Cf. TERTULIANO, *De anima* 55). La doctrina de la resurrección de los justos del AT estaría así respaldada por la autoridad de Ireneo y Tertuliano. Todas estas afirmaciones las discutiremos y rebatiremos en nuestro estudio de PsJer.

¹⁵²⁵ Cf. K. GSCHWIND, *Die Nierderfahrt Christi in die Unterwelt*, Münster.1911, p. 199-227. En este autor podemos encontrar un resumen de las posiciones tomadas por los autores del siglo XIX: „Soviel ich sehe, betrachten fast sämtliche Gelehrten, welche auf diesen Text zu sprechen kamen, das Zitat als eine christliche Interpolation des kanonischen Jeremias oder als eine eigentliche selbständige, pseudojeremianische, von einem Christen verfaßte Schrift. Die erstere Ansicht vertritt Huidekoper (The belief of the three centuries, p. 38), letztere wird vertreten von Resch (Ausserkanonische Paralleltext, TU, X 1. Heft 372ff; Agrapha, 320 ff), welcher glaubt, das Buch sei vorzüglich bei jenen Nazaráern in Gebrauch gewesen, welche trotz ihrer Sonderstellung zur Großkirche mit dem ersten Evangelium die Jungfrauengeburt anerkannt hätten. Als dessen wichtigstes Theologumenon hält er die Lehre von der „Evangeliums predigt im Hades und die Vorstellung von der Auferstehung des Kreuzes“. Das Buch selbst stammt nach ihm aus urchristlicher Zeit auf Grund einer haggadischen, nichtkanonischen Bearbeitung des Jeremias. Monnier ist geneigt, für die spätere rabbinische Theologie christliche Einflüsse anzunehmen, wodurch auch im Judentum eine Art Descensus des Messias geschaffen worden wäre; was jedoch die Jeremiasstelle anbetrifft, so hält er ihren Ursprung für unsicher, macht aber aufmerksam auf das jüdische Kolorit der ersten Zithälfte (Commentaire 296; Descente 66). Ähnlich Clemen (Clemen, Niedergefahren 142), welcher der zweiten Hälfte entschieden christliche Provenienz zuschreibt (Atzberger (Geschichte der christlichen Eschatologie, Freiburg 1896, 139 A. 3) hält das Justinsche Zitat für eine christliche Glosse). Für jüdischen Ursprung treten ein Bigg (A critical and exegetical commentary on the epistles of S. Peter and S. Jude, New York 1901, 163), welcher an eine Apokalypse denkt; dann J. H. A. Hart (Expositor, 7. Serie III (1907) 68), der die Stelle als einen Bestandteil der jüdischen Schrifterklärung betrachtet. Auch Harnack (TU XXI 1. Heft (1907) 63.) hält dafür, daß dieser apokryphe Jeremiaspruch nicht christlich zu sein brauche. .“ (K. GSCHWIND, *Die Nierderfahrt Christi...*, p. 202).

¹⁵²⁶ „..., der (Justin) wohl keine selbständige Schrift vor Augen hat, sondern an das eigentliche kanonische Jeremiasbuch in einer erweiterte Textgestalt denkt“ (K. GSCHWIND, *Die Nierderfahrt Christi* ..., p. 200).

¹⁵²⁷ Cf. K. GSCHWIND, *Die Nierderfahrt Christi...*, p. 201.

(PsJer) no era cristiano sino judío¹⁵²⁸ y escrito en hebreo, por lo que intentó la reconstrucción de su forma original¹⁵²⁹.

En esta reconstrucción, GSCHWIND prestó gran atención a las variantes del PsJer que aparecen en la obra de Ireneo. Defendió que estas variantes debían encontrarse en el texto griego de AH y que no se debían sólo a una mala transmisión o copia del texto latino¹⁵³⁰. Estas variantes estarían reflejando diferentes versiones del apócrifo que conoció Ireneo.

Este autor defendió que la versión del PsJer que trataba de una liberación era más antigua que la que trataba de una evangelización. Según GSCHWIND, esta versión sería un testimonio de la fe judía que afirmaba que Yahve descendería al final de los tiempos a los infiernos para resucitar a sus muertos. Así, el PsJer originario trataría verdaderamente de una resurrección.

Este autor explicó que la variante en la que aparece el verbo ‘evangelizar’ sería una adaptación cristiana. Se sustituyó la idea de liberación (resurrección) por la idea de la simple evangelización¹⁵³¹, puesto que, cuando Cristo descendió a los infiernos, no se dio la resurrección de los justos.

Años más tarde, SCHMIDT refutaría las ideas de GSCHWIND poniendo de manifiesto que no existen bases en la tradición para afirmar que la idea del descenso de Yahweh a los infiernos se encontrase en la fe judía¹⁵³². Esto implica que la hipótesis -

¹⁵²⁸ Analiza otros pasajes apócrifos atribuidos a Jeremías que aparecen en el NT (Mt 27,9) y la tradición (PsBer XII;1; Gregorio de Nisa atribuye a Jeremías: Adv. judaios). Llega a la conclusión de que estos pasajes no son de origen cristiano, sino que ya se encontraban en escritos judíos. Estos pasajes tendrían carácter apocalíptico-escatológico (cf. K. GSCHWIND, *Die Nierderfahrt Christi* ..., p. 205s).

¹⁵²⁶ זוכר יהוה קדוש ישראל
את מותו ישני ארמזיעפר
וירר אליהם למשותם ולהושיעם
לבשרם ישועחו. bzw.

(K. GSCHWIND, *Die Nierderfahrt Christi* ..., p. 215).

¹⁵³⁰ „Weit schwieriger aber gestaltet sich die Beurteilung der übrigen Varianten, die dem Sinn nach zwar zumeist identisch, dem Wortlaut nach aber verschieden sind. Dieser Umstand findet m. E. seine Erklärung nur darin, daß entweder Irenäus selbst aus hebräischen Quellen geschöpft hat oder seine Vorlagen auf solche zurückgehen, so daß wir es mit Übersetzungsvarianten zu tun hätten.“ (K. GSCHWIND, *Die Nierderfahrt Christi* ..., p. 212). Este argumento fue rebatido por SCHMIDT: „Um mit dem letzten Argumente zu beginnen, so lehrt schon ein flüchtiger Blick in den lateinischen Text des Irenäus, daß der Übersetzer sich zwar an den Wortlaut des griechischen Originals angeschlossen, aber die einzelnen Wörter ganz verschieden wiedergegeben hat. Er hat keineswegs an der Hand eines Lexikons gearbeitet und sich niemals darum gekümmert, ein Zitat stets mit denselben Worten zu wiederholen, vielmehr hat er jedes Zitat selbständig übersetzt, ohne erst wieder nachzusehen, wie er den Text vorher übersetzt hat.“ (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 468). „Ferner hält sich Irenäus selbst nicht an den Wortlaut des jeweils von ihm benutzten Zitates, bald gibt er es wörtlich, bald in freierer Gestalt wieder, ohne jedesmal den Urtext einzusehen; er arbeitet sehr häufig mit dem Gedächtnis“ (IBID., p. 469).

¹⁵³¹ Cf. K. GSCHWIND, *Die Nierderfahrt Christi* ..., p.216.

¹⁵³² Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 473.

fundada en la fe del descenso de Yahweh al Hades- que da prioridad a la variante de la liberación sobre la de la evangelización- no se sostenga. De igual modo, tampoco hay razones firmes para especular sobre un PsJer hebreo.

b. SCHMIDT

Más importante para nuestro trabajo es el largo *excursus* de la obra de SCHMIDT *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrh.* (1919). Este autor constituye la excepción en la historia de la investigación, pues no se dejó llevar por lo atractivo de la especulación sobre el origen del apócrifo y no hizo depender de hipótesis no verificables la teología del mismo. SCHMIDT, por el contrario, dedujo el sentido del apócrifo apartir del uso que de él hizo Ireneo. Así rompió con el presupuesto de RESCH, negando la asociación entre el PsJer y una resurrección. Para SCHMIDT, el PsJe trataría, más bien, de la liberación de las almas de los justos del Hades. Esta interpretación la estudiaremos con detalle en nuestro trabajo.

SCHMIDT, además, constituye un paso más en el camino hacia la aclaración del origen y formación del PsJer. Contra GSCHWIND, afirmó que el PsJer no tenía su origen en un texto hebreo sino en un texto griego. Según SCHMIDT, Justino e Ireneo conocieron este pasaje en un libro canónico de Jeremías, siendo éste una interpolación cristiana introducida en algún manuscrito en las sinagogas del Asia menor cuya difusión no fue grande¹⁵³³. Califica esta interpolación de falsificación cristiana¹⁵³⁴, pues es en el

¹⁵³³ Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 470s.

¹⁵³⁴ Explica otro caso de interpolación en nota: „Derselben Meinung ist auch Atzberger, Eschatologie S. 1893. Auf eine zweite Interpolation eines alttestamentlichen Textes zugunsten des Descensus hat Bousset (Hauptprobl. D. Gnosis S. 256¹ und Kyr. Chr. S. 34¹) aufmerksam gemacht. In Sirach 24, 32 finden wir in der lateinischen Übersetzung den Zusatz: „Ich (die Weisheit) werde alle Gegenden tief unter der Erde durchdringen und werde alle Schlafenden heimsuchen und werde erleuchten alle die auf den Herrn hoffen“. Der Interpolator bzw. Glossator wurde durch die Worte des Originaltextes: (texto griego) zu der Erweiterung von den omnes inferiores partes terrae bewogen. Später muß diese Glosse in den Text eingedrungen sein, sei es in den griechischen Text, der dem Lateiner als Vorlage diente, sei es, was wahrscheinlicher ist, in den lateinischen Text, da der Zusatz sich nur im Lateiner findet. Das Kapitel 24 des Sirach über das Wesen der Weisheit ist bekanntlich von den altchristlichen Schriftstellern für ihre Anschauungen betreffs des Wesens und Wirkens des Logos stark benutzt worden. Wenn nach den Untersuchungen von Thielmann (Archiv f. Lat. Lexik, u. Grammat. Bd. VIII, 501 ff. u. IX, 247 ff) diese Übersetzung in Afrika in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts entstanden ist, so fällt die Interpolation gerade in die Zeit, wo die Anschauungen über den Descensus noch lebendig waren. Im übrigen spiegelt die Stelle den Gemeindeglauben wieder, denn „die Schlafenden“ bilden nicht die Gesamtheit der Verstorbenen, sondern begreifen nur die alttestamentlichen Gerechten, sie sind es, die auf den Herrn hoffen. So wird auch ihnen allein die Erleuchtung zuteil. Nicht deutlich ist, ob der Ausdruck „erleuchten** im spezifischen Sinne von „taufen“ zu fassen ist oder in dem weniger prägnanten Sinne von „die Wahrheit des Evangeliums verkündigen“, d. H. „Heil und Leben bringen“ (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 473-474, nota 2).

cristianismo donde apareció por primera vez la idea del descenso de Dios a los infiernos¹⁵³⁵.

c. Importancia del *Descensus* a mediados del siglo XX

Fue en torno al año 1949, ante la inminente proclamación del dogma de la Asunción de María, cuando el estudio del descenso a los infiernos cobró un gran auge. De estas fechas datan algunos de los trabajos más extensos y exhaustivos sobre el estudio del descenso de Cristo a los infiernos¹⁵³⁶. Entre estos trabajos, nosotros seleccionamos tres que nos parecen importantes para nuestro estudio, estos son los trabajos de BIEDER, DANIELOU y ZELLER¹⁵³⁷. Al hilo de la presentación del dogma, estos estudios mencionan el problema de la interpretación y origen del PsJer. Los dos primeros centran su atención en el origen del PsJer en la Sagrada Escritura, el tercero en el estudio del PsJer en la obra de Ireneo¹⁵³⁸.

d. BIEDER

BIEDER desarrolló el pensamiento de SCHMIDT, rechazando la teoría de RESCH sobre un libro apócrifo completo de Jeremías. Este autor, contra aquellos estudiosos que mantenían que dudaban de la explicación de Justino¹⁵³⁹, defendió la honestidad de éste¹⁵⁴⁰ y propuso, siguiendo a SCHMIDT, que el PsJer fue una glosa que debió ser introducida en un libro “canónico de Jeremías” en círculos asiáticos antes del 160 d.C¹⁵⁴¹.

Este autor aceptó sin reparo que el texto versaba sobre el *Descensus*, pero no llegó a definir su sentido último. Intentó buscar el origen del apócrifo en la tradición,

¹⁵³⁵ „Das Judentum kennt wohl eine Auferweckung der Toten durch Jahwe, aber ein Descensus in die Unterwelt behufs Predigt und Befreiung der alttestamentlichen Frommen ist unbezeugt. Dieses Motiv hat erst das Christentum im Anschluß an den Tod Christi eingeführt. So bleibt es bei der christlichen Fälschung“ (C. SHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 473)

¹⁵³⁶ Por ejemplo, A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung*, ZKTh 71 (1949). B. REICKE, *The Disobedient Spirit and Christian Baptism: A Study of 1Pe 3,19 and its Context*, ASNU 13, Copenhagen 1946.

¹⁵³⁷ W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Zürich 1949; J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris ²1991; H. ZELLER, *Corpora Sanctorum*, ZKTh (71) 1949. De estas fechas data el ya citado trabajo de A. GRILLMEIER, *Der Abstieg des Gottessohnes...*

¹⁵³⁸ El estudio de este trabajo lo realizaremos más adelante.

¹⁵³⁹ Cf. M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern-Leipzig, 1941, p. 256.

¹⁵⁴⁰ Justino, en Dial 72, sostiene que los judíos habían quitado el PsJer de sus biblias.

¹⁵⁴¹ Cf. W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu...*, p. 140s.

esto es en Ignacio de Antioquía y en el NT¹⁵⁴². En el primero no encontró ningún pasaje que pudiese ser el origen del apócrifo. En el NT no encontró una clara doctrina sobre el *Descensus* como momento en el que los justos del AT participan en la salvación cristiana¹⁵⁴³. Apunta que este apócrifo pudo ser una composición de las ideas que se encontraban en 1 Pe 4,6 y las de Mt 27,53. Pero estos no son los únicos textos que ofrece como posibles fuentes del apócrifo. Todo es formulado como pura hipótesis. No tomó una clara posición sobre lo que supuso la salvación, si salida del Hades o resurrección (Cf. Mt 27,52ss).

e. DANIELLOU

Por su parte, DANIELLOU en su libro sobre el judeo-cristianismo¹⁵⁴⁴ consideró que el tema del descenso a los infiernos era un desarrollo de la soteriología judeo-cristiana. Sobre este presupuesto, estudió los documentos (judeocristianos) de la antigüedad que hablaron sobre el descenso a los infiernos y siguiendo a BIEDER estudió, en primer lugar, el Evangelio de Pedro¹⁵⁴⁵. Sin embargo, lo que acaparó la atención de DANIELLOU fue nuestro PsJer, pues consideró que éste era un testimonio anterior al Evangelio de Pedro, dado que asoció el PsJer a la doctrina del Presbítero de Ireneo que suponía anterior al autor del Evangelio de Pedro.

DANIELLOU parece acercarse al PsJer con una idea preconcebida y hace una traducción interesada y no correcta de éste en la obra de Justino, de tal forma que lee en la versión del PsJer de Justino: (El Señor se acordó de) “los santos de Israel”¹⁵⁴⁶. Con esta lectura, avala el carácter judeo-cristiano del apócrifo¹⁵⁴⁷. DANIELLOU, además, sin hacer disquisición alguna sobre el origen de las variantes del PsJer que aparecen en Ireneo, sacó consecuencias teológicas de las mismas y sostuvo que estas variantes

¹⁵⁴² MACCULLOCH ya había apuntado varios textos de la SE como posible origen del PsJer. Dan 12, 2; 1 Pe 3,19; 4,6 o Mt 27,52 (cf. W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu ...*, p. 152).

¹⁵⁴³ Cf. W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu...*, p. 141-153.

¹⁵⁴⁴ Cf. J. DANIELLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris ²1991.

¹⁵⁴⁵ Las palabras que han centrado el estudio del descenso a los infiernos en el EvPe han sido las siguientes: “Y salió una voz del cielo que decía: ¿lo has anunciado a los que duermen?”. DANIELLOU, a través de las palabras “a los que duermen”, relaciona este documento con el pasaje canónico de Mt 27,52 y con nuestro PsJer. Sin embargo niega que exista relación entre este pasaje y el pasaje canónico de 1 Pe 3,18-20. Explica que el pasaje del EvaPe está respondiendo a la pregunta judeo-cristiana sobre la suerte de los justos del AT que murieron antes de Cristo, y no al cuadro sacramental de la renuncia al pecado del que habla 1 Pe.

¹⁵⁴⁶ Este es el mismo error que cometió RESCH. Ver el estudio de las palabras *sanctorum mortuorum* en nuestro trabajo, también las anotaciones a pie de página. Así trauce el Francés. J. TURMEL, *La descente du Christ aux enfers*, Paris, 1905. Este mismo error es repetido por J. A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead...*, p. 97.

¹⁵⁴⁷ Cf. J. DANIELLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris ²1991, p.298.

constituían una nueva versión del apócrifo que desarrollaba la teología sobre el descenso a los infiernos en él encerrada. Según éste, la nueva variante del PsJer no trataría sólo de un anuncio de salvación, sino de la realización de la misma. Esta salvación tomaría el carácter de liberación, que DANIÉLOU identificó con la doctrina de la resurrección anticipada de los justos del AT y, así, hizo del texto latino del PsJer de Ireneo un testimonio de esta doctrina que venía a apoyar lo que afirmaba Mt 27,52s.

DANIÉLOU concluyó su estudio del PsJer afirmando que la doctrina de la resurrección anticipada de los justos sería algo común en el ambiente judeo-cristiano en los siglos I y II. No cabe duda que este autor estaba pensando en Ignacio de Antioquía y en Ireneo como su sucesor.

d. ZELLER

Podría parecer que DANIÉLOU estaba haciendo una lectura descontextualizada del PsJer, es decir, sin considerar la interpretación y uso que de éste hizo Ireneo, pero esto no es así. DANIÉLOU tuvo en cuenta el trabajo de ZELLER¹⁵⁴⁸, en el que se analizaba el PsJer en la obra de Ireneo, y por tanto, la lectura que éste hizo del mismo.

ZELLER en su trabajo *Corpora Sanctorum*¹⁵⁴⁹ defendió que Ireneo leía en el PsJer la resurrección de los justos del AT y que esta lectura le venía de los presbíteros. Este autor asoció la credibilidad del dogma de la Asunción de la Virgen con esta tradición del *Descensus*.

La lectura del PsJer como testimonio de la resurrección de los Justos del AT - que nace en RESCH, pasa por BIEDER, es defendida por ZELLER y se consolida en DANIÉLOU- sería la que perdurase en aquellos autores que estudiaron el origen del PsJer, como fueron CANTALAMESSA y OTRANTO. Estos olvidaron el trabajo de SCHMIDT que defendía que la salvación de la que trataba el PsJer consistía en la salida del Hades de las almas de los justos¹⁵⁵⁰.

¹⁵⁴⁸ ZELLER, con esta obra, quiso demostrar que Mt 27,52-53 habla de la resurrección de algunos justos del AT (cf. H. ZELLER, *Corpora Sanctorum*, ZKTh 71 (1949) 420-423).

¹⁵⁴⁹ H. ZELLER, *Corpora Sanctorum*..., p. 420.

¹⁵⁵⁰ En esta línea estarían los textos de Tertuliano en *De anima* 55 y *De resurrectione* 43.

e. Trabajos más recientes: últimas teorías sobre el origen del PsJer¹⁵⁵¹.

En 1967, CANTALAMESSA realizó estudios más detallados sobre las lecturas midrásicas de la Sagrada Escritura que nos han transmitido los Padres, entre las que (según este autor) se encuentra el PsJer. CANTALAMESSA sostuvo que los Padres recibieron algunas interpretaciones midrásicas del AT como pasajes canónicos de la Sagrada Escritura (interpolaciones de las que hablaron SCHMIDT y BIEDER). En su libro sobre la homilía *In Sanctum Pascha* (ISP)¹⁵⁵² defendió que estas citas ps-canónicas fueron compuestas con técnicas midrásicas judías que, uniendo y suprimiendo palabras, pretendían sacar a la luz una idea asociada al texto en cuestión¹⁵⁵³. CANTALAMESSA explicó las variantes de algunas citas de la Sagrada Escritura que se encuentran en la obra ISP.

Siguiendo las teorías de CANTALAMESSA, OTRANTO (1979) intentó explicar el origen del PsJer. En su obra sobre Justino, dedicó un capítulo al estudio de los “apócrifos” escriturarios en Justino.

Otranto supuso que estos pasajes ps-canónicos nacieron en el seno del cristianismo e intentó explicar su origen. Comenzó su estudio con una cita atribuida a Esdras (PseudoEsdras). OTRANTO postuló que el PsEsdr era un pasaje compuesto con técnicas midrásicas por algún autor cristiano¹⁵⁵⁴ que comenzó siendo una nota marginal

¹⁵⁵¹ A mediados del siglo XX los estudiosos se acercaron a los *testimonia* desde dos frentes distintos, desde la Sagrada Escritura (Cf. K. STENDHAL, *The School of St. Matthew*, Uppsala 1954) y desde los Padres. En sus trabajos unos y otros llegaron a conclusiones parecidas, según las cuales en la base de la primera teología se encontraban colecciones de citas bíblicas estereotipadas, con variantes textuales e interpretaciones interesadas. Éstas, con su aparente vida autónoma, se esclarecían mutuamente, y evolucionaban cambiando y tendiendo al midrás (Cf. J. GRIBOMONT, *Testimonia*, en *Diccionario Patristico y de la antigüedad cristiana*, Institutum Patristicum Augustinianum, Salamanca 1983, ps 2108-2109).

De estos estudios da cuenta el libro de PRIGENT sobre la Epístola del PsBer (Cf. P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé*, Paris 1961), un trabajo de especial interés para nuestro estudio por dos razones. Primera, porque en la introducción de este libro se ofrece un estado de la cuestión sobre el estudio de los *testimonia*, en el que encontramos datos que serán importantes para nuestro estudio, como por ejemplo, que estas colecciones de pasajes de la Sagrada Escritura estaban compuestas a raíz de las polémicas con judíos y herejes. La segunda razón por la que nos interesa este libro es porque PRIGENT estudia el PsJer en el conjunto de *testimonia* de AH IV,33,1 y IV,33,12, donde éste aparece (Cf. IBID., p. 16-28). Este trabajo nos será de gran ayuda en el capítulo IV de nuestro estudio.

Otro dato relacionado con los *testimonia* que es importante para nuestro trabajo es el hecho de que éstos estaban en estrecha relación con la liturgia (Cf. J. DANIELOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)*, Théologie Historique 5, Paris 1966, p. 6), algo que puede dar luz al pasaje de AH IV,22,1 donde aparece el PsJer. De estas cuestiones daremos cuenta a lo largo de nuestro trabajo. Ahora continuamos con la presentación de los estudios sobre el origen del apócrifo.

¹⁵⁵² Cf. R. CANTALAMESSA, *L'Omelia "In S. Pascha" ...*, p. 253ss.

¹⁵⁵³ Cf. R. CANTALAMESSA, *L'Omelia "In S. Pascha" ...*, p. 256

¹⁵⁵⁴ “El PsEsdr tiene, en conjunto, las características de un midrás cristiano, consistente en una actualización del AT a la luz de Cristo. Sobre todo en el ambiente judeo-cristiano era frecuente la adaptación de pasajes veterotestamentarios al Mesías según las técnicas literarias hebreas” (G. OTRANTO,

(explicativa) en un manuscrito y con el tiempo pasó a formar parte del mismo texto canónico, de lo cual dio testimonio Justino. Este autor llegó, incluso, a identificar el pasaje sobre el que se hizo el midrás, 2 Es 6,19-21 y, por tanto, el lugar de la Sagrada Escritura donde podría encontrarse esta lectura midrásica. Así el PsEsdr sólo sería una glosa cristiana de dicho texto introducida posteriormente en la Sagrada Escritura como texto canónico.

OTRANTO pretendió ofrecer una explicación parecida para resolver el origen el PsJer, pero no encontró ningún pasaje en el libro de Jeremías en el que apoyarse para afirmar que el PsJer fuese una glosa del mismo¹⁵⁵⁵. Optó, pues, por postular que el PsJer era un pasaje formado por la composición de otros.

“Por nuestra parte –dice- nos inclinamos a ver el apócrifo no como el desarrollo de un lugar bíblico preciso, sino más bien como dos motivos veterotestamentarios actualizados a la luz de Cristo: El descenso al Hades (1 Re 2,6; Salm29,4; 85,13; 138,8; Os 13,14) y la resurrección de los muertos de Israel (Dan 12,2; Is 26,16). La combinación de muchos lugares veterotestamentarios con atribución a un sólo autor es un fenómeno frecuente en la literatura cristiana antigua”¹⁵⁵⁶.

Así, el PsJer no sería una glosa de un pasaje de la Sagrada Escritura sino una composición de pasajes bíblicos que buscaba expresar una creencia¹⁵⁵⁷. El PsJer “se presenta –dice- como el punto de llegada de una tradición veterotestamentaria filtrada a través del NT y que atañe a la salvación de los justos del AT y el descenso al Hades. Estos dos motivos son combinados por primera vez en el PsJer”¹⁵⁵⁸. Esta creencia según OTRANTO, trataría de una resurrección de los justos del AT; así, asumió la opinión de DANIELLOU¹⁵⁵⁹ y asoció el PsJer al tema de una resurrección anticipada que se realizaría en el descenso a los infiernos.

Esegesi Biblica e Storia in Giustino (Dial 63-84), Quaderni di "Vetera Christianorum", Bari 1979, p. 129).

¹⁵⁵⁵ OTRANTO dice que sería difícil encontrar un pasaje en Jeremías sobre el que se pudiese haber hecho una glosa explicativa que hubiese dado como resultado el PsJer. Es difícil, porque en Jeremías no se toca el tema de la salvación dada el Hades (cf. G. OTRANTO, *Esegesi Biblica...*, p. 147). Sin embargo, este autor no se resigna y busca un pasaje en la Sagrada Escritura sobre el que basar la atribución de nuestro apócrifo a Jeremías. Así formula la hipótesis -sobre la obra de Teodoto- de la posible relación entre PsJer y el pasaje de Lam 4,20 (cf. G. OTRANTO, *Esegesi Biblica...*, p.147).

¹⁵⁵⁶ Esta fusión de textos para componer un nuevo pasaje, dice, se encuentra en el mismo Justino en Dial 114,5 donde atribuye un pasaje a Jeremías que es una composición de pasajes de Jeremías e Isaías (cf. G. OTRANTO, *Esegesi Biblica...*, p. 145).

¹⁵⁵⁷ Con esto Otranto ha asumido la posición de que en la antigüedad existía la creencia de una resurrección anticipada de los justos del AT ligada a la salvación dada en los infiernos.

¹⁵⁵⁸ G. OTRANTO, *Esegesi Biblica...*, p. 147.

¹⁵⁵⁹ “Con Daniélou sostenemos que el gradual enriquecimiento del tema de la *Katabasis* en función de la salvación de los justos del AT, y quizá también el paso de la primera a la segunda fase redaccional del apócrifo de Jeremías, se ha operado en ambientes judeo-cristianos, particularmente sensibles a la suerte

OTRANTO sostuvo la hipótesis de que la variante del PsJer que aparece en Ireneo refleja el progresivo enriquecimiento de la teología de la katabasis¹⁵⁶⁰. Este enriquecimiento se dejaría sentir en el paso de la primera a la segunda fase redaccional del PsJer. La primera, y más antigua, solo trataría de un anuncio de la salvación; la segunda, trataría una salvación realizada, esto es, de una resurrección anticipada¹⁵⁶¹. Esta idea de la resurrección anticipada de los justos del AT ya podría encontrarse, según este autor, en Magn IX,2 de Ignacio de Antioquía.

Nosotros no queremos añadir nada nuevo al estudio del origen del PsJer en cuanto a tal, pues, como dice OTRANTO¹⁵⁶², nos movemos en un terreno muy inseguro, en el que apenas se sale de la pura hipótesis. Nuestro trabajo se centrará, pues, en el uso y lectura que Ireneo hace del PsJer. Creemos que por este camino se puede hallar nueva luz para el estudio de este apócrifo por el que tanto aprecio sentía Ireneo. Como veremos, los autores que han estudiado el PsJer no han hecho justicia a la teología de Ireneo.

3. El texto del PsJer en la obra de Ireneo

3.1 Cuadro sinóptico

La forma que Ireneo tiene de citar el PsJer no es homogénea; más aún, en ninguna ocasión aparece exactamente igual. Esta falta de homogeneidad nos lleva a

de los justos del pueblo hebreo que vivieron antes de la venida de Cristo” (G. OTRANTO, *Esegesi Biblica...*, p. 149)

¹⁵⁶⁰ OTRANTO había asociado el enriquecimiento de la teología del *descensus* con el pasaje de Ign. Ant. Magn IX,2 en el que lee una resurrección anticipada de los justos del AT. Observa este mismo enriquecimiento de la teología del *descensus* en las dos versiones del PsJer que trasmite Ireneo. La primera, y más antigua, solo trataría de un anuncio de la salvación, la segunda (la variante con el verbo *liberar*) trataría de la resurrección de los justos con motivo de la visita que Cristo les hizo en el Hades (cf. G. OTRANTO, *Esegesi Biblica...*, p. 141-142)

¹⁵⁶¹ “Ireneo conoce ya la simple formulación del tema de la Katabasis, ya alguno de sus desarrollos. Él afirma que Cristo ha descendido a la parte inferior de la tierra para llevar el anuncio de su venida, esto es, la remisión de los pecados a los justos y a los patriarcas que habían creído en él y habían anunciado su venida. Con esta afirmación -que casi parece un comentario del PsJer- estamos también al nivel del simple anuncio de la salvación. Otra vez el obispo de Lión une la idea del anuncio de la salvación a aquella de la liberación, esto es, de una resurrección que se realiza propiamente con ocasión de la katabasis” (G. OTRANTO, *Esegesi Biblica...*, p. 142). “Al lado del simple anuncio de una salvación, que en tres casos de los seis es omitido, viene puesta de relieve la liberación de los muertos como un hecho que se realiza en el momento del descenso de Cristo, un motivo que, como habíamos visto, se recoge en Ig de Ant, y Teodoto” (IBID., Ps 143-144).

¹⁵⁶² Cf. G. OTRANTO, *Esegesi Biblica...*, p. 147. Una breve referencia más moderna al problema del PsJer en: O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*, Leiden 1987, p. 40-42.

analizar el texto del PsJer en Ireneo, sólo desde aquí podremos comprender y calibrar las diferentes teorías acerca de su origen y las consecuencias teológicas que se han sacado de las variantes que encontramos en Ireneo.

Presentamos una tabla con las citas de PsJer en Ireneo:

Esaias ait: <i>Et commemoratus est Dominus Sanctus Israel mortuorum suorum</i>	Hieremias ait: <i>Recommemoratus est Dominus Sanctus Israel mortuorum suorum</i>	<i>Et commemoratus mortuorum suorum</i>	<i>Rememoratus est Dominus Sanctus mortuorum suorum</i>	<i>Commemoratus est Dominus sanctorum mortuorum suorum, eorum</i>	Hieremias ¹⁵⁷⁰ : <i>Et commemoratus est Dominus Sanctus Israel mortuorum suorum</i>
<i>qui dormierant in terra sepultionis; et descendit ad eos</i>	<i>qui praedormierunt in terra defossionis, et descendit ad eos</i>	<i>qui ante dormierant et descendens ad eos</i>	<i>qui praedormierunt in terra limi, et descendit ad eos</i>	<i>qui ante dormierunt in terra sepultionis, et descendit ad eos</i>	<i>praedormientium in limo terrae, et descendit ad eos</i>
<i>evangelizare salutem quae est ab eo, uti salvaret eos</i> (III,20,4) ¹⁵⁶³	<i>uti evangelizaret eis salutare suum, ad salvandum eos.</i> (IV,22,1) ¹⁵⁶⁴	<i>uti erueret eos ac salvaret eos</i> ¹⁵⁶⁵ ; (IV,33,1) ¹⁵⁶⁶	<i>uti erigeret</i> ¹⁵⁶⁷ , <i>ad salvandum illos,</i> (IV,33,12) ¹⁵⁶⁸	<i>extrahere eos et salvare eos</i> (V,31,1) ¹⁵⁶⁹	<i>evangelizare salutem suam, salvare eos.”</i> (Ep 78) ¹⁵⁷¹

Antes de comenzar el análisis haremos una breve observación sobre el texto de la obra de Ireneo.

La lengua original del *Adversus Haereses* (AH) y de la *Epideixis* (Ep) es el griego. Hoy no conservamos ningún manuscrito completo de estas obras en su lengua original; sólo nos ha llegado la traducción completa del AH en latín y una armenia de la

¹⁵⁶³ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p. 394.396).

¹⁵⁶⁴ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 686).

¹⁵⁶⁵ Una de las familias del *stemma codicum* elaborado por A. ROUSSEAU omite las palabras finales *salvaret eos* (los manuscritos C,V). Nosotros aceptamos la versión crítica de A. ROUSSEAU, que admite estas palabras como originales, pues en la otra familia (A y Q), así como en el texto armenio, sí aparecen estas palabras. PRIGENT prefiere leer la variante en que se omite estas palabras como la más original (cf. P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé*, Paris 1961, p.186). Para nosotros el PsJer de Ireneo acababa siempre con las palabras: “para salvarlos”.

¹⁵⁶⁶ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 804).

¹⁵⁶⁷ En el texto armenio aparece en IV,33,1 y en IV,33,12 la misma palabra. Los expertos han retraducido esta palabra por la palabra latina *erueret*. La edición crítica de A. ROUSSEAU opta por el texto armenio, y no considera la variante latina de *erigere*.

¹⁵⁶⁸ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 834.836).

¹⁵⁶⁹ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre V* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU – C. MERCIER, SC 153, Paris 1969, p. 390; también cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3, p. 308ss).

¹⁵⁷⁰ Retrotraducción al latín desde el texto armenio.

¹⁵⁷¹ *Irene de Lyon. Démonstration de la prédication apostolique* (ed. trad. A. ROUSSEAU, SC 406, Paris 1995, p. 192).

Epideixis. También nos han llegado fragmentos de estas obras en otras lenguas. Esto hace que el análisis que vamos a realizar de las palabras que aparecen en el PsJer tenga una gran limitación, pues estamos manejando traducciones. Nuestro trabajo no se fijará en la traducción armenia de la *Epideixis*, sino que se centrará en la latina del AH, aunque tendremos en cuenta las observaciones que hacen los estudiosos sobre el texto armenio.

Casi todos los expertos reconocen que la traducción latina del AH es muy literal¹⁵⁷² y que está hecha por un traductor que entendía bien lo que traducía. Esto tiene una ventaja y una desventaja. La ventaja es que no encontramos incoherencias en la traducción, y la desventaja es que quizá haya interpolaciones del traductor explicando pasajes oscuros del original griego del AH. En nuestro caso concreto no creemos que esto último se dé, pues no hay un intento de homogeneizar la forma de citar el PsJer.

Como dijimos, la cita del PsJer nos ha llegado en griego en la obra de san Justino. Esto nos permitirá contrastar algunas palabras latinas y griegas, y teorizar así sobre cuáles fueron los posibles términos usados por Ireneo, aunque hay que tener en cuenta que no sabemos con certeza si Ireneo conoció la misma versión del PsJer que Justino, pues, de hecho, ninguna de sus citas se corresponde exactamente con la cita de Justino¹⁵⁷³.

No todas las variantes que aparecen en las diferentes citas de nuestro apócrifo tienen la misma relevancia. Algunas pueden calificarse de simples sinónimos, sin

¹⁵⁷² Esto no implica que en todo momento tengamos que fiarnos de la traducción latina, pues hay excepciones a lo dicho (cf. A. ROUSSEAU, *Irénee de Lyon, Contre les Hérésés, livre IV*, (Introduction, notes justificatives, tables), SC 100 (Vol. I), Paris 1965, p.107).

¹⁵⁷³ PRIGENT da cuatro razones por las que Ireneo no depende directamente de Justino. La primera, porque cinco de las seis apariciones precisan el significado del verbo *dormio* con las partículas *prae* o *ante*, cosa totalmente ausente en Justino. La segunda, porque en tres de los seis casos reemplaza el verbo evangelizar por otro, y en estos tres mismos casos suprime la palabra *Israel* del título divino. Tercero, cinco de los seis textos unen a la citación de Justino el verbo final *salvare*. Cuarto, la variedad de autorías que le da a la cita (cf. P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé*, Paris 1961, p.187).

Si bien estamos de acuerdo con estas dificultades, tenemos que presentar algunas objeciones a las mismas. A la primera habría que recordar que la primera vez que Ireneo usa el PsJer lo hace con el verbo *dormio*, traducción latina del verbo que aparece en Justino; sólo a partir de AH IV,22,1 (donde habla explícitamente de la salvación de los justos del AT) Ireneo matiza el sentido del Verbo (*praedormio*) (¿Podría ser una lectura personal?). Segundo, no se puede asociar a AH IV,33,1 la desaparición de la palabra *Israel*, pues no es una cita literal y, de hecho, no aparece ninguna palabra del título divino. Por último, ya hemos dicho que sólo dos manuscritos omiten el verbo final, *salvare*, en IV,33,1.

A nuestro parecer la última razón apuntada por PRIGENT sería la que más peso tendría a la hora de defender la independencia de Ireneo respecto a Justino, pues creemos que el verbo *salvare* que aparece en todas las citas de Ireneo formaría parte del PsJer original. A nuestro parecer, tanto Ireneo como Justino conocieron la misma versión del PsJer, pero ambos lo utilizaron con distintos objetivos. Esto pudo ser la causa por la que Justino no citó las palabras finales del PsJer. De este fenómeno tenemos un ejemplo en la antigüedad que hemos citado ya en nuestro trabajo: el caso del apócrifo de la *Voz en el Hades*. Sólo Clemente de Alejandría cita su “forma larga”.

embargo otras, tal y como hemos visto en la presentación de la historia del estudio de este apócrifo en el siglo XX, han llevado a hablar de la existencia de dos PsJer distintos o una evolución redaccional. Las variantes responsables de esta teoría aparecen al final del apócrifo, por lo que hemos creído que será oportuno estudiar por separado las variantes en las primeras palabras referidas a los destinatarios de la acción de Dios y las variantes en las últimas palabras referidas a la acción salvífica de Dios entre los muertos.

Comenzaremos con el estudio de las variantes en las palabras referidas a Dios y los destinatarios. Después estudiaremos las variantes de las últimas palabras referidas a la acción de Dios, que nos llevará a hablar de dos versiones del apócrifo.

3.2. Primeras palabras del PsJer.

a. Commemoratus.

<i>Commemoratus est</i> (III,20,4)	<i>Recommemoratus est</i> (IV,22,1)	<i>Recommemoratus</i> (IV,33,1)	<i>Rememoratus est</i> (IV,33,12)	<i>Commemoratus est</i> (V,31,1)	<i>Recommemoratus est</i> (Ep 78)
---------------------------------------	--	------------------------------------	--------------------------------------	-------------------------------------	--------------------------------------

La primera palabra que nos encontramos en el PsJer es el verbo *Commemoror*. Este aparece siempre en pretérito perfecto de indicativo, excepto en AH IV,33,1, donde aparece en participio, pero esto es debido a que Ireneo no está haciendo una cita literal, sino que inserta el PsJer en un conjunto de *Testimonia* citados en participio¹⁵⁷⁴.

El verbo que aparece en Justino es $\mu\mu\nu\eta\sigma\kappa\omicron\mu\alpha\iota$. Aparece en aoristo $\acute{\epsilon}\mu\nu\eta\sigma\theta\eta$ ¹⁵⁷⁵. Podría decirse que todas las variantes del verbo *memoror* que encontramos en el PsJer de Ireneo (*commemoror* en AH III, 20,4 y en AH V,31,1; *recommemoror* en

¹⁵⁷⁴ “quoniam duos adventus ejus omnes annuntiaverunt prophetae: unum quidem, in quo homo in plaga factus est, sciens ferre imbecillitatem, et in pullo asini sedens, et reprobatus lapis ab aedificantibus, et sicut ovis ad victimam adductus, et per extensionem manuum dissolvens quidem Amalech, congregans autem dispersos filios a terminis terrae in ovile Patris, et recommemoratus mortuorum suorum qui ante dormierant et descendens ad eos uti erueret eos ac salvaret eos; secundum autem, in quo super nubes veniet, superducens diem quae est sicut clibanus ardens, et percutiens terram verbo oris sui, et spiritu per labia sua interficiens impios, et ventilabrum in manu habens, et emundans aream suam, et triticum quidem in horreum colligens, comburens autem paleas igne inextinguibili” (AH IV,33,1).

¹⁵⁷⁵ El verbo $\mu\mu\nu\eta\sigma\kappa\omicron\mu\alpha\iota$ tiene una gran fuerza teológica en la Sagrada Escritura. Según O. MICHEL, en su artículo de TDNT (cf. O. MICHEL, $\mu\mu\nu\eta\sigma\kappa\omicron\mu\alpha\iota$, en DTNT, Vol IV, Ed. G. KITTEL, Michigan ²1973, p. 675ss), este verbo refleja el centro de la visión bíblica de Dios en los LXX. Este verbo griego traduce el verbo hebreo *zcr*, que habla de las promesas de Dios y su realización. El cumplimiento de estas promesas se daría en la resurrección. El verbo recordar, pues, no ha de ser interpretado como un recordar intelectualista o historicista, sino como un recordar eficaz que implica el don de la salvación.

IV,22,1;33,1 y en Ep 78 y *rememoror* en IV,33,12) no reflejan más que un único verbo, el verbo atestiguado por Justino. La acumulación de prefijos delante de un verbo era un fenómeno muy extendido en el griego *Koiné* y en el griego de traducción¹⁵⁷⁶ y asimismo, en el latín tardío, dado que entre los antiguos existía el gusto por las palabras recargadas. Considerando esta costumbre sostenemos que el verbo *memoror* en realidad no sufre cambio de significado¹⁵⁷⁷.

b. Dominus Sanctus Israel.

<i>Dominus Sanctus Israel</i>	<i>Dominus Sanctus Israel</i>	-----	<i>Dominus Sanctus</i>	<i>Dominus sanctorum mortuorum suorum</i>	<i>Dominus Sanctus Israel</i>
(III,20,4)	(IV,22,1)	(IV,33,1)	(IV,33,12)	(V,31,1)	(Ep 78)

En tres citas del PsJer encontramos las palabras: *Dominus Sanctus Israel*¹⁵⁷⁸, que Ireneo, como veremos, parece considerar como un título divino de Cristo.

En IV,33,12 se suprime la palabra Israel y sólo habla del “Señor Santo”¹⁵⁷⁹. En IV,33,1 desaparece por completo el título divino.

¹⁵⁷⁶Palabras que en el griego clásico ya poseían un prefijo fueron reforzadas por la adición de un segundo o incluso un tercer prefijo sin por ello cambiar de sentido, por ejemplo *παρεισάκτος, ἐπειδύομαι...*(cf. M. ZERWICK, *Biblical Greek*, Scripta Pontificii Institutii Biblici, 114, English Edition adapted from the 4 latin edition by Joseph Smith, 6Th Edition, Roma 1994, n° 484).

¹⁵⁷⁷Dos trabajos confirman que estos verbos son simples sinónimos: el artículo ya citado de O. MICHEL (cf. O. MICHEL, o.c., p.675) donde encontramos que, ya en el griego clásico, los verbos derivados de *μιμνήσκω, ἀπομιμνήσκω* y *ἀναμιμνήσκω*. eran sinónimos (ambos verbos están atestiguados en los LXX como traducción de la palabra hebrea *zcr* (cf. T. MURAKOA, *Hebrew/ Aramaic Index to the Septuagint (1)*, Michigan 1998, p.44)). Y el trabajo de REYNDERS en CSCO, donde encontramos que el traductor latino de Ireneo traduce el prefijo griego *ἀνα-* bien por el prefijo latino RE o bien por el prefijo COM. Y también traduce el prefijo griego *ἀπο* por el RE latino, de tal forma que los verbos latinos del PsJer sería traducciones literales de los dos verbos griegos ya citados y que como hemos dicho eran simples sinónimos (cf. B. REYNDERS, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l' <Adversus Haereses> de S. Irénée*, CSCO 141-142, Subsidia 5-6, Louvain 1954; también ID., *Vocabulaire de la "Démonstration" et des fragments de S. Irénée*, Chevetogne 1958).

¹⁵⁷⁸Por desgracia no tenemos acceso al manuscrito del Diálogo que se ha conservado para poder valorar con fiabilidad las discrepancias entre el texto griego (de Justino) y las versiones de Ireneo. Algunos autores sólo testifican en el texto griego las palabras: “el Señor, Dios de Israel” (D. RUIZ BUENO, *Padres Apologetas griegos*, BAC 116, p. 423); otros: “El Señor, Dios Santo de Israel” (P. PRIGENT, *L'Épître de Bernabé...*, p.186; M. MARCOVICH, *Iustini martyris. Dialogus cum Tryphone*, Berlin-NewYork 1997, p.195). En cualquier caso, el texto griego del PsJer de Justino no aparece tal cual el título “El Señor Santo”. Este título, sin embargo, aparece en las dos versiones del PsJer de Ireneo, e incluso creemos que aparece una vez más en AH III,19,3 (ya lo veremos). Esta discrepancia en un punto que parece importante en la obra de Ireneo podría interpretarse cómo que Ireneo no conoció la misma versión del apócrifo que Justino, sin embargo, hay otros datos que parecen apuntar lo contrario. Una respuesta definitiva, parece imposible.

La variante más interesante de estas palabras es la que aparece en el Libro V de AH. En este pasaje se suprime, como en IV,33,12, la palabra *Israel*¹⁵⁸⁰ y se liga el adjetivo *sanctus* con las palabras que le siguen, cambia el caso de nominativo a genitivo y el pasaje acaba diciendo lo siguiente: *Commemoratus est Dominus sanctorum mortuorum suorum*.

Podría pensarse que esto es un cambio intencionado de Ireneo para resaltar quiénes son aquellos de los que el Señor se acuerda. Ireneo, en AH I,27,2; IV, 22,2 y IV,31,1(entre otros lugares), tiene en cuenta que el Señor se acuerda sólo de aquellos que le esperaron: los patriarcas, profetas y justos del AT ('sus santos'). Por lo tanto, este cambio podría reflejar la teología que Ireneo descubría en el PsJer y, así, estaría interpretando las palabras "*mortuorum suorum*" como "*el Señor se acuerda de sus santos muertos*"¹⁵⁸¹. Luego, en V,31,1 podríamos estar ante una variante de carácter teológico realizada por Ireneo¹⁵⁸². Nosotros creemos que este no es el caso, pues tal

¹⁵⁷⁹ SCHMIDT sostiene que en el PsJer se puede leer el título cristológico de *Santo de Israel* (cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu ...*, p.470). Nosotros, por nuestra parte, discutiremos en el capítulo IV la posibilidad de que Ireneo asociase otro título al PsJer, el de *Señor Santo*. Este ya aparece en Ap.6,4 como un título de Cristo (cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3, BAC maior, Madrid 1988, p. 309). Un apoyo para nuestra opción es que en las dos versiones del PsJer de Ireneo podemos encontrar estas dos palabras *Señor Santo* (cf. AH IV,22,1 y AH IV,33,12).

¹⁵⁸⁰ PRIGENT implícitamente hace de IV,33,1, IV,33,12 y V,31,1 testigos de la caída de la palabra *Israel* (cf. P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé*, Paris 1961, p. 187). Como señal BIEDER, hay que tener en cuenta que la preposición ἄπο- que precede a la palabra *Israel* en el PsJer atestiguado por Justino, fue muy problemática para los traductores por lo que no es difícil imaginar que ante la dificultad de traducción se suprimiese (cf. W. BIEDER, *Die Vorstellung ...*, p. 136).

¹⁵⁸¹ Traducción de ROUSSEAU (SC 153, p. 391). Esta variante de V,31,1 ha sido una de las causas por las que el PsJer se ha asociado a Mt 27,52s (cf. A. RESCH, *Agrapha*, TU 15, p.321). Por otra parte, DANIELOU hizo una traducción del PsJer donde asoció la palabra 'santos' no solo a la palabra justos sino también al sustantivo 'Israel' de tal forma que tradujo el PsJer de la siguiente forma: "El Señor se acordó de los muertos, que son de Él, de los santos de Israel" ("Le Seigneur Dieu s'est souvenu des morts qui sont les siens, **les saints d'Israël**..." J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris ²1991, p.298). Así DANIELOU asoció también el PsJer al judeo-cristianismo. A nuestro entender, DANIELOU hizo una traducción incorrecta del PsJer y siguió la lectura de Resch sin contrastar con los manuscritos. Esta traducción del PsJer sólo se podría sostener desde V,31,1, en el único lugar donde el PsJer ofrece la variante *sanctorum mortuorum suorum*, donde se asocia la palabra *santos* a los muertos. Pero hay que advertir que ninguna versión del PsJer habla de los santos de Israel como lee Daniélou (cf. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris ²1991, p. 298). Frente a estos autores, SCHMIDT defendió que esta variante era simplemente un error del copista (cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu ...*, p. 471). Nosotros somos de la misma opinión de SCHMIDT por dos razones: primera, porque pensamos que esta variante no supondría una aclaración teológica para Ireneo, pues lo que con ella se pudiese expresar, en cierta forma ya estaba encerrado en la palabra "*suorum*"; segunda, porque detrás de estas palabras Ireneo leía un título de Cristo, *Señor Santo*, con lo cual no podría separar esta palabra (santo) del nombre de Dios.

¹⁵⁸² ORBE hace una curiosa observación a esta variante. Si el Señor sólo se acuerda de sus santos muertos, ¿quiere decir que no descendería a salvar a los pecadores? ORBE responde que de ninguna forma querría decir esto; el PsJer en la obra de Ireneo está ligado a la doctrina de los presbíteros que enseñaban que Cristo bajó a los infiernos para perdonar los pecados de los que allí se encontraban. ORBE piensa, que en V,31,1 las palabras: *sanctorum mortuorum* no se referirían a los muertos que no tuvieron pecados (todos los justos del AT pecaron), sino a los creyentes. (cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3, p.309; esta misma idea referida a otros autores de la antigüedad (por ejemplo en Clemente de Alejandría) se puede ver en A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma-Salamanca 1988, p.831). Además,

variante es innecesaria. El texto hablaba de “sus muertos” y esto ya bastaba para leer en el apócrifo la doctrina de la predicación a los sólo justos.

Existe otra posible lectura de esta variante. Como apunta ORBE, se podría seguir asociando la palabra *sanctorum* al nombre divino, y traducir: *Señor de los santos*¹⁵⁸³.

Por nuestra parte, junto con SCHMIDT¹⁵⁸⁴, optamos por considerar que esta variante es una mala transmisión del texto, debida, quizá, a que el traductor o el copista cambió la palabra de caso, con la consiguiente pérdida del título divino de Cristo.

c. Mortuorum suorum

<i>Dominus Sanctus Israel mortuorum suorum</i>	<i>Dominus Sanctus Israel mortuorum suorum</i>	<i>mortuorum suorum</i>	<i>Dominus Sanctus mortuorum suorum</i>	Dominus sanctorum mortuorum suorum,	<i>Dominus Sanctus Israel mortuorum suorum</i>
(III,20,4)	(IV,22,1)	(IV,33,1)	(IV,33,12)	(V,31,1)	(Ep 78)

Ireneo seguramente leía lo selectivo de la salvación dada en los infiernos en las palabras *mortuorum suorum*. Cristo no salvaba indiscriminadamente a todos los que habían muerto, sino que sólo salvaba a los que, ya en vida, le habían esperado: a los justos del AT¹⁵⁸⁵.

Volviendo a la variante “*sanctorum mortuorum suorum*”, como apuntamos, pensamos que Ireneo no tenía necesidad de introducir el cambio en V,31,1 (*sanctorum*) para hablar de lo selectivo de la salvación de Dios: el Señor se acordaba de los justos y se ‘olvidaba’ de los injustos. Para Ireneo eran suficientes las palabras *mortuorum suorum*¹⁵⁸⁶.

añade ORBE que en el resto de las citas del PsJer sólo aparecen las palabras “sus muertos”. Por consiguiente, es preferible seguir nuestra teoría que sostiene que esta variante es un error del copista.

¹⁵⁸³ “El Señor de los santos acordose de sus difuntos (...). Tanto San Justino (Dial 72,4) como Ireneo, en los otros pasajes (...) aplican el *sanctus* al Señor” (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3..., p.309). ORBE asocia este título a Ap.4,8 y 6,10.

¹⁵⁸⁴ Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu ...*, p. 471.

¹⁵⁸⁵ Entre los estudiosos se discute si Ireneo incluía entre los justos que son salvados en los infiernos a los paganos que habían seguido la ley natural, o si por el contrario para Ireneo sólo se salvaron los justos del AT que pertenecieron al pueblo judío. SCHMIDT opina que Justino podría pensar que hubiese justos paganos del tiempo del AT que fuesen salvados cuando Cristo descendió a los infiernos, pero cree que en el pensamiento de Ireneo no se puede encontrar esta idea (cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu ...*, p. 493-494). SCHMIDT se basa en IV,22-23 para hacer esta afirmación. A nuestro entender, habría que leer con más detalle AH IV,22,2, para dilucidar si donde se dice, *entre los que procedieron justa y piamente*, podría darse cabida a los justos paganos o, si como mantiene Schmidt, las palabras que siguen “y desearon ver a Cristo y oír su voz” restringen la salvación a los justos del pueblo de Israel. Esto lo estudiaremos en el capítulo tercero de nuestro trabajo.

¹⁵⁸⁶ Cf. IV,22,2 y A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4... , p. 339-340, notas 12 y 13.

Si este pasaje tenía tanto valor para Ireneo era porque era un testigo de la unicidad de la economía de la salvación y, por tanto, de la unidad del Dios del AT y NT.

d. Praedormierunt (ante dormierunt)

<i>qui dormierant</i> (III,20,4)	<i>qui praedormierunt</i> (IV,22,1)	<i>qui ante dormierant</i> (IV,33,1)	<i>qui praedormierunt</i> (IV,33,12)	<i>qui ante dormierunt</i> (V,31,1)	<i>Praedormientium</i> (Ep,78)
-------------------------------------	--	---	---	--	-----------------------------------

En el PsJer transmitido por Justino encontramos el verbo κωκοιμημένων que se traduciría por: *los que se han dormido*. El verbo *dormio*, que aparece en III,20,4 (la primera vez que se cita el PsJer en la obra de Ireneo), parece traducir literalmente el verbo que encontramos en Justino. No sucede lo mismo con el resto de las citas del PsJer en Ireneo, en las que este verbo posee un prefijo que viene a reforzar el tiempo en el que aparece: el pasado. Esto ha quedado reflejado de dos formas distintas en la traducción latina del apócrifo: *praedormio* y *ante dormio*. Las dos variantes vienen a significar lo mismo: “*los que ya se habían dormido*”.

El PsJer de III,20,4, como veremos en nuestro trabajo, no parece hacer referencia explícita a la salvación de los justos del AT, sino que parece ser usado como un testimonio genérico del carácter salvador de la muerte de Cristo. Sólo a partir de AH IV,22,1 Ireneo asocia el PsJer directamente a la salvación de los justos del AT. A partir de esta aparición del PsJer, Ireneo cambia su lectura del apócrifo e introducirá en él la variante que hemos apuntado (*praedormio*). Por tanto, esta variante podría ser una exégesis de Ireneo a las palabras originales del PsJer para recalcar a qué muertos se aludía: a los antepasados de los cristianos que eran los patriarcas y profetas, los que vivieron y murieron antes de la venida en carne del Verbo. Así, la variante *praedormio*¹⁵⁸⁷ y su homóloga *ante dormio* podrían ser una interpretación del propio Ireneo para matizar lo profetizado por el PsJer¹⁵⁸⁸: el Descenso a los Infiernos.

En la obra de Ireneo, el verbo *dormio* hace referencia a los cuerpos pues ellos son los que duermen, y los que despertarán (resucitarán)¹⁵⁸⁹. Así, el PsJer, con este

¹⁵⁸⁷El verbo que refleja la variante de Ireneo parece ser el mismo que encontramos en el Pastor de Hermas. En Comp.IX,16,4 aparece el verbo προκεκοιμημένοις en un texto en el que el autor presenta la salvación de los justos que estaban en el Hades (cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu ...*, p.471).

¹⁵⁸⁸ PRIGENT sostiene que esta variante parece algo característico del PsJer en Ireneo (cf. P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé*, Paris 1961, p.187).

¹⁵⁸⁹ “Y dice de nuevo David a propósito de la muerte y de la resurrección de Cristo: *Yo me acosté y me dormí; me desperté por que el Señor me acogió*. David no decía esto de sí mismo, porque muerto él no

verbo, haría referencia a la *salus carnis*. El Señor se acordaría de los que duermen (de los cuerpos) y él mismo moriría para dar a los muertos la salvación que es prenda de resurrección¹⁵⁹⁰.

e. In terra sepultionis

<i>in terra sepultionis;</i> (III,20,4)	<i>in terra defossionis,</i> (IV,22,1)	----- (IV,33,1)	<i>in terra limi,</i> (IV,33,12)	<i>In terra sepultionis,</i> (V,31,1)	<i>in limo terrae,</i> (Ep 78)
--	---	--------------------	-------------------------------------	--	-----------------------------------

Las distintas expresiones del PsJer que ahora nos ocupan remiten, igualmente, al plasma del Génesis, a la carne. Sólo IV,33,1, que no es cita literal, omite estas palabras.

Cuatro son las palabras puestas en juego: *terra, limus, sepultio, defossio*.

Los términos *limus-sepultio-defossio*, según REYNDERS, pueden traducir las mismas palabras Χούς y χῶμα. Consideramos, junto con SCHMIDT, que estas variantes carecen de interés teológico, y pueden deberse a que el traductor latino considerase que estas palabras eran simples sinónimos y, por tanto, no prestase atención a la palabra usada en otro momento¹⁵⁹¹.

Por otra parte, como ya hemos apuntado, la fórmula *terra limi* parece esconder la expresión hebrea “אֶת־הָאָדָם עִפָּר” del relato de la Creación (Gn 2,7), un pasaje especialmente querido por Ireneo, pues en él se expresa con claridad su antropología, es decir, que el Hombre es *Plasma*, tierra modelada por Dios.

Estas palabras serían otro de los motivos por los que Ireneo sentía tanto aprecio por este apócrifo.

f. Descendit

La lectura de este verbo en el PsJer es casi unánime, sólo cambia el modo en que aparece en IV,33,1 -participio presente- que, como es sabido, es meramente un cambio estilístico, con lo cual tampoco podemos hablar de ningún matiz teológico en esta variante.

resucitó. Sino el Espíritu de Cristo... Llama 'sueño' a la muerte, porque resucitó” (Ep.73; trad. E. Romero Pose, Fuentes patrísticas 2, p. 194-195). Los muertos que duermen son los justos; se dice que duermen porque despertarán, resucitarán. (Cf. A. ORBE, *El “Descensus ad inferos” y san Ireneo*, Gr 68 (1987) 449, nota 32).

¹⁵⁹⁰ En ningún momento el PsJer trata del despertar de los discípulos. El PsJer solo hace referencia a la *salus carnis* en perspectiva de futuro.

¹⁵⁹¹ Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu ...*, p. 468-471.

Haremos referencia al valor de este verbo más adelante cuando hablemos de la teología del *descensus* en el siglo II.

3.3. Final del PsJer: dos versiones en la obra de Ireneo

Si hasta aquí las variantes en el PsJer han sido mínimas (acortar el título divino, utilizar sinónimos, o introducir matices como *praedormio*), a partir de aquí las variantes son muy importantes, tal es así, que han dado lugar a las teorías sobre la evolución redaccional del apócrifo o sobre la existencia de dos versiones del mismo. Antes de ofrecer nuestra opinión, estudiaremos con detalle estas últimas palabras del apócrifo, nos ayudaremos con un cuadro sinóptico:

Primer final (primera versión).

Segundo final (segunda versión).

	<i>et descendit ad eos</i>	<i>et descendit ad eos</i>	<i>et descendit ad eos</i>	<i>et descendens ad eos</i>	<i>et descendit ad eos</i>	<i>et descendit ad eos</i>
1ª Frase	<i>evangelizare salutem quae est ab eo,</i>	<i>uti evangelizaret eis salutem suam,</i>	<i>evangelizare salutem suam,</i>	<i>uti erueret eos</i>	<i>uti erigeret,</i>	<i>extrahere eos et</i>
2ª Frase	<i>uti salvaret eos</i> (III,20,4)	<i>ad salvandum eos</i> (IV,22,1)	<i>salvare eos</i> (Ep 78)	<i>ac salvaret eos</i> (IV,33,1)	<i>ad salvandum illos</i> (IV,33,12)	<i>salvare eos</i> (V,31,1)

Lo primero a resaltar es que el PsJer de Ireneo se cierra con dos frases subordinadas con valor final.

La primera de estas frases finales da pie a que se hable de dos versiones del PsJer en la obra de Ireneo, pues esta primera frase final contiene dos fórmulas distintas. Se puede hablar de una primera versión del PsJer, que aparecería en AH III,20,4; AH IV,22,1 y Ep 78, es la más parecida a la de Justino, pues trata de la evangelización a los muertos. La segunda versión, que aparece en IV,33,1; IV,33,12 y V,31,1, trata de una liberación de los muertos.

La segunda frase final (“para salvarlos” –y sus variantes-) aparece en todas las citas del PsJer de Ireneo. Esto hace que el PsJer de Ireneo, en ambas versiones, sea más largo que el de Justino.

La idea de la salvación, sin embargo, no está ausente del texto de Justino, pues en él se dice que el Señor descendió a evangelizar la salvación (cf. τὸ σωτήριον αὐτοῦ¹⁵⁹²; cf. primera versión del PsJer de Ireneo: *evangelizaret eis salutare suum*).

En el PsJer de Ireneo, la idea de la salvación parece independizarse del acto de la evangelización y formar una segunda frase final. La desconexión de las ideas de la predicación y salvación, según creemos, juega un papel importante en la explicación de la segunda variante del PsJer que aparece en Ireneo, pero esto lo veremos con detalle más tarde.

3.4. Primera versión del PsJer (AH III,20,4; IV,22,1 y Ep 78): Evangelización

a. Similitud con el PsJer de Justino

Como ya hemos señalado, la primera versión del PsJer es la más cercana al texto del apócrifo que nos ha transmitido Justino.

Las citas de esta variante no son exactamente iguales sino que parece haber más similitudes entre AH III, 20,4 y Ep 78 que entre éstas y IV,22,1. AH IV,22,1 se aparta de la forma griega que aparece en Justino al transformar el infinitivo εὐαγγελίσασθαι en una oración final (Ut + subj.), pero, al mismo tiempo, parece reflejar el texto griego al conservar el dativo que aparece en éste αὐτοῖς. AH III,20,4 y Ep 78 conservan el infinitivo que aparece en el griego pero se apartan de la versión griega al suprimir el dativo.

Vemos, pues, que ninguno de estos tres pasajes traduce exactamente el texto griego del PsJer de Justino, pero todos ellos parecen reflejar peculiaridades del mismo, lo que hace pensar que la fuente que Ireneo usó para esta versión del PsJer fue la misma que la de Justino¹⁵⁹³.

b. Teología del verbo “evangelizar”

El verbo *evangelizare* podría ser otra causa de la gran estima que Ireneo sentía por nuestro apócrifo, pues este verbo podría resumir su pensamiento sobre la dinámica

¹⁵⁹² Las tres citas son testigos de la palabra σωτήριον que aparece en el PsJer de Justino. Esta palabra es traducida por *salus* y por *salutare*. Como pone de manifiesto SCHMIDT, esta palabra es extraña en el NT, pues solo aparece en él en tres ocasiones (cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu ...*, p.470). Esta es una de las peculiaridades del PsJer por la que GSCHWIND consideró que éste había sido compuesto en hebreo (cf. K. GSCHWIND, *Die Nierderfahrt Christi...*, p. 211ss).

¹⁵⁹³ Como hemos dicho, el verbo salvar con el que acaba esta versión aparece también en la segunda versión, no comentaremos su sentido hasta el final. Ahora sólo nos fijaremos en el verbo evangelizar, el que marca la diferencia entre los dos finales.

interna de la historia de la salvación¹⁵⁹⁴, esto es, los dos modos opuestos de actuar de Dios y el diablo¹⁵⁹⁵: el diablo que engaña y esclaviza, y Dios que propone la verdad y libera. Dios, aun siendo Señor del hombre, no fuerza su libertad¹⁵⁹⁶, sino que sólo propone, es decir, evangeliza¹⁵⁹⁷. Unos párrafos más abajo de las líneas donde cita por primera vez el PsJer, Ireneo dice:

“Salta a la vista, según eso, que el Señor vino a su casa, y su propia creación, sostenida por él, le llevó a cuestras. Recapituló la desobediencia que tuvo lugar en el árbol, mediante la obediencia también en el árbol; y la **seducción** en la que incurrió con el mal engaño la virgen Eva, destinada ya al marido, la deshizo por la verdad en la cual fue bien **evangelizada** por el ángel la Virgen María, ya bajo marido. En efecto, así como aquella **fue seducida** con el discurso del ángel para que huyese de Dios faltando a su palabra, así ésta **fue evangelizada** con el discurso del ángel, para que obediente a su palabra llevase a Dios; y si aquella fue seducida a fin de no obedecer a Dios; ésta moviéndose por sí a la obediencia de Dios, por donde la virgen María vino a ser abogada de la Virgen Eva...”¹⁵⁹⁸ (AH III,22,4)¹⁵⁹⁹.

Frente a la seducción del diablo con la mentira que esclaviza al hombre, Dios evangeliza con la verdad y propone la salvación, siendo ésta una propuesta que exige la

¹⁵⁹⁴ Véase el comentario que hace ORBE a V,1,1,18-24, titulado: “Persuasión contra la violencia” en A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma-Salamanca 1988, p. 808ss.

¹⁵⁹⁵ Cf. AH V,19,1.

¹⁵⁹⁶ Cf. A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, BAC, Madrid 1969, p. 184ss. Es de resaltar que ORBE, en esta obra, liga la respuesta libre del hombre al alma humana (cf. IBID., p.183), pero esto lo estudiaremos más adelante.

¹⁵⁹⁷ “*El es también consejero nuestro; habla y no obliga, como Dios, aunque igualmente sea como el Padre Dios fuerte. Nos aconseja renunciar a la ignorancia y recibir la gnosis, apartarnos del error para encaminar hacia la verdad, rechazar la corrupción para poseer la incorrupción*” (Ep.55; Ireneo de León. *Demostración de la predicación apostólica* (trad. E. ROMERO POSE, Fuentes Patrísticas 2, Madrid 1992, p. 168-169; cf. también. Ed. trad. A. ROUSSEAU, SC 406, p. 162).

¹⁵⁹⁸ “*Manifeste itaque in sua propria veniente Domino, et sua propria eum bajulante conditione quae bajulatur ab ipso, et recapitulationem ejus quae in ligno fuit inobaudientiae per eam quae in ligno est obaudientiam faciente, et seductione illa soluta qua | seducta est male illa quae jam viro destinata erat virgo Eva per veritatem <qua> evangelizata est bene ab angelo jam sub viro Virgo Maria - quemadmodum enim illa per angelicum sermonem seducta est ut effugeret Deum praevicata verbum ejus, ita et haec per angelicum sermonem evangelizata est ut portaret Deum obaudiens ejus verbo; et sicut illa seducta est ut <non> obaudiret Deo, sic et haec suasa est obaudire Deo, uti virginis Evae virgo Maria fieret advocata;...*”(AH V,19,1). Esto mismo se puede ver en AH III,22,4, donde aparece la respuesta de fe de la Virgen relacionada con la salvación de los justos que habían muerto antes de Cristo. WEY hace el siguiente apunte comentando el pecado de Eva en la obra de Justino: “*Daß intellektuelle Verführung vorliegt und nicht etwa ein Analogon zur Verführung der Frauen durch die ängel, kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß (Dial. 100,5) das Verführtwerden Evas als Empfängnis und Geburt des satanischen Wortes aufgefaßt wird. Eva, sagt Justin, empfängt das Wort, das von der Schlange herkommt, und gebiert Ungehorsam und Tod, ihr Gegenbild Maria dagegen empfängt vom Engel die frohe Botschaft und gebiert denjenigen, durch den Gott die Schlange zugrunde richtet: ...*” (H. WEY, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus*, Winterthur 1957, p. 29).

¹⁵⁹⁹ Cf. *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p. 440.442).

respuesta libre del hombre. Aquel que responde con fe a esta evangelización se salva¹⁶⁰⁰.

La evangelización en el contexto del *Descensus* (cf. PsJer) plantea un problema en el ámbito de la respuesta humana a Dios. La separación del alma y el *plasma*, que se produce tras la muerte, incapacita al hombre para dar una respuesta humana-libre, por tanto con valor salvífico¹⁶⁰¹. ¿Cómo pueden, pues, responder los muertos, las solas almas, a una propuesta de Dios? Esto lo aclara el mismo PsJer, con las palabras *mortuorum suorum* que explican quiénes son los únicos que acogen la llamada a la salvación, aquéllos que ya antes de su muerte esperaban dicha salvación, es decir, los

¹⁶⁰⁰ El verbo evangelizar también aparece en III,23-24 y V,15,4, pasajes relacionados con la salvación de Adán.

¹⁶⁰¹ Así expresa esta objeción ORBE: “Queda una incógnita. El Salvador venía a salvar a los hombres. Los hombres, según antropología ireneana, son ‘per se’ tales a título de Plasma modelado; *homo* = *humus*. La muerte física ataja el pecado humano; e igualmente el mérito humano. El ‘descensus ad inferos’ habla de las solas almas; ciertamente racionales, pero insuficientes para todo acto humano. El mensaje de Cristo a los difuntos del infierno podrá moverlos a actos de fe; mas no humanos. Por consiguiente, poseerá tal vez eficacia para la ‘salus animae’, mas no para la ‘salus hominum’” (A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma-Salamanca 1988, p. 834). El mismo ORBE da las claves para superar esta dificultad teológica: “El mensaje se dirigía a los difuntos, dormidos en el polvo del sepulcro, aunque a través de las almas. Las almas corpóreas subsistían y eran capaces de ser evangelizadas, podían acoger, en beneficio de sus cuerpos “dormidos”, el mensaje de salud... Es muy creíble, dado el optimismo básico de la soteriología ireneana, que, por vía de excepción, el ‘descensus ad inferos’ beneficiara a las psiques de los difuntos. Y que, mientras la muerte física llevaba a la cesación del pecado humano, haciéndolo impecable; durante el descenso ‘ad inferos’, fueran habilitadas las almas para un acto meritorio ‘humano’, de suerte que su respuesta en fe al mensaje del Salvador repercutiera en la salud de sus respectivos cuerpos ‘dormidos’...Sólo así resulta coherente el Obispo de León en un tema tan capital. La respuesta de las almas al mensaje subterráneo dirigido a través de ellas a sus cuerpos, no fue tanto de ellas, como de ellos. Continúa en efecto, entre cuerpos y almas separadas, la solidaridad que la gobernaba cuando unidos...La secesión entre cuerpo y alma, impuesta por la muerte física, beneficia al hombre *in carne*, porque ataja el pecado humano; y también *in anima*, porque habilita, sin freno humano, para acoger el evangelio de la salud, a favor de ‘su muerto’, cuerpo u hombre” (IBID., p. 835). Esta respuesta, a nuestro parecer, no es del todo correcta. Más adelante veremos los problemas que tuvo Orbe para interpretar correctamente la idea de la Evangelización durante el Descensus, porque se dejó llevar de la idea de que 1 Pe 3,18 traba del Descensus y que Ireneo había defendido una evangelización a los “injustos”.

ORBE, en las palabras que acabamos de citar, centra su atención en la respuesta que debían dar las solas almas a Cristo cuando las visita en los infiernos. Pero, se corrige a sí mismo y aclara esta respuesta ya estaba dada desde el momento de la muerte. Dice: “ El discernimiento lo hace prácticamente la muerte, que a unos sorprende en apostasía, y a otros en fe. Por tanto la evangelización en los infiernos fue ineficaz para cuantos acabaron incrédulos, separados de Dios, ‘voluntaria sententia’” (A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III...*, p. 832). ORBE, en este punto no es del todo coherente y vacila, aunque apunta la respuesta correcta repetidas veces, pues dice que Ireneo no cree que se les diese a los injustos nueva opción para volver a la fe y salvarse cuando Cristo los visitó en los infiernos. La respuesta de los justos del AT fue humana porque ellos la dieron ya en vida, en cuerpo y alma; y ésta quedó fijada con la muerte. Esta respuesta se dio conforme al tiempo de la dispensación en el que vivieron.

A nuestro entender, son las palabras *mortuorum suorum* las que responden a la objeción planteada por ORBE sobre la posibilidad de una respuesta humana en los infiernos, pues la respuesta exigida al alma ya estaba dada de antemano. Las almas de lo suyos esperan en los *infernus* el perdón de sus pecados, la liberación de la muerte, y una nueva vida (el Espíritu Santo) que traería el Salvador. Ellas reconocieron al Salvador que habían anunciado y esperado y por la fe acogieron su mensaje. Pero esto lo veremos con más detalle en el capítulo tercero de nuestro trabajo.

muestran que tenían fe en la venida del Señor. La salvación, pues, no es indiscriminada, sino que sólo atañe a los justos del AT gracias a su fe¹⁶⁰².

Estas consideraciones se deducen con facilidad de la obra de Ireneo y se dejan leer sin demasiado problema en el PsJer. Pero también somos conscientes de que el tema de la evangelización en el Hades pudo ser mal entendido, tal y como se manifestó más tarde en la obra de Clemente. Esta tradición no estaba exenta del peligro de leer en el misterio del Descensus la posibilidad de una llamada a la “conversión” y esto, tras la muerte. No sabemos si sería una de las causas por las que Ireneo (según mantenemos) citó de “nueva forma” el PsJer, esto es, sustituyendo la idea de la evangelización por la de la liberación. Esto lo veremos más abajo.

Dejamos, como dijimos, para más adelante el estudio de la segunda frase de esta primera variante “para salvar”, pues ésta es común a las dos versiones. Continuamos, pues, con el estudio de la segunda versión.

3.5. Segunda versión del PsJer (AH IV,33,1.12 y V,31,1): Liberación

En la segunda versión del PsJer desaparece la frase que trataba de la evangelización y en su lugar aparece un simple verbo que remite a la idea de una liberación.

Como sucedía con la versión anterior, las citas de esta segunda variante no son exactamente iguales. AH IV,33,1 y AH IV,33,12 son dos pasajes paralelos¹⁶⁰³. Estos forman la primera frase subordinada del PsJer con la construcción final: “*ut + subj*”. Por su parte, AH V,31,1 la forma con un simple infinitivo.

En cada una de las citas de esta nueva versión del PsJer, los verbos que aparecen son diferentes¹⁶⁰⁴: en IV, 33,1 (*erueret*), IV,33,12 (*erigeret*) y en V,31,1 (*extrahere*).

Los autores contemporáneos, influidos por la ya larga asociación del PsJer a la hipótesis de una resurrección anticipada de los justos del AT, quisieron identificar la supuesta novedad del PsJer en la obra de Ireneo con la doctrina de la resurrección anticipada de los justos del AT. Los verbos *erueret* y *erigeret* podrían apoyar esta teoría

¹⁶⁰² Los justos del AT se encontraban en el Seno de Abraham, como indica la historia de Lázaro. Esto quiere decir que en cierta forma participaban de la salvación. Pero, como dice Ireneo, por ellos aún no había sufrido Cristo (cf. AH IV,27,2); ellos no participaban todavía de la salvación dada en el NT.

¹⁶⁰³ Recordamos que AH IV,33,1 no es una cita literal.

¹⁶⁰⁴ En la versión latina aparecen los tres verbos arriba señalados, no así en la armenia, en la que en IV,33,1 y en IV,33,12 encontramos un mismo y único verbo, que, según los expertos, correspondería al verbo latino: *erueret*.

pues podrían ser sinónimos de resucitar, pero el verbo *extrahere* creemos que apunta en otro sentido.

Como veremos en el desarrollo de nuestro trabajo, pensamos que los verbos *erueret*, *erigeret* y *extrahere* están resumiendo el pensamiento de Ireneo sobre la salvación del hombre. Para Ireneo, el hombre, a causa de la transgresión de Adán, sufre la esclavitud del pecado, cuya manifestación visible es la muerte¹⁶⁰⁵. Para Ireneo, la obra de Cristo tendría como fin acabar con el cautiverio que sufre el hombre y devolverle de nuevo la gloria para la que había sido creado.

Creemos que cuando Ireneo habla de liberación, no se refiere a la resurrección, sino al perdón de los pecados y, por tanto, a la liberación de la esclavitud que acarrea la muerte.

Esto encuentra apoyo en los lugares de la obra del Santo donde se trata el tema de la salvación dada en los infiernos (cf. AH IV,27,2), donde sólo se habla del perdón de los pecados. Podemos preguntarnos: ¿por qué si en otros momentos Ireneo sólo ha hablado del perdón dado en el Hades, vamos a tener que leer algo distinto a esto en el PsJer?

En el contexto del *Descensus* esta liberación también podría tener matices espaciales. Para los que estaban en el Hades, la liberación pudo suponer también la salida del lugar de la muerte, del Hades (cf. AH V,31,1-2)¹⁶⁰⁶.

Esta liberación, tal y como muestran las palabras que aparecen en el PsJer, no está desvinculada de la idea de la resurrección (cf. se acordó de sus muertos que dormían en la tierra del sepulcro; también cf. AH V,31,2), pues la salvación para Ireneo es la salvación de la carne. Esta, sin embargo, se da a través de una serie de etapas sucesivas que no sólo implican un tiempo de espera tras la muerte hasta la *prima resurrectio*, sino también un tiempo de ejercitación de la incorrupción después de la *prima resurrectio*.

Teniendo cuenta que Ireneo esperaba la resurrección de los justos (del AT y NT) en la *prima resurrectio* y que no consideraba que la salvación de la carne acaeciese bruscamente, no se hace extraño suponer que el PsJer para Ireneo no significase la resurrección, sino una etapa más hacia la salvación definitiva.

¹⁶⁰⁵ Veremos esto cuando comentemos III,20,4, donde Ireneo explica el PsJer como una liberación del pecado, a través de la cita de Miqueas atribuida a Oseas.

¹⁶⁰⁶ Este matiz espacial se reflejaría en primerísimo lugar en el verbo (descendit) y encontraremos más apoyos para esta lectura al interpretar la cita del PsJer en AH V,31.

Para el que conocía la teología de Ireneo, no era necesario que se explicitase que el santo no se refería a la resurrección. Eso quedaba claro. Sin embargo, los autores modernos, interpretando mal a Ireneo y dejándose llevar por sus teorías sobre el origen y evolución del PsJer han dado por sentado que este pasaje trata de la resurrección anticipada de los justos del AT, es decir, de una resurrección ya realizada en las generaciones muertas antes de Cristo. Esto va contra la fe de la Iglesia que considera que tal estado sólo es compartido por la Virgen, asumpta en alma y cuerpo, como icono y anticipación de la consumación de la Iglesia.

3.6. Segunda frase final del PsJer: “para salvarlos” ¿Una evolución en la doctrina del *Descensus*?

Según hemos dicho, algunos estudiosos, siguiendo a DANIELOU¹⁶⁰⁷, piensan que la variante del PsJer que aparece en la obra de Ireneo, supone un desarrollo de la teología sobre el descenso a los infiernos y explican que la *segunda frase final* del PsJer de Ireneo presenta una salvación ya realizada, frente al PsJer de Justino que trataba del simple anuncio de la salvación (resp. evangelizar la salvación). Esta salvación haría referencia a una resurrección. En contra de éstos, nosotros pensamos que no existe una evolución del PsJer, ni de la doctrina del *descensus ad inferos*.

La idea de la evangelización de los justos del AT en la tradición, según muestra el Pastor de Hermas, implicaba ya un don de la salvación. Igualmente los otros testigos de la evangelización en el Hades (el Ev. Pe y apócrifo sobre “la voz en el Hades”) suponían que los justos del AT habían recibido la salvación en él, que ellos también se habían salvado. Esta tradición no implicaba sólo un anuncio, sino también una salvación realizada.

Según creemos, y siguiendo la opinión de SCHMIDT, Ireneo estaría transmitiendo el pasaje completo del PsJer que acabaría con el verbo *salvare*¹⁶⁰⁸.

A nuestro parecer Justino no citó en su obra¹⁶⁰⁹ el pasaje completo porque lo que le interesaba era defender la teología de las dos venidas de Cristo frente a los judíos. Le

¹⁶⁰⁷ Cf. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme ...*, p. 298-299.

¹⁶⁰⁸ “En las tres ocasiones en las que Ireneo cita, bastante textualmente, el pasaje bajo la autoría del Profeta, en las que no se encuentra la variante “liberar”, las siguientes palabras cierran la cita: *ut salvare eos* (III,20,4), *ad salvandum eos* (IV,22,1) y “para salvarlos” (Ep.78). Estas palabras se encuentran en el resto de las citas, así, a nuestro entender éstas tenían que pertenecer al texto original, aunque Justino no las transmite” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu ...*, ps 470-471). La idea de la salvación también está presente en la versión de Justino (cf. σωτήριον).

fue suficiente citar el PsJer sin el verbo *salvare* porque simplemente lo utilizó como una prueba de la primera venida del Mesías, como un testimonio de los padecimientos de Cristo que le llevaron a la muerte.

Por su parte, Ireneo pudo usar el PsJer para otros fines al citarlo en su forma completa. El Obispo de Lión lo usó no sólo para presentar la venida humilde del Mesías o la presencia de Cristo en los infiernos, sino también, para exponer frente a gnósticos y marcionitas la doctrina sobre la salvación de los justos del AT.

3.7. Teoría sobre la variante que trata de “liberación”

Respecto a la segunda versión del PsJer en Ireneo, no encontramos demasiado sentido en la teoría que supone que se dio una evolución redaccional con dos pasos: primero aparición de la idea de la salvación realizada, frente a la sólo anunciada; y segundo la explicitación de esta idea realizada por medio del verbo “liberar”. Creemos que la segunda variante de Ireneo tiene otro origen.

El verbo liberar sería una simplificación o exégesis del propio Ireneo¹⁶¹⁰. Ya OTRANTO supone que Ireneo habría encontrado el PsJer en un conjunto de *Testimonia* que contenían el Salm 85,13¹⁶¹¹. Este salmo es usado por Ireneo para presentar la idea de la liberación del Hades (cf. AH V,31,1). El Santo, creemos, con los verbos *eruerere*, *eripere* y *extrahere* simplemente explicitó la salvación de la que trataba el PsJer en su forma completa (que acaba con el verbo: *salvare*). La idea de liberación remitiría a la salvación de las almas según se lee en el Salm 85,13, en V,31,1: “*liberaste mi alma del infierno inferior*”¹⁶¹². La evangelización fue la liberación de las almas del Hades, el traslado al lugar de la espera de la resurrección por el don del Espíritu que perdona los pecados. El PsJer trataría de una salvación dada a las almas, pero que, según lo dicho, miraría a la futura resurrección de los cuerpos.

¹⁶⁰⁹ Cf. P. LUNDBERG, *Typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Leipzig-Uppsala 1942, p. 209, nota 2.

¹⁶¹⁰ “Para Gschwind, las variantes *ut erueret eos*, *ut erigeret eos*, *extrahere eos* son un verdadero rompecabezas para su reconstrucción hebrea del texto, pero estas variantes no tienen nada que ver con el texto original, sino que son una explicación de Ireneo para aclarar la forma de la salvación” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu ...*, p.470).

¹⁶¹¹ Cf. G. OTRANTO, *Esegesi Biblica...*, p. 147.

¹⁶¹² Cf. capítulo V de nuestro trabajo.

Por lo tanto la *segunda versión* del PsJer en la obra de Ireneo no trataría de una resurrección ya dada como pretenden los estudiosos influidos por RESCH y DANIÉLOU, sino de la liberación del Hades, del dominio de la muerte, como sostiene SCHMIDT¹⁶¹³.

Podemos pensar, además, que los verbos (*eruerere* y *salvare*) eran un binomio del agrado de Ireneo porque resumían su teología. El verbo *eruerere* explicaría la salvación que encerraba el verbo *salvare*, una salvación que suponía, como requisito previo para el don de una nueva vida (ES), la liberación del pecado y de la muerte.

A nuestro parecer, la fuerza de lo expresado por el PsJer, para Ireneo ciertamente recaía sobre el verbo *salvare*¹⁶¹⁴, y esto explicaría y motivaría la nueva lectura de Ireneo.

4. Conclusión

Con esta hipótesis no pretendemos dar una solución definitiva al problema de la variante del PsJer de Ireneo, sino resaltar que la variante del PsJer puede ser debida no exclusivamente a factores externos a la obra de Ireneo, es decir, a una reformulación del PsJer por una evolución doctrinal del dogma¹⁶¹⁵, sino a otros motivos inherentes al pensamiento del autor. Habría que estudiar, pues, si en los casos donde aparece el “nuevo” PsJer (exclusivo de Ireneo) pudiera explicarse la variación desde la propia teología de Ireneo, y no sólo desde el origen de su composición al margen de la obra del Santo¹⁶¹⁶.

Vemos, pues, que para iluminar el origen de las variantes del PsJer, y por tanto su teología, es preciso estudiarlo en el conjunto de la obra del obispo de León, lo que nos disponemos a hacer ahora.

¹⁶¹³ El final del libro III (AH 23 y 24) refleja esta idea de la liberación de los muertos del poder del diablo, y por tanto, del pecado y de la muerte.

¹⁶¹⁴ De esta misma opinión parece ser BIEDER, pues dice que el interés de Ireneo se orienta a la salvación ya dada en el Hades. “Del hecho de que Ireneo –en el apócrifo que trata de la evangelización- explique el fin de la evangelización con el verbo ‘salvare’, muestra, a mi parecer, que Ireneo está más interesado en la liberación del Hades que en la evangelización en el Hades” (W. BIEDER, *Die Vorstellung...*, p. 138).

¹⁶¹⁵ Como mantiene OTRANTO (cf. G. OTRANTO, *Esegesi Biblica...*, p. 146).

¹⁶¹⁶ Un caso así podría leerse en el pasaje de 1Pe 2,22 en AH V,14,3 (cf. A. ORBE, *San Ireneo y la doctrina de la reconciliación*, Gr61 (1980) 19ss).

Capítulo XVIII. El PsJer, testigo de la salvación de los justos del AT. AH IV,22

1. Plan del estudio del PsJer en la obra de Ireneo

En los capítulos que siguen nos proponemos estudiar cómo Ireneo usó, interpretó e insertó en su sistema teológico el misterio expresado por el PsJer.

El primer dato a considerar es que en la obra del Santo el PsJer se usa de dos formas diversas. En cinco de las seis ocasiones que es citado, aparece formando parte de una cadena de *Testimonia*, como apoyo canónico para una doctrina concreta¹⁶¹⁷. En una única ocasión, aparece aislado. Estas dos formas de ser usado conllevan asociados dos fines distintos para los que Ireneo usa el PsJer: en los conjuntos de *Testimonia* para rebatir la herejía o presentar un compendio de la fe con textos de la SE; y aislado, para presentar la participación de los justos del AT (en el Hades) en la novedad de la salvación del NT (AH IV,22).

Este hecho marcará el esquema de nuestro trabajo, pues estudiaremos por separado las citas en donde el PsJer aparece formando parte de unos *Testimonia* y la cita donde aparece aislado. Esta forma de proceder dejará más claro, eso creemos, la importancia que este pasaje tuvo para Ireneo. De igual forma servirá para presentar el puesto que tenía en su teología el misterio expresado a través del PsJer.

Comenzaremos estudiando el pasaje donde el PsJer aparece usado de una forma única, sin relación directa con los *Testimonia*, esto es, la cita de AH IV, 22. En este pasaje aparece la primera variante, esto es, la que versa sobre una evangelización y esta en el contexto de la salvación de los justos del AT. Será en este capítulo donde descubramos cómo Ireneo leyó el PsJer dentro de la tradición de la predicación en el Hades.

¹⁶¹⁷ El PsJer es considerado por Ireneo un testimonio de autoridad (SE) que ayuda a explicar o defender una verdad católica contra el error.

2. Contexto de AH IV,22

Como ya hemos sabemos, en el libro IV del AH, Ireneo utiliza el PsJer en tres ocasiones, la mitad de las veces que aparece en su obra. Esta “densidad” de citas del apócrifo, se explican desde la temática propia del libro IV del AH.

En este libro, Ireneo, contra gnósticos y marcionitas, sostiene que tanto el AT como el NT tratan de un único Dios y de una única salvación. Esta salvación fue anunciada, prometida y preparada en el AT y realizada en el NT. La defensa de esta continuidad y unicidad es la que hace que la salvación de los patriarcas y profetas tenga especial relevancia en este libro. Los justos del AT anunciaron y desearon ver los días del Dios-hombre. Los justos del NT los vieron y fue en ellos, en la Iglesia, donde esta salvación tuvo su cumplimiento. En ella, también tuvieron que participar los justos del AT.

En el capítulo 21 del AH IV que precede a la aparición del PsJer, Ireneo lee algunos acontecimientos de la vida de los Patriarcas como prefiguración de la futura salvación en la Iglesia. Para Ireneo, pues, el anuncio de la salvación no sólo se realizó a través de las profecías o los preceptos de la ley, sino que la misma vida de los antiguos fue figura de la salvación que tendría que venir. Así, por ejemplo, el Obispo de Lion interpreta la primogenitura que Jacob robó a su hermano Esaú como figura de la preminencia del pueblo cristiano sobre el pueblo judío:

“Pero si uno estudia las acciones mismas de Jacob, no las hallará inanes, sino llenas de (misteriosas) disposiciones. Y asumió los derechos de primogenitura, cuando su hermano los menospreció. Así también el pueblo joven recibió a Cristo por primogénito, cuando el pueblo mayor de edad le rechazó diciendo: No tenemos otro Rey fuera del César. En Cristo (descansa) toda bendición. Por eso el pueblo último arrebató al padre las bendiciones del pueblo anterior, como Jacob se llevó la bendición de Esaú” (AH IV,21,3)¹⁶¹⁸.

En este contexto del AH IV, Ireneo lleva la lectura prefigurativa de la Sagrada Escritura más lejos e interpreta de forma prefigurativa algunos hechos de la misma vida de Cristo¹⁶¹⁹ para presentar la entrada de los justos del AT en la salvación inaugurada

¹⁶¹⁸ A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Tomo IV, p. 325s (Cf. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 680).

¹⁶¹⁹ “Ocurre empero que algunos actos prefigurativos de Cristo, tal como los presenta el obispo de Lión, figuran al revés; y por su trayectoria de Cristo hacia Adán, prueban la unidad de la Economía de ambos Testamentos, igual que los actos proféticos. Tanto da levantar el puente del AT al NT, en prueba de su unidad: como levantarlo del NT al AT” (A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Fuentes Patrísticas (Estudios 1), Madrid-Roma 1994, p.404).

en el NT, prueba de la unicidad de la economía de la salvación y de que el Dios del AT era el mismo que el del NT.

Son dos los momentos de la vida de Cristo que lee en forma prefigurativa, ambos momentos que pertenecen al relato de la Pasión¹⁶²⁰. El primero es el Cenáculo (en el que distingue dos escenas: lavatorio y Eucaristía) y, el segundo, el Huerto de Getsemaní (en el que distingue dos visitas de Cristo a sus discípulos)¹⁶²¹. Entre ambos pasajes de la vida de Cristo, Ireneo inserta la profecía del PsJer.

En los últimos tiempos, cuando llegó la plenitud del tiempo de la libertad, el Verbo en persona por sí mismo lavó las manchas de las hijas de Sión, lavando con sus manos los pies de los discípulos. Este es el fin del género humano, heredero de Dios, que, como en el principio, por los primeros (hombres) todos fuimos reducidos a la esclavitud, con el deber de morir, así al fin, por los últimos, todos los que desde el inicio son discípulos, lavados y limpios de las cosas que son de la muerte, vengan a la vida de Dios: pues, el que lavó los pies de los discípulos, santificó todo el cuerpo y lo llevó a la limpieza. Por eso a los que estaban recostados servíales el alimento (escam), dando a entender a los que estaban recostados en la tierra, a los cuales vino a servirles la Vida, **según dice Jeremías: Recordó el Señor Santo de Israel a los muertos suyos ya dormidos en la tierra del sepulcro; y bajó a ellos para evangelizarles su salvación y salvarlos (PsJer)**. Por eso también los ojos de los discípulos estaban cargados de sueño cuando venía Cristo a la Pasión. Al encontrarlos dormidos, el Señor primeramente los dejó, para indicar la paciencia de Dios en la dormición de los hombres. Pero en su segunda visita los despertó y levantó, dando a entender que la Pasión es el despertar de los discípulos dormidos, por los cuales ‘bajó también a las partes subterráneas’ (Ef 4,9), a ver con sus ojos lo inacabado de la creación (cf. Salm 138,16), de los cuales decía a sus discípulos: Muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros veis y oís (cf. Mt 13,16) (AH IV,22,1)¹⁶²².

Ireneo, a través de la lectura prefigurativa de la vida de Cristo, viene a explicar - de forma indirecta- lo profetizado por el PsJer, el misterio de la salvación dada en los infiernos¹⁶²³, es decir, la salvación que Cristo llevaría a los justos del AT cuando descendiese al Hades¹⁶²⁴.

El contexto en el que aparece el PsJer nos lleva estudiar éste de una forma semi-indirecta. Creemos que sólo la comprensión del pasaje en su conjunto podrá aclarar el sentido que tiene el PsJer, puesto que nuestro apócrifo es el vortice de las escenas aquí presentadas. Por eso, presentaremos el sentido de las escenas por separado. Después

¹⁶²⁰ Recordamos aquí la teología del Descensus del Presbítero que era el misterio de la salvación de los justos del AT: “por los que aun no había padecido”.

¹⁶²¹ Sin base en el texto evangélico que lee tres visitas y no sólo dos (cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4..., p.337, nota 9).

¹⁶²² Cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Tomo IV, p. 33ss; cf. ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 684ss).

¹⁶²³ ORBE explica la sección de AH IV 22,ss en su libro: A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Fuentes Patrísticas (Estudios) 1, Madrid- Roma 1994, ps 393ss.

¹⁶²⁴ Esta afirmación no es del todo evidente, pero no sin fundamento. Creemos que el contexto de IV,22 permite sostener esta tesis, defendida también por SCHMIDT (cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 492ss) y ORBE (cf. A. ORBE, *El “Descensus ad inferos” y san Ireneo*, Gr68 (1987) 502ss), pues interpretan que este capítulo trata de la salvación dada a los justos del AT.

interpretaremos el pasaje en su conjunto, el puesto del PsJer y la doctrina del *Descensus* y la salvación de los justos del AT. Este análisis descubrirá la teología que Ireneo leía en el PsJer.

3. Prefiguración de la salvación de los justos del Antiguo Testamento

Como hemos dicho, en esta lectura prefigurativa del **Cenáculo** y del **Huerto de Getsemaní**, Ireneo distingue cuatro escenas: *el Lavatorio, la Última Cena // la primera visita a los discípulos dormidos, la segunda visita a los discípulos dormidos*. El santo presenta cada una de las cuatro escenas en dos momentos. Primeramente, presenta la escena en sí (Lavatorio, Última Cena/ primera visita, segunda visita). Después explica lo prefigurado en cada escena,¹⁶²⁵. Veamos esto en el texto con ayuda de una tabla que mostrará el esquema que leemos en el pasaje.

Introducción. Idea que explicará por medio de la lectura tipológica	<i>En los últimos tiempos, cuando llegó la plenitud del tiempo de la libertad, el Verbo en persona por sí mismo lavó las manchas de las hijas de Sión,</i>
-Primer pasaje de la vida de Cristo: el Cenáculo:	
1- Primera escena: El <i>Lavatorio</i> : Presentación:	<i>lavando con sus manos los pies de los discípulos.</i>
Explicación:	<i>Este es el fin del género humano, heredero de Dios, que, como en el principio, por los primeros (hombres) todos fuimos reducidos a la esclavitud, con el deber de morir, así al fin, por los últimos, todos los que desde el inicio son discípulos, lavados y limpios de las cosas que son de la muerte, vengan a la vida de Dios: pues, el que lavó los pies de los discípulos, santificó todo el cuerpo y lo llevó a la limpieza.</i>
2- Segunda escena: <i>La Última Cena</i> : Presentación:	<i>Por eso a los que estaban recostados servíales el alimento (escam),</i>

¹⁶²⁵ En la primera escena -el *Lavatorio*-, los justos del AT reciben el perdón de los pecados, que es la liberación del poder de la muerte (bautismo). En la segunda escena -la *Última Cena*-, reciben el don de la Vida, que es el ES (Eucaristía). En el pasaje de Getsemaní se pueden distinguir dos momentos: el dormir y el despertar. Ambos son explicados, como la paciencia de Dios con el sueño de los hombres que hace referencia al tiempo de espera en el estado intermedio y como el despertar de los que dormían que hace referencia a la resurrección (la *prima resurrectio*).

<p>Explicación:</p>	<p><i>dando a entender a los que estaban recostados en la tierra, a los cuales vino a servirles la Vida,</i></p>
<p>PsJer: profecía que anunciaba este misterio</p>	<p><i>según dice Jeremías: Recordó el Señor Santo de Israel a los muertos suyos ya dormidos en la tierra del sepulcro; y bajó a ellos para evangelizarles su salvación y salvarlos.</i></p>
<p>-Segundo pasaje de la vida de Cristo: el Huerto de Getsemaní:</p>	<p><i>Por eso también los ojos de los discípulos estaban cargados de sueño cuando venía Cristo a la Pasión.</i></p>
<p>3- Tercera escena: Primera visita a los discípulos dormidos: Presentación:</p>	<p><i>Al encontrarlos dormidos, el Señor primeramente los dejó,</i></p>
<p>Explicación:</p>	<p><i>para indicar la paciencia de Dios en la dormición de los hombres.</i></p>
<p>4- Cuarta escena: Segunda visita a los discípulos dormidos: Presentación:</p>	<p><i>Pero en su segunda visita los despertó y levantó,</i></p>
<p>Explicación:</p>	<p><i>dando a entender que la Pasión es el despertar de los discípulos dormidos, por los cuales 'bajó también a las partes subterráneas' (Ef 4,9) , a ver con sus ojos lo inacabado de la creación (cf. Salm 138,16), de los cuales decía a sus discípulos: Muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros veis y oís (cf. Mt 13,16).</i></p>
<p>Cpítulo 22,2 Continúa explicando la necesidad de la participación de los antiguos en la salvación del NT</p>	<p><i>Pues no vino Cristo únicamente por quienes en él creyeron desde los tiempos de Tieberio César; ni el Padre tuvo sólo providencia de los hombres de ahora...</i></p>

4. Levantar y despertar

Los autores que han analizado el pasaje de AH IV,22,1 han llamado la atención sobre los dos verbos que Ireneo emplea para describir la salvación prefigurada en el pasaje del Huerto de Getsemaní: *levantar* y *despertar*. Estos han interpretado que los dos verbos hacen referencia a la resurrección. Así, como dijimos, en la obra del Obispo de Lion aparece la posibilidad de hablar de una resurrección ya realizada de los justos

de AT en el contexto del descenso a los infiernos (resp. PsJer). Esta posibilidad fue puesta de relieve por primera vez en la obra de SCHMIDT¹⁶²⁶. Si bien este autor negó tal interpretación. Veamos esto con detalle.

4.1. Interpretación de AH IV,22,1 según SCHMIDT

a. Interpretación de las escenas del Cenáculo

SCHMIDT sitúa AH IV,22,1 en la polémica que Ireneo mantenía con marcionitas y gnósticos. Este autor sostiene que la salvación dada en los infiernos era la pieza imprescindible para sostener la unidad de la economía salvífica¹⁶²⁷. Así interpreta que las palabras iniciales de IV,22,1 se referían al alcance universal de la salvación traída por Cristo (“lavabo de las manchas de las hijas de Sión”); la salvación es universal, porque llega a todos los hombres, no sólo a los que vivieron después de Cristo (los justos del NT), sino también a los que vivieron antes de Cristo (los Justos del AT)¹⁶²⁸. Las escenas del *Lavatorio*, la *Última Cena* y las *dos visitas de Cristo a los discípulos que duermen* son para SCHMIDT el medio que Ireneo utilizó para explicar el cómo y cuándo les fue dada la salvación a los Justos del AT.

El *Lavatorio* trata del perdón de los pecados que también llega a los antiguos. La *Última Cena* es el hecho prefigurativo que habla del don de la salvación -la Vida- dada a los muertos que ya estaban recostados en la tierra. El *PsJer* es la profecía que anunciaba que esto sucedería¹⁶²⁹.

Hasta aquí todo parece ser lógico y encajar perfectamente en el pensamiento de Ireneo y en el contexto del AH IV en el que aparecen estas escenas. Sin embargo, SCHMIDT se da cuenta de que en el pasaje del *Huerto de Getsemaní* aparecen los verbos,

¹⁶²⁶ Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 494.

¹⁶²⁷ Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 492.

¹⁶²⁸ Después de citar las palabras con las que Ireneo empieza AH IV,22,1 -la escena del *Lavatorio*- SCHMIDT afirma: “La Liberación que trae el Logos alcanza a todos los hombres que habían sido sus discípulos desde el principio del mundo... La fuerza del pensamiento de Ireneo recae sobre las palabras: *omnes qui ab initio discipuli*. Pues, con el término *discipuli* no se debe entender solo aquellos que fueron hechos Cristianos por Cristo o sus misioneros, sino, del mismo modo, todos aquellos que desde el principio del mundo, pues ya entonces actuaba el Logos, fueron sus discípulos” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 492)

¹⁶²⁹ “El Lavatorio de los pies (Jn 13,4ss) es *ablutio filiarum Sion* y la presentación de la comida a través de la *Última Cena* señala a el ‘*ministrare vitam*’ a los muertos, pues los *recumbentes* en la mesa son puestos en relación con los *in terra, quibus venit ministrare vitam*. Ireneo refuerza esto citando inmediatamente después el *PsJer*” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 492).

levantó y despertó, que Ireneo utilizará también en IV,22,2¹⁶³⁰ para hablar de la *prima resurrectio*. Esto le lleva preguntarse, ¿las escenas del Cenáculo y del Huerto tratan también del *Descensus*? ¿Se dio la resurrección de los justos del AT en el *Descensus* o estas escenas tratan de otra cosa?

SCHMIDT interpreta que el relato del Huerto (= las dos visitas que Cristo hace a sus discípulos dormidos) se refiere a las dos venidas del Señor: la humilde, donde no se dio la resurrección y la venida gloriosa, donde se dará la resurrección (*prima resurrectio*). Así las escenas del Huerto aplicadas a los justos del AT se referirían a la visita realizada en los infiernos (durante su venida Humilde), donde no se les concedió la resurrección, sino que todavía los dejó dormir y, la segunda visita que se referiría a la segunda *parusía*, en la que se dará la *prima resurrectio* en la que tendrán parte los justos del AT -según apuntan los verbos *despertar* y *levantar* que aparecen en esta segunda escena¹⁶³¹.

Este aplazar la salvación-resurrección de los justos del AT al final de los tiempos, lleva a preguntarse ¿qué clase de salvación es la que recibieron los justos en el Hades?¹⁶³². El PsJer es la respuesta.

b.Sentido del PsJer: liberación del Hades

SCHMIDT, en vez de intentar explicar esto desde el mismo pasaje de IV,22ss, recurre a las variantes del PsJer que aparecen en AH IV,33,1; AH IV,33,12; AH V,31,1, es decir, los verbos *eruerere*, *erigere* y *extrahere*. Llega a la conclusión de que la salvación dada en el Hades, según aclaran estos verbos, supuso una liberación de los

¹⁶³⁰ En este pasaje aparecen en futuro, *despertará* y *levantará*, indicando claramente que es algo por suceder.

¹⁶³¹ “Además anteriormente se puso de relieve que la primera visita significaba la paciente espera y que la segunda visita a los discípulos dormidos significaba el despertar de ellos; aquí Ireneo no habla de un “despertará y levantará”, sino de un “despertó y levantó” evidentemente Ireneo ha desplazado el pensamiento a la segunda visita tratando aquí de la segunda *parusía* para el juicio, mientras que en la primera visita “la segunda venida” era en realidad la “primera venida”, puesto que “la paciencia de Dios en la dormición de los hombres” se refiere al tiempo anterior a la manifestación de Cristo sobre la tierra” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p.495).

¹⁶³² “En otros sitios Ireneo acostumbra a hacer coincidir la salvación de los justos del AT con la segunda *parusía*, pues dice explícitamente: *Quo propter omnes huiusmodi in secundo adventu primo de somno excitabi et eriget tam eos quam reliquos, qui iudicabuntur, et constituet in regnum suum* (IV,22,2). Por tanto los justos (del AT) junto con los santos cristianos serán despertados en la segunda *parusía* e introducidos en el Reino y ellos no serán sometidos más a juicio. Si así fuese, la predicación de Cristo en los infiernos no tendría otro significado que los justos habrían recibido con fe el anuncio de la salvación, pero el salario de ello solo lo recibirán junto con los demás cristianos en el juicio (final). Pero esto niega las anteriores interpretaciones del *descensus*, que hemos visto en los presbíteros de Ireneo, en el Pastor de Hermas y en redactor de la Epístola”. (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 494).

infiernos¹⁶³³. Apoya esto en AH V,31,1 que, leído a la luz de AH V,5, significaría que la salvación-liberación del Hades supuso un cambio en el lugar escatológico donde residen los muertos. Así Cristo, cuando visitó a los Justos en los infiernos, los sacó del Hades y los trasladó al paraíso (cf. AH V,5,1s), donde esperan la resurrección¹⁶³⁴. En Ep 56 se ratifica esta idea, pues se dice que los justos del AT alcanzarán la salvación definitiva en “el juicio del resucitado”¹⁶³⁵, lo que supone, que hay un tiempo de espera entre la salvación dada en los infiernos y la resurrección.

Resumiendo, para SCHMIDT, en AH IV,22,1 las dos primeras escenas serían una prefiguración de la salvación en los infiernos, el PsJer la profecía que lo anuncia, y las dos visitas a los discípulos que duermen harían referencia a las dos venidas de Cristo: la Humilde (entre la que se incluye la bajada a los infiernos), donde no se da la resurrección), y la segunda parusía donde se da la resurrección.

El trabajo de SCHMIDT puso de manifiesto la dificultad que existe para interpretar IV,22,1. La aparición de los verbos *despertar* y *levantar* en el pasaje del Huerto de Getsemaní delatan la necesidad de leer en IV,22,1 dos momentos en la salvación de los justos del AT: la salvación otorgada en los infiernos y la salvación que se les dará en la segunda venida (junto con los hombres del NT).

Esta lectura no fue aceptada por todos los autores, pues los verbos que hacen referencia a la resurrección de los justos del AT en 22,1 aparecen en pasado. Apoyados en este dato, dicen que ambos verbos hacen referencia a algo ya acaecido, es decir, a una resurrección concedida a los justos del AT con motivo del *Descensus*.

Por esto, antes de exponer nuestro pensamiento, que coincide en parte con el de SCHMIDT, creemos necesario hacer referencia a la interpretación de aquellos que leen en nuestro pasaje la resurrección anticipada de los justos del AT cuando fueron visitados en el Hades. Esto nos ayudará a fundamentar mejor nuestro pensamiento.

¹⁶³³ “Nos tendríamos que preguntar, que ha entendido Ireneo en los verbos *eruerere*, *erigere* y *extrahere*, que han sido introducidos para la aclaración del sentido del PsJer. De estas palabras no se puede deducir otra cosa que su salvación ha consistido en la liberación de los infiernos” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu.....*, p. 495).

¹⁶³⁴ “*Nunc autem tribus diebus conversatus est, ubi erant mortui* (AH V,31,1). Esto no fue ninguna victoria, una victoria sobre el poder de los infiernos, sino solo lo que le sucedió al Señor, que también como los demás hombres, *legem mortuorum servare*. Por supuesto, Él se diferencia de los otros hombres en que Él se convirtió en el *primogenitus a mortuis*, mientras que el resto de los muertos deben esperar a *definitivum a deo resurrectionis tempus*. Ese *tempus* ha entrado ya en cierta forma para los justos del AT con la aparición de Cristo, pues ellos al menos han abandonado los infiernos y han sido transportados por Dios a un determinado lugar supraterebral. Esa fue la consecuencia del *descensus* de Cristo, como leemos en V,5,1” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu.....*, p. 495-496).

¹⁶³⁵ “Pues hay una esperanza para los que murieron antes de la aparición de Cristo, de que en el juicio de los resucitados alcancen la salvación (Ep.56)” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu.....*, p. 497).

4.2. ZELLER y la resurrección anticipada de los justos del AT

a. Interpretación de ZELLER

ZELLER no aceptó la explicación de SCHMIDT y sostuvo que los dos pasajes que Ireneo leyó de forma prefigurativa en AH IV,22,1 trataban del descenso a los infiernos. Asumió que el pasaje del Huerto de Getsemaní, con sus verbos *despertar* y *levantar* -en pasado- trataba de una resurrección otorgada a los justos durante la estancia de Cristo en los infiernos¹⁶³⁶. Postuló que Ireneo conocía y participaba de una tradición que trataba de la resurrección ya realizada de los justos del AT y defendió que la variante del PsJer que versaba sobre una *liberación* sería testigo de esta creencia¹⁶³⁷.

ZELLER consideró que, en la obra de Ireneo, no había motivos para posponer, como hizo SCHMIDT¹⁶³⁸, la resurrección de los justos del AT de la que trata IV,22,1, a la segunda venida del Señor, es decir, a la *prima resurrectio*. Para dar consistencia a su posición, rebatió los argumentos dados por SCHMIDT para posponer esta resurrección¹⁶³⁹.

b. ZELLER refuta la interpretación de SCHMIDT

En primer lugar, apuntó que IV,22,2, donde vuelven a aparecer en futuro los verbos *despertar* y *levantar*, no negaba lo dicho en IV,22,1 sobre una resurrección ya realizada de los justos del AT.

“Pues no vino Cristo únicamente por quienes en El creyeron desde los tiempos de Tiberio César; ni el Padre tuvo sólo providencia de los hombres de ahora. Vino por todos los hombres, sin excepción, que desde el principio, según su capacidad, al tiempo de su generación, temieron y amaron a Dios, y procedieron justa y piadosamente (cf. Tit 2,12) con los prójimos, y desearon ver a Cristo y oír su voz (cf. Mt 13,17)13- Por lo cual a todos ellos, en la segunda venida, les despertará del sueño y levantará, antes que a los demás destinados a juicio (= de condenación), y los establecerá en Su reino.” (AH IV,22,2)¹⁶⁴⁰.

¹⁶³⁶ Cf. H. ZELLER, *Corpora Sanctorum...*, p. 422.

¹⁶³⁷ “¿Qué encierra este *salvare* (con el que acaba el PsJer)? No hay obstáculo para ver en él una resurrección ya realizada” (el paréntesis es nuestro) (cf. H. ZELLER, *Corpora Sanctorum...*, p. 422)

¹⁶³⁸ “ ‘Un cierto estado intermedio tiene lugar aun después de la salida (de los justos del AT) del hades’ – afirma Schmidt- y con ello echa la culpa al quiliasma por el desconcierto causado con esto” (H. ZELLER, *Corpora Sanctorum...*, p. 422).

¹⁶³⁹ “Schmidt encuentra una desconcertante oscuridad en muchos textos en los que esa salvación se aplaza para más adelante. Esta oscuridad existe solo en apariencia pues la interpretación de Schmidt no da con el verdadero sentido de los pasajes” (H. ZELLER, *Corpora Sanctorum...*, p. 422).

¹⁶⁴⁰ A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4, p. 339s ; también cf. ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 688.

Aunque en IV,22,2 se dice que los justos del AT también participarán en la futura *prima resurrectio*, ZELLER alega que esto no quita para que al menos una parte de ellos ya hubiesen resucitado, tal y como aparece en IV,22,1¹⁶⁴¹.

En segundo lugar, ZELLER argumentó que Ep 56, pasaje usado por SCHMIDT para aplazar la resurrección a la segunda venida del Señor, no trataba del momento en el que tendrá lugar la resurrección de los justos del AT, sino que este texto de la Ep solamente trata de la participación de éstos en la resurrección, gracias a que ellos poseían el Espíritu¹⁶⁴².

Por último, este autor afirmó, como ya vimos, que el pasaje de V,31,1, tampoco trataba de la salvación dada a los justos en el Hades, sino del destino de todo hombre, por lo que este pasaje no sería una prueba de la resurrección de los justos del AT en la segunda *parusía*¹⁶⁴³.

c. Nuestra valoración

Aceptamos las críticas que ZELLER hace al trabajo de SCHMIDT en lo referente a al pasaje AH V,31,1. Pero creemos que no puede desligarse lo que se dice en IV,22,1, de lo que se dice en IV,22,2, como hace ZELLER. No se puede pensar que unos justos serán resucitados en la segunda *parusía* y otros hayan resucitado ya. Los pasajes que componen la sección IV,22 son, a nuestro entender, inseparables, pues esta sección contiene -en su conjunto- la defensa que Ireneo hace de la participación de los justos del AT en la salvación dada en el NT, de la que es depositaria la Iglesia. Por tanto, AH IV,22,1 no trata de algo diferente a AH IV,22,2. El mismo paralelismo de los verbos usados en ambos pasajes (*despertar* y *levantar*) prohíbe separar el sentido de 22,1 y 22,2. Ambos pasajes tratan del mismo hecho, la futura *prima resurrectio*.

Creemos, junto con SCHMIDT, que el pasaje del Huerto de Getsemaní prefigura la participación de los justos del AT en la *prima resurrectio*, lo que sería confirmado en el pasaje de AH IV,22,2. Lo veremos con detalle más adelante.

¹⁶⁴¹ “La universalidad (de la resurrección de los justos) afirmada (en IV,22,2) es afirmativa, no restrictiva... Ireneo con estas palabras no vuelve sobre lo dicho antes (IV,22,1) sobre la salvación dada en el *Descensus*” (H. ZELLER, *Corpora Sanctorum...*, p. 422).

¹⁶⁴² “...ellos tuvieron la esperanza, ya desde antiguo de alcanzar la salvación, por que ellos poseían el Espíritu de Dios, como los patriarcas, justos, etc... Aquí (Ep.56) no se habla sobre su resurrección” (H. ZELLER, *Corpora Sanctorum...*, p. 422).

¹⁶⁴³ “De lo que trata el capítulo 31 es de la *lex mortuorum*, del *ordo promotionis justorum* en su más amplio sentido... De las dificultades que Schmidt encuentra en estas frases no queda nada. Pues, sobre la pregunta de cuándo tendrá lugar el *tempus resurrectionis* de los discípulos de Cristo (del AT), aquí no se dice nada” (H. ZELLER, *Corpora Sanctorum...*, p. 423).

4.3. Indecisión de ORBE

Nuestro pasaje fue analizado con detalle por uno de los mejores conocedores de la obra y teología de san Ireneo, el jesuita A. ORBE. Este autor pone de manifiesto la importancia y complejidad de la interpretación de IV,22. De ello dan cuenta los numerosos trabajos en los que se ocupó de este pasaje¹⁶⁴⁴ y la evolución que sufrió su lectura del mismo.

a. Interpretación temprana. Todas las escenas referidas al *Descensus*

En su artículo “El “*Descensus ad inferos*” y san Ireneo”¹⁶⁴⁵, ORBE considera que los dos pasajes de la vida de Cristo (Cenáculo y Huerto) se refieren a la salvación dada en los infiernos¹⁶⁴⁶.

Interpreta que las dos visitas que Cristo hace a sus discípulos en el Huerto de Getsemaní representan las dos actitudes de Dios frente a la muerte de los justos del AT¹⁶⁴⁷. La primera visita representaría el tiempo de la paciencia en el que Dios dejaba morir a sus justos (= el tiempo del AT)¹⁶⁴⁸; la segunda visita representaría el tiempo en el que Dios les otorgó la salvación, cuando Cristo los visitó en los infiernos y los despertó y levantó.

ORBE, por una parte, leyó en estos verbos una referencia a la resurrección, pero no ya otorgada, como lee ZELLER, sino como un anuncio de la resurrección futura¹⁶⁴⁹. Por otra parte, interpretó que los justos fueron despertados para la salud, con motivo del *Descensus*, sin que este despertar hiciese referencia a la resurrección.

¹⁶⁴⁴ A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4, BAC maior, Madrid 1996. ID., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Fuentes Patrísticas (Estudios) 1, Madrid-Roma 1994. ID., *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma-Salamanca 1988. ID., *El “Descensus ad inferos” y san Ireneo*, Gr 68 (1987) 458-522. ID., *San Ireneo y la primera pascua del Salvador (Io 2,12-3,21)*, EE 44 (1969) 297-344.

¹⁶⁴⁵ A. ORBE, *El “Descensus ad inferos” y san Ireneo*, Gr 68 (1987).

¹⁶⁴⁶ “El misterio del lavatorio y del manjar escondía otro escatológico. Significaba el misterio que el propio salvador llevaba a cabo en el Hades, entre sus discípulos, a quienes por una parte purificaba (resp. Remite pecados) y por otro sirve en manjar la vida (divina)” (A. ORBE, *El “Descensus ad inferos” y san Ireneo*, Gr68 (1987) 502). “Muchos creyentes (profetas, justos...) habían deseado, a lo largo del AT contemplar y oír a Cristo. El Salvador se lo cumplió en los infiernos. Bajó a despertarles para la Salud, y satisfizo sus anhelos, las apetencias alimentadas en ellos por la fe en el advenimiento de Cristo” (IBID., p.505).

¹⁶⁴⁷ Cf. A. ORBE, *El “Descensus ad inferos” y san Ireneo*, Gr 68 (1987) 503.

¹⁶⁴⁸ “Tal régimen había durado lo que el AT” (A. ORBE, *El “Descensus ad inferos”*..., p. 503).

¹⁶⁴⁹ “**A raíz de la Pasión y Muerte** descende Jesús a Sus discípulos dormidos en los infiernos, para despertarles y otorgarles la Vida. Fue en la plenitud de los tiempos. El Señor bajó a los infiernos: no a resucitarles en carne – tal anástasis la dilataba para la ‘prima resurrectio’ (Apoc 20,5.6) – sino a despertarles para la salud, dándoles a conocer y cumpliéndoles el deseo, por ellos manifestado un tiempo, **de verLe y oírLe**” (la negrita es nuestra) (A. ORBE, *El “Descensus ad inferos”*..., p. 503).

Para nosotros, como para SCHMIDT, esta interpretación es insostenible, pues si se afirma que la segunda visita trata del descenso a los infiernos, hay que afirmar que la salvación que allí se otorga (en paralelo con 22,2 -resp. *despertar* y *levantar*-) es la resurrección, no la promesa de la misma, como pretende ORBE. El Jesuita, también, es consciente de esto y en sus trabajos posteriores modifica su interpretación.

b. Cambio de opinión: Retoma interpretación de SCHMIDT

En su libro *Teología de san Ireneo*, Vol.4¹⁶⁵⁰, ORBE recoge la interpretación que SCHMIDT hizo de IV,22,1 y lee en el pasaje del Huerto de Getsemaní (las dos visitas del Señor a los discípulos dormidos) como una prefiguración de la participación de los justos en la *prima resurrectio*. Interpreta las escenas de IV,22,1 de la siguiente forma¹⁶⁵¹.

La escena del *Lavatorio* trataría de la purificación del pecado¹⁶⁵². Ireneo, a través de esta escena, vendría a presentar que no sólo se les perdonaron los pecados a los justos del NT¹⁶⁵³, sino también a los justos del AT¹⁶⁵⁴, pues la eficacia de la salvación de Cristo también tiene que llegar a los discípulos que prepararon su camino¹⁶⁵⁵. Por desgracia, ORBE no considera en este trabajo que la escena trate sobre el

¹⁶⁵⁰ Es necesario hacer una aclaración sobre este trabajo de ORBE. En su libro "*Teología de san Ireneo*", Vol.4, ORBE no hace una lectura homogénea del pasaje de AH IV,22,1, sino que analiza y comenta fragmentos de éste por separado. En esta obra no aparece una interpretación del pasaje IV,22,1 en su conjunto. Nosotros nos serviremos de este trabajo para sacar algunas ideas que creemos claves para poder hacer una lectura homogénea y completa del pasaje en cuestión.

¹⁶⁵¹ ORBE tiene aun otra interpretación diferente de IV,22,1 en su obra *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid- Roma 1994. En este libro (o.c., p.406) afirma que de lo que trata la escena de la *Última Cena* es de la vida que será dada en la resurrección de los justos. Esta lectura es complicada pues la escena de la *Última Cena* viene explicada por nuestro apócrifo, el PsJer. Es mejor leer la escena como una prefiguración de lo sucedido en los infiernos que como una profecía de la *prima resurrectio*, pues el PsJer trata de la salvación dada en los infiernos; aunque también haga referencia a la salvación de los cuerpos.

¹⁶⁵² "En rigor, las *sordes filiarum Sion* son el pecado o transgresión, no la muerte. Si bien al pecado le siguió en todos la muerte; y purificados del pecado quedan limpios asimismo de la condenación a la muerte, de "lo tocante a la muerte (*abluit quae sunt mortis*)" (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, p.335, nota 4).

¹⁶⁵³ "Si los hombres, aun creyentes, representados por "los hijos de Sión", permanecieran siempre dominados por la inmundicia del pecado (de origen), no podrían heredar a Dios, conforme a su destino (en Gen 1,26). Era menester que el Verbo de Dios, por cuyo medio fue inicialmente plasmado el hombre, purificase las inmundicias por éste contraídas; y le librase del débito de muerte, que atajaba su primera destinación" (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4..., p.334, nota 4). (Esto es válido no sólo para los discípulos del NT, sino también para los del AT).

¹⁶⁵⁴ "El hecho profético –en los días de Jesús—adquiere su eficacia para los Justos del A.T. en dirección al protoplasto. ...La eficacia del lavacro del Logos se extiende también a lo largo del A.T., sobre 'los Hijos de Sión'..." (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4..., p.333, nota 3).

¹⁶⁵⁵ "El Lavatorio del Jueves Santo purifica a los discípulos del Verbo, sin distinción de tiempos. Literalmente 'per operationem' tiene sola eficacia sobre los Doce. Pero como acto figurativo, la tiene sobre los discípulos del Verbo, sin distinción de tiempos" (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4..., p.334, nota 3).

cuándo y el cómo les llega esta purificación a los justos del AT, sin embargo en otros trabajos¹⁶⁵⁶ afirma claramente que dicha purificación de los pecados les es concedida cuando Cristo les visita en el Hades¹⁶⁵⁷.

ORBE tampoco explica con detalle qué encierra la escena de *la Última Cena*. Relaciona esta escena con la comida del Paraíso por la cual el hombre se separó de Dios al transgredir el mandato recibido. Opina que el manjar del que aquí se habla vino a solucionar el daño recibido por la comida del fruto del árbol del Paraíso y pone este manjar en relación con la eficacia de la Eucaristía¹⁶⁵⁸. Se podría deducir que la escena de *la Última Cena* sería, pues, una prefiguración de cómo la eficacia de la Eucaristía se deja sentir también en los Infiernos.

Por último, según ORBE, el PsJer sería el pasaje de la Sagrada Escritura¹⁶⁵⁹ que avalaría la teología del descenso a los infiernos que Ireneo había defendido a través de la lectura prefigurativa de la escena del Cenáculo. El PsJer profetizaba que la salvación también les llegaría a los justos del AT y que ésta les sería dada en el Hades¹⁶⁶⁰.

Por lo que respecta al pasaje del *Huerto de Getsemaní*, ORBE pone en relación las dos visitas que Jesús hizo a los discípulos en el Huerto con las dos venidas del Señor, la primera humilde y la segunda gloriosa. Interpreta la primera visita, como la visita que Cristo hizo a los justos del AT en el Hades (*Descensus*) y aclara que a éstos no los despertó, sino que los dejó dormir¹⁶⁶¹. Sólo en la segunda visita será donde

¹⁶⁵⁶ Cf. A. ORBE, *El "Descensus ad inferos" y san Ireneo*, Gr 68 (1987) 502.

¹⁶⁵⁷ En IV,27,2, Ireneo dice explícitamente que Cristo descendió a los infiernos para perdonar los pecados de los justos del AT. Por tanto, según nuestro parecer, esta escena tiene que ser leída como otra lectura prefigurativa de un hecho de la vida de Cristo que remite a lo sucedido en el descenso a los infiernos. Ireneo recurre a esta lectura prefigurativa porque tiene la necesidad de afirmar la salvación de los justos del AT, para poder afirmar la universalidad de la salvación y unicidad de Dios.

¹⁶⁵⁸ "A los mismos discípulos (creyentes y Justos) a quienes lava el Señor los pies, servíales de comer. Significaba con esto el manjar de Vida –opuesto al manjar de muerte, propinado por la transgresión de Adán- que ministraba Jesús, diácono del Padre, a Sus difuntos... A los discípulos o Justos que duermen en el sepulcro el sueño de la muerte, les sirve el Verbo manjar de Vida en orden a la resurrección y Vida eterna. Ireneo relaciona de modo implícito el manjar de Vida con la Eucaristía, manjar de eficacia escatológica" (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4..., p.336, nota 6).

¹⁶⁵⁹ "Al presente (IV,22,1), lo cita (el PsJer) Ireneo para confirmar, con un testimonio que se presume del A.T., la predicación salvífica del Señor a los muertos" (los paréntesis son nuestros) (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4..., p. 336, nota 7).

¹⁶⁶⁰ "Ireneo invoca como de Jeremías unas palabras relativas a la salvación de los difuntos por el Señor. Cumplía así el Verbo lo prefigurado entre sus discípulos en la *Última Cena*. Lo hecho a la sazón en acto prefigurativo, lo llevó a cabo cuando bajó al Hades, donde estaban recostados, difuntos, Sus Discípulos, y les dio a comer el Evangelio de la Salud, para salvarlos" (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4..., p.336, nota 7).

¹⁶⁶¹ "Los discípulos dormidos en Getsemaní representaban a los justos difuntos del A.T., congregados en el Hades ("in inferiora terrae"). Dos visitas les hizo Jesús. En la primera les sorprendió dormidos. Más aún, según IRENEO (no según los sinópticos), los dejó dormidos (sin despertarles). El sueño así respetado en Sus discípulos por el Señor denotaba el sueño de la muerte entre los Justos... "Primo quidem

despierte y levante a sus discípulos. Esta visita hay que identificarla con la segunda parusía, donde se dará la *prima resurrectio*¹⁶⁶².

Esta interpretación de ORBE es coherente con los dos verbos con los que Ireneo describe la salvación en el pasaje del Huerto de Getsemaní: *despertar* y *levantar*. Así, el jesuita, como hiciera SCHMIDT, considera que las escenas tratan de dos momentos distintos de la salvación de los justos del AT: la salvación dada en el Hades y la que recibirán, junto con los justos de todos los tiempos en la segunda parusía (la resurrección).

4.4 Cuestiones por iluminar: Sentido de las escenas referidas al *Descensus*

Por lo dicho hasta ahora, es claro que AH IV,22,1 trata de dos realidades escatológicas distintas, la salvación dada en los infiernos y la *prima resurrectio*. Pero a nuestro entender, todavía queda por explicar por qué Ireneo usa dos imágenes distintas para describir lo acaecido en los infiernos: el *Lavatorio*, que hace referencia al perdón de los pecados¹⁶⁶³ y la *Última Cena*, que hace referencia a la Eucaristía. Creemos que este detalle tiene un valor teológico que no se ha resaltado con suficiente claridad.

5. Inserción de los Justos del Antiguo Testamento en la Iglesia

5.1. Una única economía con diferentes etapas

Al igual que SCHMIDT, consideramos que AH IV,22 tiene que interpretarse en el contexto de la defensa que Ireneo hace del alcance universal de la salvación. Ireneo muestra en este capítulo cómo los antiguos participan en la salvación que anunciaron y esperaron, pues si éstos quedasen al margen de la misma, se podría hablar de dos *dispensaciones* distintas, como hacían sus adversarios y, por tanto, de dos dioses distintos, el Dios-demiurgo del AT y el Dios-salvador del NT. Los Justos del AT tenían que participar también de la salvación dada en la Iglesia.

dimisit”: en la primera parusía, Cristo mismo pasa por la muerte. Y tolera la muerte de los suyos” (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4..., p.337, nota 9)

¹⁶⁶²“En la segunda visita de Jesús a los discípulos, en Getsemaní, los encontró también dormidos; pero esta vez –según Ireneo, sin fundamento en el texto evangélico— los despertó... “Excitavit”: en la segunda venida (resp. parusía) despertó de la muerte a los Suyos. “Erexit” los puso en pie, resucitándolos a Su propia Vida” (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4 ..., p.337, nota 10).

¹⁶⁶³ También cf. AH IV,27,2.

Los justos del AT eran parte de la economía de la salvación, pues habían servido a las disposiciones del único Dios (Creador-Salvador). Pero la Economía tuvo una evolución en la que se dieron saltos cualitativos. Sólo con Cristo irrumpe el perdón de los pecados, la filiación adoptiva. Los justos del AT debían participar de esta novedad, que ellos mismos habían anunciado y esperado.

La salvación aparecida con Cristo no fue la consumación de la Economía, sino que ésta todavía tenía que seguir su evolución. De esto trata el texto que estamos analizando. En primer lugar, se presenta la salvación dada en arras a la Iglesia, al recibir el Espíritu de filiación que libera del poder del pecado y de la muerte, concediendo nueva vida, que es promesa de la futura resurrección de los cuerpos¹⁶⁶⁴. En segundo lugar, se anuncia la salvación en la carne, cuando los justos de todos los tiempos serán despertados o resucitados al final de los tiempos, en la segunda visita del Señor, cuando se produzca la *prima resurrectio*¹⁶⁶⁵.

Los pasajes de la vida de Cristo que Ireneo comenta en AH IV,22,1, por tanto, tratarían de cómo los justos del AT también deberían participar de estos dos momentos de la salvación. El pasaje del Cenáculo con sus dos escenas (*el Lavatorio y la Última Cena*) haría referencia al momento en el que los justos del AT son visitados por Cristo en los infiernos, son injertados en la Iglesia y se les entrega en arras la salvación de la carne. El pasaje del *Huerto de Getsemaní*, con sus dos momentos (*la primera visita y la segunda visita*), haría referencia a las dos venidas del Señor y a la participación en los dos momentos de la salvación cristiana: salvados en la primera venida, pero no despertados. Con este pasaje, por tanto, Ireneo muestra que la resurrección de los justos del AT no tuvo lugar cuando Cristo los visitó en los infiernos, sino que la resurrección se dará en su segunda venida cuando tenga lugar la *prima resurrectio*. Los justos del AT son introducidos en el nuevo Eón, pero esto no significa que se hayan saltado la Economía de la salvación y hayan alcanzado la consumación. Ellos, como nosotros, forman parte de la Iglesia que todavía espera la Venida Gloriosa y la resurrección de la carne.

Conforme a esto, la estructura de las ideas teológicas del capítulo 22 sería la siguiente:

- 1- Ireneo presenta los dos momentos que tiene la salvación para los justos del AT a través de una lectura prefigurativa de la Sagrada Escritura:

¹⁶⁶⁴ Como dijimos en el primer capítulo, el PsJer no menciona nunca el despertar de los discípulos.

¹⁶⁶⁵ Cf. AH IV,22,2.

a) *El pasaje del Cenáculo prefigura la salvación dada en arras en los infiernos que implica la inserción de los justos del AT en la Iglesia (IV,22,1).*

“En los últimos tiempos, cuando llegó el tiempo de la plenitud de la libertad, el Verbo en persona por sí mismo lavó las manchas de las hijas de Sión,

El Lavatorio:

lavando con sus manos los pies de los discípulos. Este es el fin del género humano, heredero de Dios, para que, como en el principio, por los primeros (hombres) todos fuimos reducidos a la esclavitud, con el deber de morir, así al fin, por los últimos, todos los que son desde el inicio discípulos (lavados y limpios de las cosas que son de la muerte) vengan a la vida de Dios: pues el que lavó los pies de los discípulos, santificó todo el cuerpo y lo llevó a la limpieza”.

La Última Cena:

“Por eso a los que estaban recostados serviales el alimento (escam), dando a entender a los que estaban recostados en la tierra, a los cuales vino a servirles la Vida, (PsJer) según dice Jeremías: Recordó el Señor Santo de Israel a los muertos suyos ya dormidos en la tierra del sepulcro; y bajó a ellos para evangelizarles su salvación y salvarlos”.

b) *El pasaje del Huerto de Getsemaní aclara que la salvación dada en el Hades es la salvación en arras (de la primera venida) y que ella supuso poder participar en la resurrección en la segunda venida del Señor (IV,22,1).*

Por eso también los ojos de los discípulos estaban cargados de sueño cuando venía Cristo a la Pasión.

Primera visita:

Al encontrarlos dormidos, el Señor primeramente los dejó, para indicar la paciencia de Dios en la dormición de los hombres.

Segunda visita:

Pero en su segunda visita los despertó y levantó, dando a entender que la Pasión de Él es el despertar de los discípulos dormidos¹⁶⁶⁶,

2- A través de otros textos de la Sagrada Escritura Ireneo confirma que la salvación llegó también a los infiernos (Ef 4,9, Salm 138,16, y Mt 13,17).

-Final del capítulo IV,22,1.

“por los cuales bajó también a las partes subterráneas (Ef 4,9), a ver con sus ojos lo inacabado de la creación (Salm 138,16), de los cuales también decía a sus discípulos. Muchos profetas y justos desearon ver y oír lo que vosotros veis y oís (Mt 13,17)”.

3- Ireneo aclara que los textos citados explicaban con la prefiguración la participación de los justos del AT en la salvación neotestamentaria y, por tanto, su capacidad de tomar parte en la *prima resurrectio*.

- Comienzo del capítulo 22,2.

“Pues no vino Cristo únicamente por quienes en él creyeron desde los tiempos de Tiberio César; ni el Padre tuvo sólo providencia de los hombres de ahora.

¹⁶⁶⁶ Las palabras “dando a entender que la pasión es el despertar de los discípulos dormidos”, que explican el sentido de lo sucedido en la segunda visita de la que trata el pasaje del Huerto de Getsemaní, parecen presentar que este despertar se produce en el momento de la Pasión, es decir, en la primera parusía y no en la segunda parusía como venimos defendiendo. Pero estas palabras pueden ser también interpretadas como que la pasión es lo que permite la participación en la resurrección, en el despertar que se dará en la *prima resurrectio* (cf. “Por los cuales todavía no había sufrido” (IV,27,2)). Ver también el capítulo primero de esta Parte IV de nuestro estudio.

Vino por todos los hombres, sin excepción, que desde el principio, según su capacidad en el tiempo en que vivieron, temieron y amaron a Dios, y procedieron justa y piadosamente con los prójimos, y desearon ver a Cristo y oír su voz. Por lo cual a todos ellos, en la segunda venida, les despertará del sueño y levantará, antes que a los demás destinados al juicio y los establecerá en Su reino”.

4- Por último, Ireneo aclara por qué los justos del AT también llegarían a la salvación final, esto es, por qué entraron a formar parte de la Iglesia¹⁶⁶⁷.

- Final capítulo 22,2.

“En efecto, hay un solo Dios que dirigió a los patriarcas hacia lo dispuesto por Él, justificó a los circuncisos por la fe y a los prepuciados mediante la fe. Pues así como en los primeros estábamos prefigurados y anunciados de antemano nosotros, así por el contrario eran ellos confirmados en nosotros, esto es en la Iglesia, y reciben el salario de sus trabajos”¹⁶⁶⁸.

Según presentamos en nuestro esquema, Ireneo dispone las ideas en forma de quiliasma, ABBA, esto es:

A: Participación en la salvación de la Iglesia (arras; escenas de la Última Cena).

B: Participación en la futura resurrección (escenas de Getsemani).

B: Participación en la futura resurrección.(comienzo de IV,22,2)

A: Participación en la salvación de la Iglesia (arras; final de IV,22,2).

Según este esquema, el *Descensus* sería el momento en el que el Señor hizo partícipes a los justos del AT de la salvación dada en arras a la Iglesia. Nuestro objetivo ahora es ratificar e iluminar nuestra opinión a través de la interpretación de las escenas del Cenáculo: Lavatorio y la Comida.

¹⁶⁶⁷ Esta misma idea aparece en IV,25,3. Comenta ORBE: “Esparcen la simiente de Cristo, la doctrina relativa a Cristo, los patriarcas y profetas. La recoge, como fruto resultante, la Iglesia. De donde el testimonio de Jer 9,1. ‘¿Quién me dará –hablan los sembradores (del AT)- una morada novísima en el desierto?’ Alude a la Iglesia de Cristo dispersa en los tiempos novísimos por el desierto del mundo. El Profeta ve la Iglesia diseminada por el mundo y llegada a sazón en los días de Cristo. No hay paralelo a Jer 9,1. Descubre Ireneo en él la plegaria de los (patriarcas y) profetas, por tener en la Iglesia de Cristo una tienda donde habitar. Tienda novísima plantada en el desierto del mundo. En la Iglesia, ‘reino de Cristo’, se gozan todos aquellos a quienes asiste –mediante la fe- el Verbo desde el principio del mundo. Los que siembran y siegan (cf. también AH IV,23). Cada cual a su modo” (A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid- Roma 1994, p.421).

¹⁶⁶⁸ AH IV,22, 2: “Non enim propter eos solos qui <a> temporibus Tiberii Caesaris crediderunt ei venit Christus, nec propter eos solos qui sunt nunc homines providentiam fecit Pater, sed propter omnes omnino homines qui ab initio secundum virtutem suam in sua generatione et timuerunt et dilexerunt Deum, et juste et pie conversati sunt erga proximos, et concupierunt videre Christum et audire vocem ejus. Quapropter omnes hujusmodi in secundo adventu primo de somno excitabit et eriget quam reliquos qui judicabuntur, et constituet in regnum suum. *Quoniam quidem unus Deus, qui patriarchas quidem direxit in dispositiones suas, justificavit autem circumcissionem ex fide, et praeputium per fidem. Quemadmodum enim in primis nos praefigurabamur et praenuntiabamur, sic rursus in nobis illi deformantur, hoc est in Ecclesia, et recipiunt mercedem pro his quae laboraverunt* » (*Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 688)).

5.2. *Descensus*: don del Espíritu, incorporación a la Iglesia

En la obra de Ireneo, la salvación traída por Cristo se podría resumir como la entrega del Don del Espíritu de Filiación¹⁶⁶⁹, causa, promesa y garantía de la *salus carnis*. El don del ES, en la teología del obispo de Lión, sólo puede ser derramado en el hombre a través de la humanidad de Cristo (lo veremos más adelante con detalle: cristología pneumatológica de Ireneo). Ésta mediación es imprescindible y se continúa en la historia a través de los sacramentos, vehículos del ES¹⁶⁷⁰.

La *salus carnis* es dada en arras¹⁶⁷¹, pues los hombres siguen muriendo, aunque con la certeza de la futura resurrección. Esta salvación en arras, a nuestro parecer, es la salvación que recibieron los justos del AT en el Hades.

Nuestra hipótesis supone que Ireneo pudo leer la entrada de los justos del AT en la salvación del NT en paralelo con la entrada de los neófitos en la Iglesia¹⁶⁷². Los

¹⁶⁶⁹ Ireneo dice explícitamente en AH V,9,3 que sin Espíritu no hay salvación. Sin el Espíritu dado en el NT, los justos del AT quedarían al margen de la salvación dada en la Iglesia. Así también aparece en el Pastor de Hermas, los justos del AT son bautizados en los infiernos y de este modo entran en la Iglesia.

¹⁶⁷⁰ “Por esto, la vida incorruptible, cuyas arras recibe la Iglesia en el “don del Espíritu”, sólo se transmite en la Iglesia” (Y. DE ANDIA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l’homme selon IRÉNÉE DE LYON*”, EtAug, Paris 1986, p.236). “La incorruptibilidad es donada por el Espíritu, en arras, en los sacramentos de la Iglesia, en plenitud en la visión del Padre. Pero entre los tiempos de la Iglesia y la vida eterna, está el *milenio*, preludeo o principio de la incorruptela” (IBID., p.260). “El Espíritu que es donado por Cristo glorificado en su carne y en pentecostés, no es más que la efusión del Espíritu en todos los miembros de su cuerpo. Este pentecostés del Espíritu sobre la Iglesia se continúa por los sacramentos de la Iglesia” (IBID., p.250). “... (es) a través de los sacramentos –el baño del bautismo, la eucaristía o bien la penitencia por la que en el Espíritu se hace la remisión de los pecados- donde el Espíritu se une a la carne ‘es decir, a la obra modelada’ por Dios” (IBID., p.252).

¹⁶⁷¹ AH V,8,1: “Al presente recibimos de su Espíritu una partecilla que nos disponga y prepare a la incorrupción, habituándonos poco a poco a captar y sostener la vista de Dios. Es lo que llamé así mismo en la carta a los Efesios el Apóstol *arras*, a saber una porción del premio anunciado a nosotros por Dios: *En el cual, dice, también vosotros, oída la palabra de la verdad, el Evangelio de vuestra salud, los que en él creéis fuisteis sellados con el Espíritu santo de la promesa, arras de vuestra herencia* (Ef 1,13). Si, pues, tal prenda, por habitar en nosotros, nos hace ya espirituales; y si lo mortal es absorbido por la inmortalidad (cf. 2 Co 5,4)...” (A. ORBE, Teología de san Ireneo, Vol. 1, p. 362ss.; cf. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre V* (ed. Trad. A. ROUSSEAU –L. DOUTRELEAU – C. MERCIER, SC 153, Paris 1969, p. 92.94). ZANNI presenta así el tema en la obra de Hipólito: “Afrontando il tema del *descensus ad inferos*, Ippolito sostiene che, con la morte, il Logos abbandona il “soma” divenuto cadavere, per varcare le soglie dell’Oltretomba. Ci troviamo dinanzi a due orientamenti a nostro avviso inconciliabili e per i quali non ci è statu possibile individuare elementi di reciproca armonizzazione. Terminato il *triduum mortis*, il Padre, mediante lo Spirito, die nel frattempo tutela la carne mesiánica deposta nelle viscere della terra dalla corruzione, la vivifica per il Logos, il quale, di ritorno dall’Ade, la riveste e con tale indumento glorificato, paradigma della sorte futura degli uomini redenti, varca le soglie del ciclo, per offrire in dono al Padre la carne umana rinnovata dallo Spirito e resa nuovamente immortale. La risurrezione acquista la caratteristica di un evento che traduce, nell’ambito umano, il peculiare dinamismo dell’articolazione monoteísta divina. Come dichiara Paolo in Rom 8, 112 la carne di Cristo retorna alla vita, ridestata dal Padre tramite lo Spirito, che in lui dimora. “È il medesimo fenómeno, anticipato nei primogenito dai morti, quale primicia, che si ripeterà per quanta possiedono lo “pneuma” divino. ”. (A. ZANNI, *La cristologia di Ippolito*, p. 612).

¹⁶⁷² HOUSSIAU cuando trata de la salvación de los justos del AT en su libro sobre la cristología de Ireneo, parece que va en esta misma línea (cf. A. HOUSSIAU, *La christologie de saint Irénée*, Louvain-Gembloux

catecúmenos entraban a formar parte de la Iglesia en la Vigilia Pascual, en la que eran bautizados¹⁶⁷³ y se les admitía a la Comunión¹⁶⁷⁴. En la lectura prefigurativa del pasaje del Cenáculo, a través de las escenas del *Lavatorio* y de la *Última Cena*, Ireneo describiría la entrada de los justos del AT en la Iglesia¹⁶⁷⁵ al recibir los efectos salvíficos del bautismo (el perdón de los pecados)¹⁶⁷⁶ y de la Eucaristía (el alimento de la vida eterna)¹⁶⁷⁷ en el Hades¹⁶⁷⁸.

1955, p.131). HOUSSIAU utiliza IV,25,3, donde se dice que los justos del AT “ya han recibido su fruto”, para hablar de la participación de los justos del AT en la salvación dada en la Iglesia (IBID., p.132).

¹⁶⁷³ Como señala PRIGENT, está atestiguada una comida en el bautismo primitivo; de ello son testigos PsBer, las Odas de Salomón e Hipólito (cf. P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé*, Paris 1961, ps 86s; también cf. A. SALLES, *Trois antiques rituales du baptême*, S.C. 59, Paris 1958 y J.J. AYÁN CALVO, *Didaché. Doctrina apostolorum. Epístola del Pseudo-Bernabé*, Fuentes Patrísticas 3, Madrid 1992, p.177, nota 94).

¹⁶⁷⁴ La teoría de PRIGENT sobre el rito bautismal y su celebración en la primitiva Iglesia es puesta en duda por algunos estudiosos (cf. R.CANTALAMESSA, *L'omelia "in s. Pascha"...*, p. 282-287). Esto hace que la relación entre las escenas del *Lavatorio* y de la *Última Cena* (o Eucaristía) y el rito bautismal sea también puesta en duda. Pero tenemos a nuestro favor que el tema del descenso a los infiernos aparece muy pronto en los textos de la liturgia de la Vigilia Pascual (cf. J. GALOT, *Les Descente du Christ aux enfers*, NRT 83 (1961) 491).

¹⁶⁷⁵ El final del capítulo 22,2 trata de cómo la salvación dada a los justos en los infiernos prefigura también la salvación dada en la iglesia, tanto a circuncisos como incircuncisos. “Opone Ireneo los patriarcas, a la Iglesia (israelita y gentil) justificada. Los patriarcas prefiguran y preanuncian a las dos Iglesias” (A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Fuentes Patrísticas (Estudios 1), Madrid- Roma 1994, p.411). Es en el cuerpo de Cristo donde se reúnen los dos pueblos, gentil y pagano. Éste es un tema importante en la polémica contra Marción (cf. A. ORBE, *Doctrina de Marción en torno a la Pasión y muerte de Jesús*, Comp.32 (1987) 21).

¹⁶⁷⁶ Ireneo lee en el bautismo del Jordán el comienzo del bautismo entre los hombres. Los efectos salvíficos del bautismo del Señor se dejan sentir en el bautismo de cada hombre (cf. A. ORBE, *San Ireneo y la primera pascua del Salvador (Io 2,12-3,21)*, EE 44 (1969) 337ss). ORBE, en este mismo artículo hablando de la resurrección de entre los muertos dice: “Armonizando tal eficacia soteriológica con la apuntada en la genealogía inversa de Lc 3,23-38 luego del Bautismo en el ES, se define el pensamiento de Ireneo. Lo que tuvo lugar en el Jordán sobre la humanidad de Jesús, se cumplirá en todos por la obra de El (Primogénito de los muertos) con la efusión del ES sobre sus antepasados” (IBID., p.312). Los justos del AT no pueden quedar al margen de esta salvación ya dada en la Iglesia, el don del ES.

¹⁶⁷⁷ “No quiso a la sazón resucitarles en cuerpo y alma, les dio – a su manera- los dos sacramentos del Bautismo y de la Eucaristía, purificándoles de las *sordes* y dándoles (aunque sólo a las almas) el manjar del evangelio, dejando para más tarde el manjar perfecto o Eucaristía, la vista del Padre en cuerpo y alma. Sólo en la segunda visita, estando aun recostados en la cena, les resucitará en cuerpo y alma, antes de conferirles el manjar definitivo” (A. ORBE, *San Ireneo y la primera pascua del Salvador (Io 2,12-3,21)*, EE 44 (1969) 315).

¹⁶⁷⁸ Los estudiosos han visto en el descenso a los infiernos la figura del bautismo. Dice GALOT : “La actividad salvadora de Cristo, cara a cara con las generaciones pasadas es descrita a título de figura de su actividad salvífica actual en el bautismo” (J. GALOT, *Les Descente du Christ aux enfers...*, p. 491). Pero no sólo se queda en simple figura, sino que se puede ir más lejos diciendo que la salvación dada en el descenso a los infiernos es el fundamento del bautismo cristiano. El problema histórico del descenso a los infiernos es el problema de la relación entre la Historia de la humanidad y de la Economía. La salvación dada en los infiernos no se debería ver simplemente como algo simbólico, sino que en ella se realiza lo que promete el bautismo, la liberación del pecado y el don de una nueva vida. La muerte era algo irremediable a lo que el hombre tenía que enfrentarse. Cristo con su Encarnación adquirió el compromiso con la muerte. En su descenso a la muerte, Cristo venció a la muerte y de su victoria hizo partícipes a los hombres, primero a los que ya habían muerto en la fe (cuando los visita en los infiernos y los libera) y luego a los cristianos por el bautismo, así éste se enfrenta a la muerte con nueva esperanza. La interpretación del bautismo como muerte, no quita nada al descenso a los infiernos, al contrario, lo exige; si no, la victoria sobre la muerte de la que versa el bautismo quedaría en entre dicho (cf. H. RIESENFELD,

Esta idea no es extraña en el pensamiento asiático, ni en la primitiva Iglesia¹⁶⁷⁹. El Pastor de Hermas¹⁶⁸⁰ presenta la salvación dada en los infiernos como el don del bautismo que incorpora a los Justos del AT a la Iglesia¹⁶⁸¹. Para nosotros Ireneo es heredero de esta tradición que recibe a través del Presbítero y que en el capítulo 22 presenta a través de esta lectura prefigurativa.

5.3. Escena del Lavatorio: El don del Bautismo

Aprovechamos unas palabras de ORBE para introducir nuestra explicación de la escena del *Lavatorio* como prefiguración del bautismo:

La descente dans la mort, Aux Sources de la Tradition Chrétienne (Mélanges Goguel), Neuchâtel-Paris 1950, p.217).

Por último ROUSSEAU apunta que los cinco temas con los que la catequesis tradicional ilustró la doctrina del descenso, se dejaron sentir en las catequesis bautismales : El descenso, la iluminación, la vivificación, el triunfo y el ascenso (cf. D.O. ROUSSEAU, *La descente aux enfers, Fondament du baptême Chrétien*, RechSR 40 (1952) 285).

El descenso a los infiernos es la fuente histórico- soteriológica que fundamenta el bautismo.

¹⁶⁷⁹ Según DANÉLOU, esta doctrina del bautismo dado en el descenso se podría encontrar en Clemente de Alejandría (Strom II,9,43) y en otros autores de la antigüedad, como por ejemplo, en la Epístola de los Apóstoles, IX,209 (cf. J. DANÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme...*, p.301-302).

¹⁶⁸⁰ Transcribimos el texto de Compar IX,16 donde aparece la doctrina de la salvación dada en los infiernos: “Le digo: ‘Explícame más todavía’. ‘¿Qué deseas?’- me dice el Señor. ‘Señor –le digo- ¿por qué subieron las piedras del abismo y fueron colocadas en la construcción de la torre si habían llevado estos espíritus?’. Me dice: ‘Tenían necesidad de subir **a través del agua** para ser **vivificados**. Pues de ninguna manera podían entrar en el Reino de Dios si no se **desprendían** de la muerte de su vida anterior. Estos que habían muerto recibieron **el sello** del Hijo Dios y entraron en el Reino de Dios. Pues el hombre está muerto antes de llevar el Nombre del Hijo de Dios. **Cuando recibe el sello, se desprende de la muerte y recobra la vida. El sello es el agua.** Por consiguiente, al agua bajan muertos, y suben vivos. Este sello les fue **predicado** (usa el verbo Κηρύσσω) a aquellos, y **se sirvieron de él para entrar en el Reino de Dios**. Le digo: ‘Señor, ¿por qué cuarenta piedras subieron del abismo con aquellas si ya antes tenían el sello?’. Me responde: ‘Porque estos apóstoles y maestros que predicaron el nombre del Hijo de Dios, habiendo muerto en el poder y en la fe del Hijo de Dios, predicaron también a los que **ya habían muerto** (prokekoimhme/noij) y **les dieron el sello de la predicación**. Bajaron con ellos al agua y **subieron de nuevo** vivos. Pero estos bajaron vivos y subieron de nuevo vivos. Aquellos que ya habían muerto bajaron muertos y subieron vivos. Gracias a esto fueron vivificados y reconocieron el nombre del Hijo de Dios. **Por eso subieron con ellos, y con ellos fueron ajustados a la construcción de la torre y fueron edificados juntamente sin ser labrados**. Pues murieron en justicia y gran castidad. Sin embargo les faltaba solamente este sello” (los subrayados, las negritas y los paréntesis son nuestros) (*Herms, El Pastor* (ed. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, Madrid 1995, p.261)). El PsJer de Ireneo atestigua el verbo poco habitual, *praedormio*, que puede estar reflejando el verbo (προκεκοιμημένοις) que aparece en este texto.

¹⁶⁸¹ “Petavio ha expresado la opinión de que el ES estaba sólo presente mediante las energías de la gracia en los justos del AT, mientras que en los cristianos habita substancialmente, personalmente; los justos de la antigua Ley no habrían recibido la gracia de la filiación adoptiva difundida por el Espíritu tan solo después de Pentecostés. Así, pues, se podría explicar la bajada a los infiernos viendo ahí el don hecho por Cristo a las almas de los justos de esa gracia que les había faltado: El Salvador les habría llevado el don del ES y por tanto abierto el camino al cielo” (J. GALOT, *Jesús Liberador*, Madrid 1982, p.364). Los patriarcas prefiguraban la Iglesia judía y pagana (cf. A.ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva...*, p.411). Así, nosotros creemos que los justos del AT, incluso después de muertos fueron figura de la Iglesia, anticipando el bautismo de circuncisos e incircuncisos (cf. AH IV,23,2).

“Dejamos a otro el estudio de las dos curiosas relaciones del lavatorio de los pies: a) con el bautismo en agua y en Espíritu, en este mundo; b) con el Bautismo y la Eucaristía ‘sui generis’, en los infiernos”¹⁶⁸².

a. La doctrina del Presbítero (IV,27,1-2) y IV,22,1

Como ya dijimos, la doctrina sobre el descenso a los infiernos en Ireneo está claramente enraizada en la tradición. Muestra de ello son el PsJer, que ya aparece en la obra de san Justino y el pasaje de AH IV,27,2, donde el santo pone al *Presbítero* como garante de la doctrina de la salvación dada en los infiernos. Las expresiones que aparecen en este pasaje “... **anteriores a la manifestación de Cristo en nosotros...**” y “...**después de haber conocido a Cristo...**” hacen referencia a la novedad de la salvación manifestada en los cristianos. Como ya vimos, el texto habla de la gravedad que tiene el pecar *después de haber conocido a Cristo*, sin embargo excusa los pecados de estos hombres antes de haber conocido a Cristo¹⁶⁸³. A nuestro entender estas palabras están aludiendo al momento del Bautismo, momento en el que se recibe el ES que perdona los pecados e incorpora a la Iglesia.

Los cristianos reciben la salvación en vida, lo cual marca una “**superioridad**” sobre los justos del AT, pero a la vez esto supone una mayor exigencia, de ahí la expresión en este resumen de la teología del Presbítero: “*a quienes más dio más reclamará*” (AH IV,27,2)¹⁶⁸⁴. A los justos del NT se les confió en vida el denario (AH

¹⁶⁸² A. ORBE, *San Ireneo y la primera pascua del salvador (Io 2,12-3,21)*, EE 44 (1969) 314, nota 63.

¹⁶⁸³ “Pues así como ellos (los antiguos) no nos echan en rostro las incontinencias nuestras anteriores a la manifestación de Cristo en nosotros” (AH IV,27,2).

¹⁶⁸⁴ SCHMIDT, en la obra ya citada, comentando la doctrina del *descensus* en los presbíteros de Ireneo en AH IV,27 dice: “Mucho más inteligibles son las declaraciones de aquel venerable Presbítero de Asia Menor, cuyas enseñanzas Ireneo había escuchado en su juventud y al que contaba entre los discípulos de los apóstoles... La mención de los pecados de los antiguos en el AT tiene una doble intención: 1) reconocer, que el Dios del AT y el NT es uno y el mismo, al que le desagradan los pecados de los grandes personajes del AT, y 2) y que por ello los cristianos deberían estremecerse por sus propios pecados. Así ahora todos los hombres necesitan de la gloria de Dios (Rm 3,23), ellos no serán justificados por sí mismos, sino que solo serán justificados por la venida de Cristo a los hombres, a los que les dejó ver su luz. Así igualmente, la venida del Señor deberá de alguna forma traer la justificación a los justos del AT. Esto tuvo que suceder en el Descenso de Cristo a los infiernos. Allí habría llevado Cristo el anuncio de su Venida, que consistiría en el perdón de los pecados para los que creen en Él. Creyeron todos aquellos que habían puesto la esperanza en Él, es decir, aquellos que habían anunciado su venida y habían servido a sus disposiciones, es decir, los justos, profetas y patriarcas. A todos ellos el Señor les perdonaría los pecados, como ahora ocurre entre los cristianos.... Sí, los justos del AT aventajarían en algo a los cristianos. Cuando ellos comenzaron a pecar, no había sufrido el Señor aún por ellos, por eso para ellos fue la muerte de Cristo una *curatio* y *remissio peccatorum*, y en verdad definitiva, pues ellos después de su muerte no pueden seguir pecando. Los Cristianos habrían recibido igualmente a través de la muerte de Cristo en el bautismo el perdón sus pecados pasados, pero ellos tienen el gran riesgo de perder la gracia recibida, por eso ellos no deben pecar más después de haber recibido el bautismo...” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 478-480).

IV,27,2 : “*el dinero que les confió*”¹⁶⁸⁵) que han de hacer fructificar¹⁶⁸⁶. Ésta es la exigencia del que vive en la Iglesia¹⁶⁸⁷, del que durante su vida recibe el Espíritu de filiación, aprovechar el Don recibido. El pecado del cristiano es más grave, pues por ellos “Cristo ya no muere más” (AH IV,27,2).

Según el Presbítero, para los Justos del AT también hubo un antes y un después de “conocer a Cristo”. El antes fue el tiempo del AT, cuando no se había dado la justificación. El después, es cuando el Verbo se encarna, y los visita en los infiernos y les concede la justificación, el perdón de los pecados.

Las ideas y el vocabulario de IV,27,2¹⁶⁸⁸, como ya dijimos al principio de esta parte de nuestro trabajo, también remiten al bautismo y, por tanto, la salvación de los

¹⁶⁸⁵ “Según Ireneo (AH III, 17,3), a nosotros nos encomienda el Señor, por medio del Espíritu (Santo), la imagen y leyenda del Padre y del Hijo, a fin de que, acogiéndola, hagamos fructificar el denario encomendado (fructificemus creditum nobis denarium)” (A. ORBE, *Parábolas Evangélicas*, Vol. 2, Madrid 1972, p.63). En la obra de Ireneo el denario que hay que hacer fructificar está relacionado con el don del ES (cf. IBID., ps 59-71). “A los del AT -discurre Ireneo- se les prometía *plurimum*, mientras a los del NT se les promete *plus*. ¿Por qué tal diferencia? Responde: Basta ver lo que nos trajo el Señor con su presencia y comparar la gracia, hoy cumplida, con la entonces sólo prometida” (IBID., p.71). ORBE explica que este *plus* está relacionado con la visión de Cristo en carne. Pero, en IV,27,2, habría que relacionar el *plus* con la presencia -en nueva cualidad- del Espíritu en el NT, ya no presente como Espíritu profético, sino como Espíritu de Filiación que otorga el perdón de los pecados.

¹⁶⁸⁶ De aquí la gravedad de los pecados cometidos por los cristianos después del bautismo. “La muerte de Cristo para los antiguos venía en futuro y con ella la remisión de los pecados. Más los pecados de ahora ¿quién los podrá remitir? Cristo ya no muere. Sólo aparece en futuro la segunda venida, que no es de remisión sino de juicio. Vendrá en efecto el Señor como juez” (A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva...*, p.439).

¹⁶⁸⁷ “Pero frente al optimismo para los delitos de Israel (y gentes del AT), no disimula Ireneo las exigencias de Dios con los cristianos, que han incurrido en delitos postbautismales” (A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva...*, p.249).

¹⁶⁸⁸ En el libro AH IV, encontramos otro texto donde el ES aparece como Don que da la vida y perdona los pecados: “En consecuencia, ¿cuándo derramó éste (el Verbo de Dios) la simiente de Vida (*vitale semen*) en el género humano, a saber el **Espíritu** de la remisión de los pecados, mediante el cual somos vivificados? ¿No fue cuando comía entre los hombres y bebía vino en la tierra- pues presentose, dijo, el Hijo del hombre que comía y bebía-, y cuando recostado se durmió y cogió el sueño? Así lo dice el mismo por David: ‘yo dormí y cogí el sueño’” (AH IV,31,2; A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4..., p. 426). Si a la luz de esto, releemos IV,27,2 donde Ireneo presenta la doctrina del Presbítero sobre la salvación dada en los infiernos como el perdón de los pecados de los antiguos, tenemos que asociar lo sucedido allí con el don del Espíritu. Además, en IV,31,2 se une al perdón de los pecados, el don de una nueva vida. A nuestro entender, IV,22,1 sería un testigo de la doctrina del Presbítero sobre la salvación de los justos del AT, que vendría a explicar que en los infiernos, éstos reciben el ES (Bautismo), y por ello le son perdonados los pecados (*Lavatorio*) y reciben una nueva vida (*la Última Cena*). Estas claves bautismales también pueden encontrarse, en relación con los presbíteros, en este otro texto de la Epidexis: “La fe es la que nos procura todo esto como **nos han transmitido los presbíteros**, los discípulos de los apóstoles. En primer lugar la fe nos invita insistentemente a rememorar lo que hemos recibido, **el bautismo para el perdón de los pecados** en el nombre de Dios Padre y en el nombre de Jesucristo, Hijo de Dios encarnado, muerto y resucitado, y en el Espíritu Santo de Dios; **que el bautismo es sello de vida eterna, el nuevo nacimiento en Dios**, de tal modo que no seamos ya más hijos de hombres mortales, sino del Dios eterno e indefectible” (Ep 3; *Ireneo de León. Demostración de la predicación apostólica* (trad. E. ROMERO POSE, Fuentes Patristicas 2, Madrid 1992, p. 56-57; cf. también. Ed. trad. A. ROUSSEAU, SC 406, p. 88).

justos en el Hades, aunque no se diga explícitamente, debería entenderse en claves bautismales¹⁶⁸⁹.

Esta misma relación, según nuestro parecer, está en el trasfondo de AH IV,27,2 y de AH IV,22,1. Por ello, sostenemos que lo que supone el bautismo para los cristianos -el perdón de los pecados y nuevo nacimiento en Dios (cf. IV,22,1)- es lo que supuso para los Justos del AT la salvación recibida en los infiernos. Pues, como dice Ireneo a los justos del AT, igual que a nosotros, Cristo les remitió los pecados (cf. AH IV,27,2).

Excursus. Aclaraciones sobre los términos que aparecen en la escena del lavatorio.

Comentaremos brevemente algunas expresiones que pueden ayudar a la comprensión del texto.

“...todos los que desde el inicio son discípulos”.

Con las palabras “todos los que son desde el inicio discípulos” parece que Ireneo engloba tanto a los discípulos del AT como a los del NT (así lo interpretan SCHMIDT y ORBE). Nosotros pensamos que esto sólo engloba a todos los discípulos del AT, desde Adán hasta Cristo (*todos los que son desde el inicio discípulos*). En esta sección y en general en el libro cuarto, Ireneo quiere presentar la salvación de los justos del AT como prueba de la unicidad de Dios y de la Economía. Así, con estas palabras, Ireneo solo estaría presentando a la totalidad de los justos del AT. Prueba de esto es que esta escena es aclarada, o completada con la escena de la *Última Cena*, donde los discípulos prefigurados son solo los justos del AT: “los que ya dormían”.

“lavados y limpios”.

ORBE dice no saber por qué Ireneo usa dos verbos para hablar de la purificación de los discípulos. Señala que estos dos verbos aparecen también en IV,27 donde Ireneo trata del perdón que les es dado a los justos del AT cuando Cristo los visita en el Hades.

¹⁶⁸⁹ “Pero la salvación de los pecados es aplicada solo a través del bautismo. Así representa el Presbítero la opinión del redactor de la *Epístola*, que Jesús en su estancia en los infiernos habría bautizado a los justos del AT, y así los capacitó para ser acogidos en la comunidad de los cristianos” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 481).

En este último pasaje los verbos aparecen en orden inverso, primero *abluit* y luego *emundat*. ORBE piensa que, supuesta la identidad entre *peccatum=sordes*, es muy probable que *abluit* denote la purificación del cuerpo y *emundat* la purificación del alma¹⁶⁹⁰.

emundare

El verbo *emundare* aparece en la obra de Ireneo en otros pasajes. Primero, en III,12,7 relacionado con la doctrina de lo puro y lo impuro, de la que se sirve Ireneo para hablar de la entrada de los gentiles en la Iglesia. En este pasaje Ireneo pone en relación la limpieza, expresada por *emundare*, con el bautismo.

Este verbo también aparece en IV,13,2 donde Ireneo dice:

“El Verbo, liberando (liberans) al alma, enseñó al cuerpo –a través del alma- a purificarse (emundari) libremente”¹⁶⁹¹.

En este pasaje relaciona la libertad concedida al alma con la purificación del cuerpo.

En AH V,9,2 vuelve a aparecer *emundare*:

“Quienes temen a Dios y creen en la venida de su Hijo y por la fe mantienen en sus corazones al Espíritu de Dios se llaman con razón hombres puros y espirituales que viven en Dios (mundi et spiritalis et viventes Deo), pues tienen el Espíritu del Padre que limpia al hombre y lo eleva a la vida de Dios (qui emundat hominem et sublevat in vitam Dei)”¹⁶⁹².

En este pasaje aparece la misma sucesión de ideas que en IV,22,1, primero la limpieza y luego la introducción en la vida de Dios, ambas cosas relacionadas con la posesión del Espíritu del Padre. Ireneo continúa diciendo AH V,9,2:

“Porque así como la carne es débil, así el Espíritu dispuesto recibe el testimonio de Dios. Poderoso para llevar a cabo cualquier cosa que haya decidido. Si alguien, pues, infunde lo pronto del Espíritu como un estímulo en la debilidad de la carne, por fuerza y absolutamente lo fuerte superará lo débil, de manera que la fortaleza del Espíritu absorberá la debilidad de la carne...”¹⁶⁹³.

¿Con qué relaciona aquí Ireneo la purificación del hombre, con el alma o con el cuerpo? ORBE relaciona este pasaje con IV,27,1 y hace el siguiente comentario:

¹⁶⁹⁰ Cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4..., p.335, nota 4.

¹⁶⁹¹ Cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4..., p. 174.-175; cf. ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 528.

¹⁶⁹² Cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 1, p. 416ss.

¹⁶⁹³ Cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 1, p. 422s.

“La ley de Moisés afectaba derechamente al cuerpo. Por eso ordenaba directa e inmediatamente las purificaciones del cuerpo, a fin de adoctrinar también por su medio al alma y conducirla a obedecer limpiamente a Dios. En cambio el Verbo del evangelio, miraba derechamente al alma. Ordenaba y llevaba a cabo la purificación invisible interna, para por su medio purificar también libremente al cuerpo y llevarle a obedecer puramente a Dios. En ambos casos la purificación no afectaba sólo al cuerpo (AT), ni al alma (NT), sino al hombre entero, en cuerpo y alma”¹⁶⁹⁴.

Por lo dicho hasta ahora, no es fácil decidir si el verbo *emundare* debe referirse al cuerpo o al alma.

Por otra parte, en el tratado sobre el bautismo de Tertuliano, el verbo *emundare* es utilizado para hablar del bautismo.

abluit

Por lo que respecta al verbo *abluit*, aparece en IV,22,1 asociado al lavabo (*abluit*) de las manchas de las Hijas de Sión. Según nuestra interpretación, esto se refiere a la salvación dada a los justos del AT (Hijas de Sión). En IV,27,1 –donde vuelve a parecer este verbo- la salvación de los justos del AT está relacionada con el perdón de los pecados personales cometidos en su vida. El verbo *abluit* habla del lavado de estos pecados, lavado que llega por Cristo (cf. AH IV,22,1: *con sus propias manos*). En la medida en que *abluit* está relacionado con los pecados cometidos libremente (cf. IV,27,2) hay que asociarlo al alma.

Para avalar nuestra opinión, recurrimos al pasaje de AH V,11,2 donde aparece 1 Cor 6,11, que también aparece en IV,27,4 (donde también se usa el verbo *abluit*). En este texto de V,11,2, Ireneo, a través de la cita de san Pablo, explica cómo son lavados los pecados personales por el nombre de Jesús y por su Espíritu. Transcribimos V,11,2:

“Según eso, por haber enumerado las obras de la carne, hechas sin Espíritu, que acarrear la muerte, resumió al término de la carta, en conformidad con lo que habían dicho antes: Igual que llevamos la imagen del de tierra, llevamos también la imagen del que viene del cielo. Pues os digo, hermanos, que la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios. Aquello de ‘como hemos llevado la imagen del de limo’ se parece a esto de: Y tal fuisteis por cierto, pero os lavaron (abluti estis), pero os santificaron, pero los justificaron en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Señor (1Cor 6,11). ¿Cuándo llevamos la imagen de tierra? Al cumplirse en nosotros las mencionadas obras de la carne. ¿Cuándo la imagen del celeste? Al ser, dice, lavados (abluti estis) en el nombre del Señor, recibiendo su Espíritu. Lavados (abluti sumus), empero, no de la sustancia del cuerpo, ni de la imagen del plasma, sino del régimen vetusto de vanidad. Por consiguiente, en los miembros mismos que por obrar de corrupción nos perdimos, somos vivificados, por las obras del Espíritu”¹⁶⁹⁵.

Abluit parece hacer referencia a la limpieza de los pecados personales por la obra del Espíritu. Como señala ORBE, en V,11,2, también guarda relación con el

¹⁶⁹⁴ Cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol.1..., p.421 (cf. IV,13,2).

¹⁶⁹⁵ A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol.1..., p. 515ss.

bautismo¹⁶⁹⁶. A nuestro entender, el verbo *abluit* está en relación con la purificación del alma, donde reside la libertad.

Como hemos apuntado, tanto *emundat*, como *abluit* están relacionados con el perdón de los pecados y el don del Espíritu. Por tanto, parece lógico relacionarlos con el bautismo. Así, pensamos que estos dos verbos hablan de la purificación del cuerpo y del alma (bautismo de agua y de Espíritu), pero cambiamos la relación hecha por ORBE; el verbo *emundare* correspondería al cuerpo y el verbo *abluit* al alma. Purificación que llega, tanto al cuerpo como al alma, por el bautismo de agua y de Espíritu.

“*de las cosas que son de la muerte*”.

ORBE explica esta expresión de la siguiente forma:

“No menciona Ireneo la inmundicia (invisible) de la primera transgresión, o de la servidumbre del pecado; sino la (visible) del débito de la muerte. El lavatorio de los discípulos les purificaría del débito de la muerte. La razón no parece difícil. Acentúa el Santo la eficacia visible del lavatorio “*in vitam Dei*”. Cristo elimina la deuda de muerte devolviendo a sus discípulos a la Vida de Dios que culpablemente habían perdido. Con una eficacia sensible en el humano linaje, a quien asegura, en cuerpo, la incorruptela e inmortalidad de Dios”¹⁶⁹⁷.

Pero nosotros matizamos que esta deuda de la muerte es consecuencia del pecado, de lo que es purificado el hombre. “En rigor, las *sordes filiarum Sion* son el pecado o transgresión, no la muerte. Si bien al pecado le siguió en todos la muerte; y purificados del pecado quedan limpios asimismo de la condenación a la muerte, de “lo tocante a la muerte” (*abluit quae sunt mortis*)”¹⁶⁹⁸. El hombre es de esta forma apto para recibir la vida. La purificación parece preceder y ser necesaria para la recepción de la vida.

b. Paralelismo entre IV,22,1 y III,22,4

ORBE relaciona nuestro pasaje, además, con AH III,22,4.

Et propter hoc Dominus dicebat primos quidem nouissimos futuros et nouissimos primos. Et propheta autem hoc idem significat dicens: <i>Pro patribus nati sunt tibi filii. Primogenitus enim mortuorum natus Dominus et in sinum suum recipiens pristinos patres, regenerauit eos in uitam Dei</i> , ipse initium uiuentium factus, quoniam Adam initium morientium factus est. Propter hoc et Lucas initium generationis a	In nouissimis autem temporibus, cum <i>uenit plenitudo temporis</i> libertatis, ipsum Verbum per semetipsum <i>sordes abluit filiarum Sion</i> , manibus suis lavans pedes discipulorum. <u>Hic est enim finis humani generis reaedificantis Deum</u> , uti, quemadmodum in initio per primos omnes in seruitutem redacti sumus debito mortis, sic in ultimo per nouissimos omnes qui ab initio discipuli, emundati et abluti quae sunt
---	---

¹⁶⁹⁶ Cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol 3..., p.319.

¹⁶⁹⁷ A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva...*, p.406.

¹⁶⁹⁸ A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4..., p.335, nota 4.

Domino inchoans in Adam retulit, significans quoniam non illi hunc, sed hic illos in Euangelium uitae regenerauit (AH III,22,4) ¹⁶⁹⁹ .	mortis , in vitam veniant Dei: qui enim pedes lavit discipulorum totum sanctificavit corpus et in emundationem adduxit (AH IV,22,1) ¹⁷⁰⁰ .
--	--

En paralelo con AH III, 22, 4, ORBE pone de manifiesto que AH IV,22,1 trata de una purificación que tiene eficacia sobre todos los discípulos, y esta eficacia se extiende (en orden inverso) desde los últimos a los primeros.

En AH III,22,4, esta salvación es presentada bajo la idea de la regeneración del género humano. ORBE relacionó esta regeneración con la irrupción del ES en la carne que comenzó en el bautismo del Jordán. El jesuita comenta:

“III,22,4 desarrolla la eficacia soteriológica de Cristo por el camino inverso –de José a Abraham, a Adán y aun a Dios-, según la genealogía inversa de Lucas (3,23-38). IV, 22,1 indica lo mismo, por orden inverso al normal – de los pies a la cabeza, y no de la cabeza a los pies: de los discípulos (‘in novissimos temporibus’) a los primeros (padres)-, según exégesis del lavatorio de los pies. En III,22,4 tal eficacia se traduce por una ‘regeneración a la vida de Dios’. Cristo –en virtud del Espíritu recibido (como Hijo de predilección en el Jordán)- reengendra a sus abuelos (siempre por camino inverso) y aun al propio Adán ‘in vitam Dei’, devolviéndole nuevamente a la vida de Dios que al principio se le había otorgado. En IV,22,1 la mismísima eficacia se traduce por una restauración del género humano ‘in vitam Dei’ (‘reaedificantis Deum’¹⁷⁰¹(AH IV,22,1)), por cuanto Jesús reedifica – en sentido inverso a la edificación humana- lo divino en sus abuelos (y en todo el linaje humano) devolviéndoles a Dios”¹⁷⁰².

Las palabras “*El Señor, primogénito de los muertos, acogiendo a los Padres en su seno, los regeneró*¹⁷⁰³ *para la vida de Dios*” hacen referencia, implícita, al bautismo de los justos del AT. La regeneración *παλιγγενεσία* del género humano de la que trata

¹⁶⁹⁹ Irénée de Lyon. *Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p. 442.

¹⁷⁰⁰ Irénée de Lyon. *Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, 684.686.

¹⁷⁰¹ Hacemos notar que ORBE ha tomado la variante *reaedificantis* que aparece en los manuscritos AQS e, frente al *heredificantes* por el que opta ROUSSEAU y que nosotros aceptamos. Sobre esta palabra pesa el paralelismo de ambos pasajes, aquel que habla del bautismo.

A nuestro entender no son incompatibles las lecturas de los manuscritos, *heredificantes* y *reaedificantis*. Ambas lecturas, como veremos en nuestro capítulo cuarto (cuando pongamos en paralelo los pasajes de IV,22,1 y IV,33,1) pueden tener la misma idea de fondo: “entrar en la Iglesia”.

¹⁷⁰² A. ORBE, *San Ireneo y la primera pascua del Salvador (Io 2,12-3,21)*, EE 44 (1969) 313-314.

¹⁷⁰³ “Et quoniam in illa plasmatione quae secundum Adam fuit in transgressione factus homo indigebat Lavacro regenerationis” (AH V,15,3: Y como el hombre, por haber transgredido a Dios en la carne plasmada según Adán, requería el baño de la regeneración (cf. Tit 3,5) (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol.2..., p.58)). Explica ORBE: “Adán fue hecho a imagen y semejanza de Dios, con un principio o germen, de Vida de Espíritu capaz de incremento hacia la incorruptela, sin pasar por la muerte. Sus hijos, plasmados en transgresión, hemos de volver a la Vida que en Adán perdimos. De ahí, **el bautismo de regeneración**. Sólo regenerado a la Vida de Dios, puede ahora el hombre recobrar en su organismo y ojos la luz (principio de conocimiento) de Dios. Por eso ordenó Jesús al ciego –ya físicamente curado (resp. consumado en la *plasis* natural)- fuese a la piscina de Siloé, símbolo del bautismo de Vida. Hubo de purificarse de la mancha de la transgresión, y recobrar el principio de Vida divina, necesario para conocer y ver a Dios” (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 2..., p. 57).

AH III,22,4, a nuestro parecer, supone la irrupción del ES en la carne de Cristo y el Don del mismo a todo hombre.

c. Ep 56 y el Espíritu entre los antiguos

Otro texto que viene a reforzar lo que venimos diciendo es Ep 56:

“Porque aquellos que han muerto antes de la manifestación de Cristo tienen esperanza de obtener la salvación en el juicio del Resucitado. A esta categoría pertenecen los que temieron a Dios y han muerto en la justicia y han poseído el Espíritu de Dios, como los patriarcas, los profetas y los justos. Mas para aquellos que después de la manifestación de Cristo no han creído en El será inexorable la vindicación en el juicio” (Ep 56)¹⁷⁰⁴.

Si bien el contexto de Ep 56 hace hincapié en la salvación que concede la fe en el Hijo de Dios, no podemos ignorar que en el texto se relaciona la fe con la posesión del Espíritu. Como apunta ZELLER, el texto de Ep 56 muestra la relación que existe entre la posesión del Espíritu y la salvación, aquí entendida como liberación de la condena en el juicio del Resucitado.

Este texto parece dismantelar nuestra argumentación sobre el don del ES con motivo del *Descensus*, pues se dice que los justos del AT ya tenían en Espíritu. Creemos, sin embargo, que hay que ser precavidos a la hora de interpretar este texto. Los justos del AT, ciertamente, poseyeron el Espíritu, pero según el tiempo en que nacieron¹⁷⁰⁵ (cf. IV,22,2). En la obra de Ireneo pueden distinguirse distintas presencias del Espíritu en la economía salvífica¹⁷⁰⁶. Fue el Espíritu el que preparó a través de los tiempos la venida del Hijo. Éste hizo de los hombres del AT creyentes¹⁷⁰⁷ y esta fe fue lo que posibilitó que cuando Cristo los visitó en los infiernos creyeran en su anuncio. Pero este Espíritu fue participado por los hombres pre-cristianos de diferente forma que por los post-cristianos, pues Cristo introduce una novedad absoluta en la forma en la que Cristo se hace presente en el hombre. El inaugura los tiempos del Espíritu de Filiación - los “últimos tiempos” (cf. IV,22,1)-. Esta novedad en la presencia del ES es la que posibilita el perdón de los pecados (cf. IV,27,2) y es promesa de incorrupción (IV,22,1).

¹⁷⁰⁴ Trad. E. ROMERO POSE, Fuentes Patrísticas 2, Madrid 1992, p. 169s; cf. también. Ed. trad. A. ROUSSEAU, SC 406, p. 162ss

¹⁷⁰⁵ No se trata del Espíritu de Filiación, sino del Espíritu según se dio en la etapa de la historia en que vivieron aquellos hombres: justos, patriarcas o profetas. Sin embargo este Espíritu es el que hizo posible - entre estos hombres- la acogida del Don de los últimos tiempos, es decir, del Espíritu de Filiación, que perdona los pecados y libra del futuro juicio.

¹⁷⁰⁶ No sólo en la obra de Ireneo. Hemos visto que 1 Pe conoce también esta diferencia. En 1 Pe 1,10ss se habla de un Espíritu profético que deseó ver los tiempos de plenitud, las glorias traídas por Cristo.

¹⁷⁰⁷ Abrahan conserva en el Hades el Espíritu profético que poseyó en vida (Cf. AH II,34,1).

La participación en esta novedad es lo que Ireneo asocia con el misterio del *Descensus*. En el Hades, los que ya habían colaborado a la salvación (en el Espíritu) recibieron parte en el Espíritu de los nuevos tiempos y esto es lo que les libera del juicio, tal y como les sucede a los justos del NT. Esta participación, según creemos, fue el don recibido en los infiernos.

d. Marción y el bautismo de los antiguos

Otro pasaje que viene en nuestro apoyo es aquel donde Ireneo presentó la teología sobre el *Descensus* en Marción (cf. AH I,27,3). Este es otra prueba de la relación que existe en la obra de Ireneo entre el descenso a los infiernos y el bautismo que hace a los hombres miembros de la Iglesia.

En AH I,27, Ireneo afirma que Marción creía que Cristo había salvado a los “injustos” del AT y los había introducido en su Reino. Para Marción, como para la Magna Iglesia, los hombres del AT no participaban todavía de la salvación aparecida en tiempos de Tiberio, en la salvación traída por Cristo. Así fue necesario que ésta se les concediese en los infiernos y ésta supuso, según hemos dicho, la entrada en el Reino de Cristo.

En respuesta a la doctrina de Marción, Ireneo escribe IV,22,1-2 y afirma que los salvados de los infiernos son los justos del AT, no los injustos, siendo los justos los que son introducidos en su Reino. Aquí la incorporación al Reino ha de ser entendida como incorporación a la Iglesia (cf. IV,22,2), que se produce en el bautismo por la entrega del don de la salvación (cf. IV,27,2: perdón de los pecados).

En contra de la doctrina de Marción, que sólo creía en la salvación de las almas, Ireneo sostiene que las almas son salvadas en el Hades, pero con vista a la resurrección de la carne, algo que estaba implícito en el PsJer (resp. mención de la tierra del sepulcro) y que el Santo aclara en IV,22,1 con el pasaje del *Huerto de Getsemaní* y con el pasaje de IV,22,2, donde confirma la participación en la *prima resurrectio*.

Cuando Cristo visitó a los justos en el Hades los acogió en su Reino y los regeneró a la vida de Dios¹⁷⁰⁸ (= Iglesia):

¹⁷⁰⁸ En III,22,4 vuelve a relacionarse la salvación de los justos del AT con la evangelización. En este texto se dice que los justos del AT son regenerados en el evangelio de la vida, al mismo que se identifica esta regeneración con la vida de Dios restaurada en el hombre por la obra de Cristo. Esto es una prueba de que la evangelización de la que trata el PsJer encierra en sí una salvación ya realizada, que, a nuestro parecer, implica el don del ES que es el Don de la vida.

“Al hacerse primogénito de entre los muertos recibió en su seno a los antiguos padres para regenerarlos en la vida de Dios” (AH III,22,4)¹⁷⁰⁹

5.4. La escena de la Comida: La Eucaristía y el Don de la Vida.

Si es verdad que bastaría el bautismo *sui generis* de los justos del AT para explicar las expresiones que aparecen en el pasaje del Cenáculo (*Lavatorio*: lavar, purificar, introducir en la vida de Dios y *Última Cena* :evangelizar y dar la Vida), no es menos cierto que no puede obviarse que Ireneo usa dos imágenes distintas y que la segunda está enmarcada en un contexto eucarístico. Por eso seguimos sosteniendo que Ireneo en IV,22,1 tiene en mente los dos sacramentos que constituyen el centro de la vida cristiana y que eran administrados a los neófitos al ser incorporados a la Iglesia: el bautismo y la eucaristía.

En la obra de Ireneo, al menos en otra ocasión más, parece estar relacionada la salvación de los justos del AT con la Eucaristía, en V,33,1.

En V,33,1, Ireneo apunta que los justos del AT también participaran en el Vino escatológico del Reino¹⁷¹⁰:

“Por esto, según venía a la Pasión, para anunciar (evangelizare) la apertura de la herencia a Abraham y a quienes estaban con él, al dar gracias sobre el cáliz y beber de él y darlo a sus discípulos, les decía: “Bebed todos de él: ésta es mi sangre de la Nueva Alianza que será derramada por muchos para el perdón de los pecados. Os digo que desde ahora ya no beberé del producto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo con vosotros en el reino de mi Padre” (Mt 26,27-29). Renovará, en efecto, la herencia de la tierra, y reintegrará el misterio de la gloria de los hijos, según dijo David :“Renovará la faz de la tierra” (Salm103,30). Prometió beber del fruto de la vid con sus discípulos, mostrando ambas cosas: la herencia de la tierra en la que se beberá el vino nuevo, y la resurrección de la carne de sus discípulos. Pues la carne que resucita nueva, es la misma que gusta el cáliz nuevo.”¹⁷¹¹ (AH V,33,1)¹⁷¹².

¹⁷⁰⁹ Cf. *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, París 1974, 442.

¹⁷¹⁰ El vino nuevo hace referencia a la Eucaristía. ORBE comentado este pasaje dice: “El Santo presupone todo lo dicho sobre la ‘eucaristía’ en otras ocasiones (v.gr., en IV,18,4ss). En particular, cómo aquel vino ‘eucaristizado’ es la sangre del NT, que inaugura con la Muerte inminente. Que mientras no la derrame El por muchos en la cruz, para el perdón de los pecados, ni el Testamento sellado con ella (resp. con el vino ‘eucaristizado’) tendrá validez, ni podrá cumplir la promesa de volver un día a beber del fruto de la vid con sus discípulos. El mismo vino que ahora les da a beber se derramará efectivamente por ellos en la cruz, y les habilitará para volver a beberlo en el reino del Padre, conquistado cruentamente por el Hijo” (los subrayados son nuestros) (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3..., p.386). No estamos de acuerdo con las palabras con las que termina este comentario: “Tales misterios no entran, sin embargo, en la actual perspectiva del Ireneo” (IBID., p.386). A nuestro entender, Ireneo presenta en V,33,1 la participación de los justos del AT en el Vino nuevo del milenio. Esto es posible, en cierta forma, gracias a que ya les hizo partícipes del mismo (resp. Eucaristía) cuando les visitó en los infiernos.

¹⁷¹¹ AH V,33,1: “Propter hoc autem ad passionem veniens, ut evangelizaret Abrahæ et his qui cum eo apertionem hereditatis, cum gratias egisset super calicem et bibisset ab eo et dedisset discipulis, dicebat eis: *Bibite ex eo omnes: hic est sanguis meus novi Testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Dico autem vobis, a modo non bibam de generatione vitis hujus usque in diem illum, quando illum bibam vobiscum novum in regno Patris mei.* Utique <in> hereditate terræ, <quam> ipse novabit et

El vino nuevo es el fruto de la vid que el Señor prometió beber con los justos en el milenio¹⁷¹³. En V,33,1, Ireneo también parece hacer partícipes de esta promesa a los justos del AT, los cuales también beberán del vino nuevo con Cristo en el Reino quiliasta¹⁷¹⁴. Así pues, en AH V,33,1, tendríamos una referencia a la participación de los justos en la Eucaristía durante el milenio¹⁷¹⁵.

Sin embargo, a nuestro entender, al igual que los justos del NT participan ya de los frutos de la Eucaristía, y no sólo lo harán en el milenio, del mismo modo los justos del AT, no sólo participarán junto con los justos del NT en la Eucaristía en el milenio, sino que ya han participado de los efectos de la misma cuando Cristo les visitó en los infiernos. Así en IV,22,1 encontraríamos esta idea.

Se podría objetar que nada parecido se encuentra en otro lugar de la obra de Ireneo. Pero también debe tenerse en cuenta el carácter irrepitible de la imagen que, según nuestra teoría, Ireneo está usando en IV,22,1: el rito de la Vigilia Pascual de la primitiva Iglesia como modelo de la entrada de los justos del AT en la Iglesia.

redintegrabit | <ad> ministerium gloriae filiorum <Dei> - quemadmodum David ait: *Qui renouabit faciem terrae* -, promisit bibere de generatione vitis cum suis discipulis, utrumque ostendens, et hereditatem terrae in qua bibitur nova generatio vitis, et carnalem resurrectionem discipulorum ejus. Quae enim nove resurgit caro, ipsa est quae et novum percipit poculum. Neque enim sursum in supercaelesti loco constitutus cum suis potest intellegi bibens vitis generationem, neque rursus sine carne sunt qui bibunt illud: carnis enim proprium est et non spiritus qui ex vite accipitur potus” (*Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre V* (ed. Trad. A. ROUSSEAU –L. DOUTRELEAU – C. MERCIER, SC 153, Paris 1969, p. 404ss; también cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Tomo III, p. 384ss).

¹⁷¹² En V,34,2 vuelven a aparecer los dos verbos que Ireneo utiliza en la escena de la *Última Cena* que hacen referencia a la Eucaristía. El texto dice: “E Isaías dice: pondrás tu confianza en el Señor y él te introducirá en los bienes de la tierra y te alimentará con la heredad de tu padre Jacob (Is 58,14). Por su parte el Señor dice: “Dichosos los siervos a quienes su amo, al llegar, halle velando. En verdad os digo que se ceñirá, los hará recostarse (*recumbere*) a la mesa y los servirá (*ministrabit*). Y si viene durante el turno de la tarde y así los encuentra, dichosos ellos, porque los hará recostar (*recumbere*) y los servirá (*ministrabit*). Y si así los encuentra en la segunda y tercera vigilia, serán dichosos (Lc 12.37-38). Lo mismo escribe Juan en el Apocalipsis: Dichoso y santo el que tenga parte en la resurrección primera (Ap.20,6)” (cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3, p. 461 ;cf. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre V* (ed. Trad. A. ROUSSEAU –L. DOUTRELEAU – C. MERCIER, SC 153, Paris 1969, p. 426s). A nuestro entender este pasaje es otra prueba de la participación de los justos en la Eucaristía durante la *prima resurrectio*.

¹⁷¹³ En el PsBer se relacionan las figuras de los patriarcas, Abraham, Isaac y Jacob, y la tierra prometida con el bautismo y el perdón de los pecados, y no con el milenio, como hace aquí Ireneo (Cf. El comentario de PsBer, VI,8,11-14 en P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé*, Paris 1961, ps 85s).

¹⁷¹⁴ Ver las aclaraciones que hace ORBE en su obra *Teología de san Ireneo*, Vol. 3 sobre las palabras ‘reino de mi Padre’ que aparecen en AH V,33,1 (cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3..., p. 388-339).

¹⁷¹⁵ “Es más, a juzgar por la exégesis quiliasta de Mt 26,27 (cf. AH V,35,1) da la impresión de que según Ireneo los Justos redivivos deberán comer y beber por necesidad el pan y el vino eucarísticos, como manjar y bebida ‘nuevos’, característicos del Milenio, sumándose a tal efecto aun a los ‘derelicti’ y ‘preparati’” (A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III...*, p.978). Entre los redivivos aquí nombrados habría que incluir sin lugar a dudas a los justos del AT. Continúa diciendo ORBE: “Mas en cumplimiento de las promesas del Creador a los tres grandes patriarcas, o de los profetas y aun del propio Cristo, gustarán también del ‘nuevo cáliz’ (y del ‘nuevo manjar’ eucarísticos)...” (IBID., p. 979).

Otra posible objeción sería -si nuestra suposición sobre la relación entre la Eucaristía y el descenso fuese cierta- cómo explicar la comida de los Justos muertos, ¿acaso los muertos pueden comer el pan o beber el vino eucarístico?

En este pasaje, Ireneo no menciona el pan, ni el vino, sino que habla sencillamente del alimento (*escam*), que en el momento de ser participado por los justos difuntos es interpretado como Vida (*vitam*).

La Eucaristía en la obra de Ireneo puede ser entendida como el necesario vehículo sacramental para el don del ES que otorga nueva vida entre los vivos. Esta concepción de la Eucaristía se confirma en IV, 38,2¹⁷¹⁶, donde Ireneo llama al ES *escam* (cf. IV,22,1).

Entre los vivos el don del ES pasa por la carne de Cristo que se hace presente en los sacramentos (la creación). Entre los muertos, Cristo se comunicaría de otra forma, sirviéndose del alma, parte de la creación (espiritual). Esto lo veremos con más detalle en el apartado que dedicaremos a la manifestación de Cristo entre los muertos, cuando hablemos del bautismo en agua y en Espíritu.

A nuestro parecer, en la escena de *la Última Cena*, san Ireneo habría dejado un testimonio de cómo el don hecho en la Eucaristía, el Espíritu Santo, se comunica también a los justos del AT.

La idea de la participación en la Eucaristía podría también estar haciendo referencia a la participación en la resurrección. La carne está también referida en el PsJer: los que descansan en la tierra del sepulcro. No sólo el bautismo, sino también la Eucaristía, no sólo el perdón, sino también la resurrección, son las ideas que se pueden leer en esta doble escena que prefigura la salvación en el Hades.

5.5. Contexto de la teología del siglo II: purificación e iluminación

Ya la teología gnóstica consideraba que se daban dos momentos en la entrega de la salvación: la Purificación y la Iluminación¹⁷¹⁷. La Magna Iglesia, y con ella Ireneo,

¹⁷¹⁶ Ireneo aquí llama al Espíritu Santo 'majar de vida' (cf. A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva...*, p.558).

¹⁷¹⁷ "Dentro de la obra salvífica de Jesús, la subordinación del *pneuma* taumatúrgico al Espíritu santificador respeta la jerarquía existente entre las pasiones o sufrimientos físicos que cura y la salud (resp. *pistis* o *gnosis*) a que dispone. No es primero la salud y después el remedio de la enfermedad, sino al revés: una vez curados los padecimientos, sobreviene la salud. Estas nociones de sentido común hallaron aplicación, entre valentinianos, en la salvación mítica (resp. ejemplar) de Sofía. El último de los eones, Sofía, sucumbió al pecado, y vióse envuelta en pasiones. Para su salud por el Hijo, primeramente hubo que eliminar las pasiones y luego otorgarle la salud (plena): la gnosis. Tal distinción es fundamental

consideraba también necesarios dos momentos para participar en la salvación de Dios. Para comer el pan de Vida, el neófito necesitaba ser purificado por el bautismo, que le liberaba del dominio del diablo y del pecado. Así Ireneo puede estar leyendo estos dos pasos en la teología del descenso a los infiernos. Para Ireneo, también se darían estos dos momentos en la entrega de la salvación a los justos en los infiernos, descritos a través de las escenas del *Lavatorio* y la *Última Cena* (cf. PsJer: liberar y salvar). Son dos momentos necesarios que remiten a la purificación y don del ES. Dos momentos que no son consecutivos en el tiempo, sino simultáneos, pues ambos son frutos de la irrupción del ES en el hombre.

6. Sentido del PsJer: salvación dada en arras

6.1.El PsJer en IV,22,1

El PsJer sería, pues, la profecía que anunciaba la salvación dada en los infiernos. Una salvación que mira a los cuerpos que descansan¹⁷¹⁸ en la tierra -de los que se acordó el Señor-, pero que es dada a las almas que son las que permanecen en vela en los infiernos¹⁷¹⁹ y, por tanto, son capaces de acoger la predicación de Cristo cuando el Señor desciende para anunciarles la salvación y salvarlas¹⁷²⁰. Esta salvación es el don del ES que es la promesa de Incorruptión, de participación en la *prima resurrectio*.

en las grandes sectas gnósticas, donde la salud se presenta como gracia *χάρις*). Para que el individuo se salve -mediante la fe o mediante la gnosis -requiere la pureza natural: sea en el orden psíquico, para la fe, sea en el pneumático para la gnosis. Mas no basta. Ningún individuo, por incontaminado que sea, tiene derecho a la fe ni al conocimiento del Padre mediante el Hijo. Aun dominadas las pasiones-con perfecta apatheia-y a pesar de ser hijo natural de la Luz (resp. de Dios), debe aguardar la parusía gratuita del Hijo para ser iluminado. Sin intervención gratuita del Hijo, ni siquiera los hijos de la Luz pueden resplandecer” (A. ORBE, *Cristología Gnóstica*, Vol. 2, Madrid 1976, p.21).

¹⁷¹⁸ Por el contexto de IV,22,1 y la aparición del verbo *praedormio* en el PsJer, es patente que los discípulos que Ireneo está pensando son los justos del AT. Así creemos que Ireneo, con los pasajes del *Cenáculo* y *el Huerto de Getsemaní*, no está pensando en la salvación de los hombres en general, sino en cómo la salvación dada en el NT alcanzó a los justos del AT.

¹⁷¹⁹ Cf. AH V,33,1.

¹⁷²⁰ Aclaremos nuestras afirmaciones sobre el estado del alma y del cuerpo después de la muerte con algunos textos de Ireneo.

“Pues si ella (el alma) se recuerda, una vez unida al cuerpo y extendida por todos sus miembros, de lo que ha visto o pensado en su imaginación durante el sueño durante un tiempo tan breve, ¡cuánto más debería acordarse de todas aquellas cosas en las que estuvo inmersa en toda una vida anterior y durante tanto tiempo!” (AH II,33,1) (cf. *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre II* (ed. Trad. A. ROUSSEAU –L. DOUTRELEAU , SC 294, Paris 1982, p. 346). El Santo defiende, implícitamente, contra la doctrina de la transmigración de las almas, que el alma guarda memoria del cuerpo con el que vivió y que no se une a ningún otro, sino que espera gozar de la salvación con el mismo cuerpo con el que vivió. El texto viene a presentar que es el cuerpo el que duerme y el alma la que vela y se acuerda de su cuerpo que descansa en

El PsJer es el pasaje de la Sagrada Escritura que sostiene el pensamiento de Ireneo sobre la salvación de los justos del AT¹⁷²¹. Nuestro apócrifo es la clave de AH IV,22,1, el vértice entre lo sucedido (prefigurado por el pasaje del *Canáculo* con sus dos escenas: *el Lavatorio* y *la Última Cena*) y lo por suceder (prefigurado por el pasaje del *Huerto de Getsemaní*). Éste estructura y guía el pensamiento de Ireneo, ya que le permite hablar de las dos fases de la salvación de los justos del AT.

El PsJer trataría de la salvación ofrecida en prenda¹⁷²², que es el requisito previo para la participación de los justos del AT en la *prima resurrectio*¹⁷²³. Esta salvación, al igual que la salvación concedida a los cristianos por medio de los sacramentos, no concede la resurrección inmediata, sino que es la promesa de la futura resurrección.

SCHMIDT¹⁷²⁴, apoyándose en AH V,5,1 y AH V,31,1, explicaba la salvación dada a los justos en los infiernos como su liberación del Hades y su traslado al Paraíso. Según nuestra hipótesis, la salvación de la que trata AH IV,22,1 tendría que leerse no desde claves espaciales, como un cambio del lugar de la espera en el estado intermedio [-sin

el sepulcro. El alma recuperará su propio cuerpo en la resurrección y con él participará de la vida incorruptible.

Ireneo confirma esta idea en II,33,5s: “Por consiguiente, si no recuerda los hechos del pasado, sino que sólo percibe otros conocimientos que adquiere en esta vida, entonces no ha vivido en otros cuerpos en tiempos anteriores, ni ha realizado hechos que no conoce, ni ha conocido otras cosas que ahora no experimenta. Más bien, cada uno de nosotros, así como por el arte de Dios ha recibido su cuerpo, así también de él ha recibido su alma. Porque Dios no es ni tan pobre ni tan indigente que sea incapaz de dar a cada cuerpo su alma, así como sus caracteres distintivos. Y así, una vez completo el número que él mismo ha determinado, todos los que están inscritos en el libro de la vida resucitarán (Ap.21.27) con su propio cuerpo y alma y con el propio espíritu con los cuales agradaron a Dios. En cambio los que merecieron el castigo irán a él, con el alma y el cuerpo con los cuales se alejaron de la bondad divina. Entonces ya no engendrarán hijos ni éstos nacerán, ni se casarán, ni habrá matrimonio (Mt 22,30), pues estará completo el número de los seres humanos que Dios eligió de antemano. Para cumplir en todo el plan del Padre. 34.1. De modo muy completo el Señor enseñó que no se conservan las almas pasando de cuerpo en cuerpo; sino también que ellas conservan la personalidad del cuerpo para el cual fueron hechas, y se acuerdan de las obras que acá realizaron o dejaron de realizar, cuando relata lo que está escrito acerca del rico y de Lázaro...” (cf. ed. Trad. A. ROUSSEAU –L. DOUTRELEAU, SC 294, Paris 1982, p. 352).

En este texto encontramos una distinción importante entre los que se salvan y se condenan. Los salvados participan en la resurrección y el milenio. Ellos resucitan en **cuerpo, alma y espíritu**. Por su parte los condenados, son arrojados al lugar de la condena en **cuerpo y alma**. La participación en la salvación supone la participación en el Espíritu de Dios.

Por otra parte, Ireneo presenta a los salvados como los que agradaron a Dios, y a los condenados como los que se alejaron de la bondad. Esto está escrito en respuesta a la teología de Marción que hacía a los réprobos del AT partícipes de la salvación y a los justos los excluía de la misma.

¹⁷²¹ “El Verbo de Dios no bajó al Hades para resucitar a los Justos. Descendió para anunciarles el Evangelio de la Salud y salvarles. Entiéndase: no para la definitiva y consumada Salud sino para otorgarles el manjar de Vida, en orden a la Salud final (‘salus carnis’). El Verbo no resucita al punto a los Justos difuntos. Anuncia empero, con su Evangelio, la Futura resurrección: como quien imprime en el polvo de los cuerpos el principio de la futura resurrección y Vida eterna” (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4..., p.336, nota 4)

¹⁷²² Cf. A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva...*, p.315.

¹⁷²³ La Pasión, por la que Cristo muere y desciende a los infiernos, es la que otorga la salvación por la que los justos participarán en la *prima resurrectio* (“la Pasión es el despertar de los justos”, por los que descendió para ver con sus propios ojos lo inacabado de la creación” AH IV,22,1).

¹⁷²⁴ Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p.495.

excluir esto-]; sino, desde claves teológicas temporales¹⁷²⁵, pues la salvación en IV,22,1 ha de ser interpretada como liberación del pecado¹⁷²⁶ y de la muerte¹⁷²⁷ y participación en el Espíritu filial¹⁷²⁸, en el Espíritu de los últimos tiempos que ya poseen los discípulos del NT¹⁷²⁹.

La expresión ‘*a los muertos suyos ya dormidos en la tierra del sepulcro*’ que aparece en el PsJer no sería, pues, una referencia a la salvación inmediata del *Plasma*, al don de la resurrección, sino que sólo haría referencia a la futura *salus carnis*, que tendrá lugar en la *prima resurrectio*. A nuestro parecer, la teología de Ireneo exige el estado

¹⁷²⁵ GRILLMEIER presenta la doctrina del *descensus* en Ireneo e Hipólito como la defensa de la universalidad de la salvación de Cristo contra las doctrinas gnósticas. Esta universalidad dice que fue abordada desde dos claves distintas, la espacial y la temporal (cf. ISP.58). “Los antignósticos como Ireneo e Hipólito tenían, pues, razón al abordar la doctrina del descenso. Su misión fue asegurar el puesto de esta doctrina en el acontecimiento de la salvación cristiana. Esto no suponía otra cosa que la defensa de la universalidad del envío de Cristo y éste en un doble sentido: espacialmente considerado, en esto en que Cristo alcanza con el descenso lo más profundo del mundo y esto para llevar a cumplimiento su envío (según Job 11,8 es el Seol el lugar más opuesto al cielo); temporalmente considerado, en esto de que todos los justos, que habían vivido desde el principio de la humanidad, pudiesen tomar parte en la salvación. De ambas dio cuenta Cristo en su descenso” (A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung*, ZKTh 71 (1949) 4). Nosotros presentamos aquí las claves teológicas en las que hay que entender la universalidad de la salvación dada en los infiernos.

ORBE, en su artículo sobre el descenso a los infiernos, comenta esta cita del PsJer en Ireneo con las siguientes palabras: “(...) A esta luz se comprende el contenido del *Logion* (PsJer) tantas veces repetido por Ireneo. Había que salvar tres dogmas: 1- la universal vocación a la salud por Cristo. Cristo era enviado del Padre para salvación de todos, lo mismo del AT que del NT. 2- la salud estaba vinculada a la fe en el Creador (Padre) y en el Cristo, Hijo suyo. Cristo venía a otorgar la salud a todos los en El creyentes, lo mismo en el AT que en el NT. 3- la salud a que venía el hijo afectaba no a los ángeles, sino a los hombres; a la *salus carnis*. No podía por ende Cristo descuidar a ‘sus muertos’, abandonándoles a la corrupción” (A. ORBE, *El “Descensus ad inferos” y san Ireneo*, Gr 68 (1987) 498).

¹⁷²⁶ El verbo *liberar* (en las diferentes formas que aparece en el PsJer y en la obra de Ireneo) puede remitir: a la liberación del pecado o de la esclavitud de la ley, a la extracción (*extrahere*) de los creyentes desde la gentilidad; y también a la liberación de la nueva creación o la renovación del mundo de la que hablan los presbíteros al final del libro V. Este concepto de liberación está en el trasfondo de las variantes del PsJer de Ireneo (*eruerere, erigere, extrahere*). Por tanto, la variante del PsJer de Ireneo habría que interpretarla, más que en el sentido de una resurrección ya realizada, en el sentido de salida de la esclavitud del pecado, que para los justos del AT supone la salida del Hades.

¹⁷²⁷ Esta interpretación explica la relación que existe entre las dos versiones del PsJer que nos han llegado en Ireneo (resp. *evangelizar* y *liberar*). Ireneo interpretaba que el PsJer trataba de la liberación de los justos del AT. La evangelización de Cristo supuso su liberación.

¹⁷²⁸ Sin Espíritu no hay salvación (cf. AH V,5,15; cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 2, , p.57).

¹⁷²⁹ El mismo texto de IV,22,1 hace referencia a la plenitud de los tiempos. Esto puede ser interpretado como los tiempos en los que es concedida la filiación. “Ireneo agrega al texto paulino: “plenitudo temporis” *libertatis*... En consonancia con la letra del Apóstol. Terminada la ley de servidumbre, sobreviene el tiempo de la libertad. Los tiempos de la Ley son vacíos. Los consuma y llena, con la adopción de hijos y libertad de los hijos de Dios, el tiempo de la adopción y libertad, los tiempos últimos.(...) Gal 4,4 es bastante citado por Ireneo. Cf. III.16.3,84ss; 16,7,240ss; 17,4,76; V,21,1...” (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4, BAC maior, Madrid 1996, p.333, nota 2).

intermedio, donde el alma posee en arras la salvación del cuerpo¹⁷³⁰, la incorruptibilidad, el ES¹⁷³¹.

Era necesario, además, que la salvación dada en la Iglesia les llegase a los justos del AT, como a nosotros, en la primera *parusía*, pues, también ellos necesitaban la remisión de sus pecados (cf. IV,27,2) y que el Espíritu les preparase para la resurrección. Estos dones no podrían darse en la segunda *parusía* en la que Cristo vendrá en su función de juez¹⁷³².

Tal como sucedió a los hombres del tiempo de la Encarnación¹⁷³³, la salvación se les ofreció a los justos del AT por la predicación. El Verbo sólo anuncia la salvación, **evangeliza**¹⁷³⁴. Corresponde al hombre acoger esta buena nueva por medio de la fe. Los justos del AT, que esperaron ver y oír al Señor, poseían esa fe y ésta fue la que posibilitó que fueran salvados cuando fueron visitados en los infiernos¹⁷³⁵.

Creemos, por tanto, que la salvación de los hombres del AT no puede ser leída en abstracto, pues la regeneración no alcanza a los injustos sino sólo a los Justos del AT. El don del ES se entrega entre los vivos -en cada hombre concreto- en el bautismo

¹⁷³⁰ “El Señor los deja todavía recostados; pero –desde los pies a la cabeza- les limpia de manchas, les anuncia la salud y otorga con su vista **prendas** de la vista definitiva, en cuerpo y alma” (A. ORBE, *San Ireneo y la primera pascua del Salvador (Io 2,12-3,21)*, EE 44 (1969) 316).

¹⁷³¹ Cf. AH II,33.

¹⁷³² De aquí la gravedad de los pecados cometidos por los cristianos después del bautismo. “La muerte de Cristo para los antiguos venía en futuro y con ella la remisión de los pecados. Mas los pecados de ahora ¿quién los podrá remitir? Cristo ya no muere. Sólo aparece en futuro la segunda venida, que no es de remisión sino de juicio. Vendrá en efecto el Señor como juez” (A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva...*, p.439).

¹⁷³³ Cf. A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva...*, p.409.

¹⁷³⁴ Nos remitimos a lo dicho en las páginas 16-18 de nuestro trabajo sobre el verbo evangelizar en la obra de Ireneo-. Este verbo, en V,9, está relacionado con la respuesta libre y obediente al anuncio de Dios, respuesta que rompe con la prístina desobediencia, una respuesta que salva.

Cuando ORBE trata de la doctrina de la reconciliación en Ireneo dice que es el cuerpo el que peca, pero que este pecado tiene un reflejo en el alma, la cual es seducida (Cf. A. ORBE, *San Ireneo y la doctrina de la reconciliación*, Gr 61 (1980) 19-20; también se puede poner esto en relación con la primera desobediencia de Eva y cómo se produjo, cosa que describe ORBE en ID., *El pecado original y el matrimonio*, Gr 45 (1964) 487). En sintonía con lo que dijimos al comentar V,9, el verbo evangelizar cobra pleno sentido si lo leemos referido a las almas. Ellas fueron seducidas por el diablo y cayeron en su poder; ahora son evangelizadas por el Verbo y liberadas de su cautiverio.

En la doctrina de Ireneo, según dice ORBE, es el alma la que es libre, la que tiene que dar respuesta a la evangelización del Verbo (Cf. A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, BAC, Madrid 1969, p.184). Ahora bien, la respuesta que las almas de los justos dan al Verbo en los infiernos sería para bien de los cuerpos, pues el alma salvada esperaba recuperar su cuerpo en la *prima resurrectio* (IBID., p.183).

¹⁷³⁵ “El Señor no se contentó con hacerse hombre y evangelizar a los hombres, que estaban en vida y a los que tuvieran que venir. A raíz de la muerte, descendió -con su Alma- al Hades subterráneo donde se habían congregado las almas desde los tiempos de Abel. Les evangelizó a todos su salud, y anunció el perdón de los pecados a todos los que habían creído en El. Al evangelio respondieron muchos con fe: todos los que habían esperado y esperaban en El, a saber: a) los que habían creído en su venida; b) los justos, los profetas y patriarcas que habían servido sus disposiciones... El Señor no hizo con ellos más de lo que hizo con nosotros. A todos nos evangelizó y remitió los pecados: a nosotros en este mundo, a los creyentes del AT en el Hades” (A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva...*, p. 435-436).

(cf. Ep 3)¹⁷³⁶. Al igual que entre los vivos, entre los muertos fue necesaria la fe para recibir este don. Así en el Hades, sólo los que creyeron y habían deseado y esperado el perdón, recibieron la salvación¹⁷³⁷. Ireneo jamás leería en 1 Pe 3,19-20 el misterio del descenso. Cristo no descendió a salvar a los incredulos (cf. 1 Pe 3,20: ἀπειθήσασίν). Y tampoco fue a predicar la conversión, sino el cumplimiento de las promesas, la Encarnación.

6.2. Otras citas del PsJer en la obra de Ireneo

Esta explicación del PsJer, como incorporación a la Iglesia y participación en la salvación dada en arras, ilumina el resto de las citas del PsJer. En primer lugar ilumina la cita de AH III,20,4, donde el PsJer es explicado por la profecía de Miqueas que habla del perdón de los pecados y de la expulsión de los mismos de la carne, tal como veremos más adelante¹⁷³⁸. El PsJer es un testimonio que habla de los efectos del bautismo, es decir, del perdón de los pecados. En segundo lugar, arroja luz sobre el texto de AH IV,33,1, donde Ireneo presenta cómo los efectos salvíficos de la cruz llegan

¹⁷³⁶ “Armonizando tal eficacia soteriológica con la apuntada en la genealogía inversa de Lc 3,23-38 luego del Bautismo en el ES, se define el pensamiento de Ireneo. Lo que tuvo lugar en el Jordán sobre la humanidad de Jesús, se cumplirá en todos por la obra de Él (Primogénito de los muertos) con la efusión del ES sobre sus antepasados” (A. ORBE, *San Ireneo y la primera pascua del Salvador (Io 2,12-3,21)*, EE 44 (1969) 312).

¹⁷³⁷ Es llamativo leer lo que se dice en el Evangelio de Nicodemo, uno de los documentos de la antigüedad que se ocupa de la faceta soteriológica del nuestro dogma: “Al oír el primero de los creados y padre de todos, Adán, la instrucción que estaba dando Juan a los que se encontraban en el infierno, dijo a su hijo Set: Hijo mío, quiero que digas a los progenitores del género humano y a los profetas a dónde te envié yo cuando caí en trance de muerte. Set dijo: Profetas y patriarcas, escuchad: Mi padre Adán, el primero de los creados, cayó una vez en peligro de muerte y me envió a hacer oración a Dios muy cerca de la puerta del paraíso para que se dignara hacerme llegar por medio de un ángel hasta el árbol de la misericordia, de donde había de tomar óleo para ungir con él a mi padre y así pudiera éste reponerse de su enfermedad. Así lo hice. Y, después de hacer mi oración, vino un ángel del Señor y me dijo: ¿Qué es lo que pides, Set? ¿Buscas el óleo que cura a los enfermos o bien el árbol que lo destila, para la enfermedad de tu padre? Esto no se puede encontrar ahora. Vete, pues, y di a tu padre que después de cinco mil quinientos años, a partir de la creación del mundo, ha de bajar el Hijo de Dios humanado; El se encargará de ungirle tanto a él como a sus descendientes, con agua y con el Espíritu Santo; entonces sí que se verá curado de toda enfermedad, pero por ahora esto es imposible” (*Evang. Nicodemo III* (ed. y trad. A. De Santos Otero, BAC, Madrid 1956, p. 472-473). En este párrafo se encuentran todos los temas relacionados con la tradición de la predicación de Cristo en el Hades: la prediación preparatoria del Percursor, Juan; la salvación de profetas y patriarcas, llegando hasta Adán; el anuncio de la apertura de los bienes del Paraíso; la Purificación y la Salida (cf. levantará); la Unción con el Espíritu y con el agua; y la imposibilidad de que esta se diese hasta que Cristo, luz que ilumina el Hades, descendiese hasta los justos. Creemos, que es indudable que el tema de la necesidad y don del Bautismo en el Hades formó parte del kerygma de la Iglesia de los primeros siglos.

¹⁷³⁸ ORBE no considera que haya alusión al bautismo en los contextos de la polémica contra los ebionitas en IV,33,4 y V,1,2 (Cf. *Errores de los Ebionitas (Análisis de Ireneo, AH V,1,3)*, Mar. XLI, Roma (1979) 150); no así HOUSSIAU, que abiertamente lee la doctrina de Ireneo sobre el bautismo en III 19,1 (Cf. A. HOUSSIAU, *Le baptême selon Irénée de Lyon*, EThL 60 (1984) 50).

también a los infiernos, incorporando a sus habitantes a la Iglesia, único pueblo de Dios (cf. también IV,33,12 y Ep 78). Por último, nuestra interpretación del PsJer en IV,22,1 dará luz a la cita de V,31,1, pues también los justos del AT participan en el estado intermedio específico del cristiano.

7. Problemas de nuestra interpretación. Salvación de las almas

7.1. El *Señor Santo*¹⁷³⁹ y el Alma de Cristo

Aún queda un asunto por tratar. ¿En qué forma se manifiesta el *Señor Santo* del que trata el PsJer en los infiernos? ¿Y a quiénes salva en los infiernos?

A nuestro parecer hay que buscar la respuesta en el final del capítulo IV, 22,1, donde Ireneo confirma la salvación dada en los infiernos a través de dos textos del NT: Ef 4,9 y Mt 13,17. Entre ambos textos, Ireneo cita implícitamente el Salm 138,16: “y descendió (se supone a los infiernos) ‘para ver con sus ojos lo inacabado de la creación’”¹⁷⁴⁰. ¿Qué suponen las palabras “con sus ojos”? ¿Descendió Cristo con su cuerpo a ver lo inacabado de la creación?

Nosotros no creemos que Cristo descendiese unido a su cuerpo, sino que, sin lugar a dudas, fue el Alma de Jesús, de la que el Verbo no se separa, la que desciende a los infiernos, al lugar de las almas¹⁷⁴¹. Según ORBE, las dos visitas que recibirán los justos del AT (según el pasaje del Huerto):

“responden, por sus efectos, a la forma del Salvador: a) en la primera se les presentó sin carne, con sola alma, por haber dejado el cuerpo en la cruz; b) en la segunda se les ofrecerá glorioso, en cuerpo y alma, para glorificarlos por entero”¹⁷⁴².

¹⁷³⁹ En los capítulos que siguen defenderemos la idea de que estas palabras del PsJer son un título cristológico.

¹⁷⁴⁰ “A la visita eficaz del Salvador a las almas en el Hades (resp. al hombre aún imperfecto), sigue el cumplimiento del deseo de los justos, aún en el Hades, de ver y oír al Salvador. Este ve a las almas y las visita. Las almas ven gozosas al Salvador. Ambas cosas en el Hades” (A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva...*, p.408).

¹⁷⁴¹ Cf. AH V,31,2.

¹⁷⁴² A. ORBE, *San Ireneo y la primera pascua del Salvador (Io 2,12-3,21)*, EE 44 (1969) 315. Tanto la obra anónima ISP, como el tratado sobre la resurrección del san Justino defienden la salvación integral del hombre, que resucita en cuerpo y alma. *De Resurrectione X* (Justino): “La resurrección afecta a la carne que ha muerto, pues el espíritu no muere. El alma existe en el cuerpo, pero éste no vive sin el alma. El cuerpo, cuando carece de alma, no existe. El cuerpo, pues, es la casa del alma y el alma la casa del espíritu. Estos tres serán salvados en los que tienen esperanza sencilla y una fe firme en Dios”. ISP.58: “quizá también para (manifestar que) fuese resucitado el viviente íntegro, alma y espíritu y cuerpo, por esto también (fueron) tres días” su permanencia en los infiernos”.

ORBE, sin embargo, afirma que:

“en Ireneo la Psique de Jesús figura entre los componentes de su naturaleza humana; mas apenas actúa, y ciertamente nunca en primer plano. Toda la actividad de Jesús gira en torno a la divina – del Hijo de Dios- o a la secundum carnem, del Hijo del hombre...”¹⁷⁴³.

A la luz de esta afirmación parece que cualquier actividad salvífica del Alma de Cristo tendría que ser rechazada en la teología de Ireneo. Por eso ORBE pone el siguiente reparo a la posible actividad salvífica del alma de Cristo en los infiernos:

“... ¿hay reparos a decir que el Verbo se sirvió del Alma de Jesús para evangelizar a los que estaban en el Hades? El Alma de Jesús evangelizaría a las almas de los difuntos: según los postulados de la mediación. Si Logos/ sarx para el hombre sarx, Logos/ Psique para las almas. Ireneo jamás hablaría así. Así podría hablar un origeneano que vería en la muerte la liberación del Alma, donde recuperaría su autonomía primigenia. Para Ireneo, más que ‘alma separada’, el difunto es psique en tensión de hombre, sin otro ejercicio. Quien venga a evangelizarla y salvarla no la evangeliza como psique separada, en autonomía; sino, como forma o hálito del cuerpo, en orden a componer con él. (El alma) ni como origen de vida vegetativa e irracional, ni siquiera como principio de vida racional y libre, es capaz de actos propios autónomos. Apetece la sarx, ya que el Creador la vinculó a ella, para los actos todos ‘humanos’. Lógicamente – en Ireneo- el Alma separada de Jesús no puede intervenir como tal, al servicio del Hijo de Dios (...). Será sólo el Verbo, Hijo de Dios, quien evangelice a las almas y las redima o salve”¹⁷⁴⁴.

ORBE apoya su teoría sobre la pasividad del Alma de Cristo en los infiernos en el *logion* “No vimos su figura pero oímos su voz” -!qué no aparece en Ireneo!-. Dice que éste recibe nueva luz desde la obra de Ireneo¹⁷⁴⁵. Explica que los justos del AT no vieron al que les hablaba porque era el Verbo en persona el que salvaba y el Verbo en

¹⁷⁴³ A. ORBE, *El “Descensus ad inferos”...*, p. 510s.

¹⁷⁴⁴ A. ORBE, *El “Descensus ad inferos”...*, p. 510. También objeta contra la acción salvífica del Alma de Cristo: “Dada la identidad *homo=caro*, sobre la que discurre Ireneo, es inconcebible que para salvar a los difuntos del Hades, haya tenido que abandonar el Logos al Hombre suyo para irse con la psique” (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3, BAC maior, Madrid 1988, p.317). ISP 56 habla de la presencia del Verbo en tres lugares a la vez, en el sepulcro, en el paraíso y en el cielo, el indivisible que se divide. En Ireneo podríamos encontrar algo parecido, el Verbo no abandona nada, sino que está presente en los dos elementos del Hombre, en el cuerpo en la cruz (cf. AH V, 18,3: “tu vida pende ante tus ojos” y también en cf. AH IV,10,2), y en el Hades (cf. AH V,31,2: descendió al lugar de las almas). La eficacia del cuerpo difunto de Cristo sobre los cuerpos difuntos, es un tema que habría que estudiar. Nosotros sólo estudiaremos lo que consideremos que puede ser la eficacia salvífica del Alma de Cristo sobre las almas de los difuntos.

¹⁷⁴⁵ A. ORBE, *El “Descensus ad inferos”...*, p. 516s. Este *Logion* también aparece en un texto siriaco y es explicado de la siguiente forma: “Porque la muchedumbre de las almas santas habían sido robadas en los infiernos y ya desde la venida del Dios, así dijo el Espíritu Santo por anticipado -sobre esto de que esta muchedumbre tendría relación con el alma divina (se supone del Verbo)- lo siguiente: No vimos su figura, pero oímos su voz”. El *logion* no es interpretado tal y como lo interpreta ORBE, sino que es la prueba de que Cristo descendió con su alma al Hades. El pasaje siriaco, tal y como lo interpreta también GRILLMEIER, viene a decir: no se vio su cuerpo, pero se escuchó su voz, se manifestó con su alma en los infiernos (cf. A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung (Fortsetzung und Schluß)*, ZKTh 71 (1949) 191).

cuanto Dios es invisible para el hombre¹⁷⁴⁶. Pero, como hemos visto, en la obra de Ireneo se lee otra cosa: “*descendió para ver con sus ojos lo inacabado de la creación*” (AH IV,22,1).

A nuestro parecer, ORBE hace una valoración del Alma de Cristo en la obra de Ireneo que puede ser matizada. Recurrimos a otro pasaje de ORBE para rebatir la anterior interpretación:

“A la visita eficaz del Salvador a las almas en el Hades (resp. al hombre aún imperfecto), sigue el cumplimiento del deseo de los justos, aun en el Hades de ver y oír al Salvador. Éste ve a las almas y las visita. Las almas ven gozosas al Salvador. Ambas cosas en el Hades”¹⁷⁴⁷.

Si el Verbo, en cuanto persona divina es invisible para el hombre, lo que vieron las almas de los justos tuvo que ser el Alma de Cristo. Por ello, le reconocieron y se alegraron.

Conviene recordar que en la doctrina de Ireneo las almas después de separarse del cuerpo seguían manteniendo la forma del cuerpo que abandonaron. Así lo sugiere la historia del pobre Lázaro, en la que el rico Epulón reconoce a Lázaro. En la doctrina estoica las almas tenían un cuerpo *sui generis*; no eran completamente inmateriales, sino que sólo se decían inmateriales en relación al cuerpo de carne¹⁷⁴⁸. Estas conservaban la forma del cuerpo. Si el Verbo, pues, tenía que manifestar a los difuntos del Hades que se había hecho hombre, ¿cómo iban a creer este anuncio si allí no se manifestaba también como hombre? Si el Verbo había venido en carne, había asumido toda la realidad del hombre (cf. AH V,6ss). En los infiernos, por tanto, también tuvo que dejarse ver como hombre, es decir, en su Alma humana, Alma que en la doctrina de Ireneo seguiría conservando los rasgos de la Carne del Verbo. Así los justos vieron, oyeron y reconocieron lo que ellos habían profetizado, al Verbo hecho hombre. Y a la

¹⁷⁴⁶ A. ORBE, *El “Descensus ad inferos”...*, p. 517.

¹⁷⁴⁷ A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva...*, p. 408. Otra afirmación más de Orbe, en relación con el apócrifo de la Voz en el Hades, nos viene a dar la razón: “Las almas de los infiernos podían muy bien, sin milagro alguno, ver el Alma de Jesús. Al decir con el apocryphon, «Oímos su voz, mas no vimos su rostro», daban a entender, a través de la Psique de Jesús, al Hijo de Dios, naturalmente invisible para ellas.” (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, vol. III, p. 848). Según estas palabras, incluso la tradición asociada al apócrifo de la Voz en el Hades implícitamente afirmaba la presencia de Cristo en alma en el Hades.

¹⁷⁴⁸ Cf. A. ORBE, *San Ireneo y la inmortalidad del alma*, en: Homenaje a Eleuterio Elorduy, con ocasión de su 80 aniversario, preparado por F. Rodríguez y J. Iturriaga, Universidad de Deusto, Bilbao 1978, p.243, cf. también A. FERNÁNDEZ, *Escatología del Siglo II*, Burgos 1979, p.245. Según SIMONETTI, Orígenes podía compartir esta creencia (cf. M. SIMONETTI, *La Maga de Endor. Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa*, Firenze 1989, p. 83).

vez, el Verbo, con sus propios ojos (de hombre, de alma en tensión), pudo ver lo inacabado de la creación.

Al igual que en los tiempos de la Encarnación sólo se salvaron aquellos que no sólo reconocieron a Cristo como hombre, sino también, y a la vez, como Dios; lo mismo sucedió con los discípulos en el Hades, sólo se salvaron los que le reconocieron como alma en tensión del Dios-hombre (*Señor Santo*). No sólo era hombre el que se manifestó en los infiernos (cf. III,20,4), sino también Dios (*Señor Santo*). Sólo porque era hombre, pudo morir y descender a los infiernos; y sólo porque era Dios, pudo salir y sacar a los que allí se encontraban.

Existe, además, la dificultad de entender una evangelización directa del Verbo - como sostiene ORBE- y seguir manteniendo una respuesta libre¹⁷⁴⁹. Así lo hace notar el mismo ORBE, aunque de una forma paradójica, pues niega la actividad del Alma de Jesús y a la vez la exige como mero escudo de la gloria del Hijo:

“La Psique de Jesús es incapaz de influir salvíficamente, aun con subordinación al Verbo, sobre las almas. Éstas a su vez son incapaces de ser evangelizadas por el Alma de Jesús. Sólo pueden serlo por el Hijo de Dios. **Mas no en su Hermosura o Forma dei, sino a través de la Psique.** El Hijo, revelado Dios, forzaría con su forma el asentimiento, sin dar lugar al mérito de la fe. **Oculto en el Alma¹⁷⁵⁰, como en pantalla, da lugar a la fe...**”¹⁷⁵¹.

Si el Verbo no se manifiesta en *Forma Dei* en los infiernos, ¿bajo qué forma se manifiesta? ¿Qué quiere decir oculto tras el alma? ¿Es que el alma no reflejaría su humanidad? ¿No será el alma la forma bajo la que se manifestaría el Verbo en los infiernos, y no sería esta una *forma hominis*?

¹⁷⁴⁹ Nosotros hacemos notar una objeción a este interrogante planteado por ORBE. La respuesta libre se dio antes de la muerte. “Ese anuncio significa la concesión de la plenitud de la salvación, lo cual supone una acción de la gracia en el curso de la vida terrena de cada uno” (J. GALOT, *Jesús, Liberador...*, p. 365). “La aceptación del don divino en una libre opción, debe efectuarse antes de la muerte” (IBID., p. 365). Como hemos mantenido en este trabajo, el Hades no era un lugar indiscriminado, sino que existía un lugar de pena y un lugar de refrigerio, como delata la historia de Lázaro. Los muertos que murieron esperando la salvación, ya estaban salvados según la medida de su tiempo; sólo tenían que esperar la realización plena de la salvación. Concluye GALOT: “se comprende (...) que aquellos que ya se habían beneficiado de su gracia hayan tenido que esperar el desarrollo histórico de la obra redentora, la muerte y el triunfo de Jesús, para recibir de él la visión beatífica” (IBID., p.365).

Si esto es así, la evangelización no exigió una nueva respuesta libre, pues ya fue dada mientras vivían, sino simplemente la concesión, en el lugar del refrigerio, de la novedad de la salvación dada en la Iglesia.

¹⁷⁵⁰ En otros lugares de su obra ORBE afirma que es el alma de Cristo la que evangeliza a las psiques en los infiernos. “Ni siquiera estorba el ejercicio de nuevos actos meritorios que remedien la vida anterior terrena (de pecado), a juzgar por la respuesta (resp. conversión) de muchas almas **a la predicación del alma de Cristo** en los infiernos” (A. ORBE, *Parábolas evangélicas*, Vol. 2, BAC, Madrid 197, ps 420-421; cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3..., p. 333).

¹⁷⁵¹ A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III...*, p. 845.

Nosotros no creemos que el Alma de Cristo en los infiernos actuara como mero escudo que esconde la divinidad del Verbo, sino que ella sería el agente revelador del Verbo, así como lo fue el cuerpo de Cristo entre los vivos. Esto es lo que posibilitaría una respuesta de fe por parte de los discípulos del Hades -tal y como la de los discípulos hallados en vida-. Los justos del AT reconocieron al Verbo no sólo como hombre, sino también como Dios. Cristo se manifestó en los *infiernos* en *forma hominis*, en la misma forma en la que se manifestaban y se reconocían los muertos unos a otros -como hombres-, tal y como enseña la historia de Lázaro. En nuestra opinión, fue el Verbo unido a su Alma, como hombre y Dios, el que se manifestó a los muertos y el que exigió la respuesta de fe.

7.2. Problema del bautismo de las almas: Bautismo de agua y de Espíritu

Según nuestra interpretación de AH IV,22,1 podría objetarse que sólo estamos considerando en este pasaje la *salus animae*, pues, según hemos dicho Cristo descendió sólo en alma al lugar de las almas.

ORBE se niega a leer esto en el pensamiento de Ireneo, pues las palabras “*salus animae*” remitían a la doctrina de Marción que estaba directamente relacionada con el descenso a los infiernos (cf. AH I,27) y negaba la *salus carnis*. El docetismo que profesaba Marción hacía que éste defendiese el abandono del cuerpo y la salvación de las solas almas¹⁷⁵². Este planteamiento de Marción hizo que Ireneo fuese reacio a usar la expresión *salus animae* para expresar lo sucedido en los infiernos. Pero esto no niega, según nuestro parecer, que Ireneo pudiese considerar la salvación de las almas. Pensamos, además, que Ireneo haría referencia a esta salvación en diferentes momentos de su obra, como por ejemplo en el PsJer, en AH I,27,3 o en AH V,31,1.

Hablar de la salvación de las almas en IV,22,1 plantea un grave problema a nuestra interpretación ¿Cómo se puede hablar del don del bautismo a las solas almas? La respuesta a esta pregunta ya la apuntamos anteriormente al exponer cómo había que entender la participación de las almas de los justos en el manjar del que trata la escena

¹⁷⁵² Al explicar la doctrina de Marción, ORBE señala que “el cuerpo pasible dejado un tiempo a la cruz y al sepulcro indicaba – resucitara o no después- el abandono definitivo de la carne (pecadora) de judíos y paganos. La reconciliación de ambos pueblos con el Dios Espíritu, el Cuerpo único (espiritual) de la Iglesia, daba paso a la *salus animae* (resp. *Interioris hominis*), fin de la dispensación salvífica” (A. ORBE, *Doctrina de Marción en torno a la Pasión y muerte de Jesús*, Comp.32 (1987) 21). Marción espiritualiza el Cuerpo de Cristo y con él, el de la Iglesia. Así lo único que Cristo reúne en un sólo pueblo son las almas.

de la *Última Cena* que según nuestra interpretación remite al sacramento de la Eucaristía. Según expusimos la Eucaristía, y lo mismo se puede decir de todo sacramento, es la continuación en la historia del papel mediador que desempeña la humanidad de Cristo entre el Espíritu y la carne del hombre. En los infiernos esta mediación, según nuestra interpretación, es asumida por el alma humana de Cristo que se convierte así en vehículo del ES. Nuestra explicación del bautismo de las almas en el Hades irá en esta misma línea.

En la doctrina sobre el bautismo en Ireneo puede encontrarse una reflexión las palabras dichas por Jesús a cerca del bautismo que impartiría: en agua y en Espíritu (Jn 3,2). Ireneo desarrolla esta idea y explica la eficacia salvífica del bautismo bajo la doble especie de agua y Espíritu¹⁷⁵³. Interpreta que por el agua, la eficacia del bautismo llega a través de los cuerpos (lavados) a las almas; y que por Espíritu, esta eficacia llega a través de las almas llega a los cuerpos¹⁷⁵⁴.

En realidad el bautismo para Ireneo supone los dos aspectos, es decir, no sólo se da el bautismo o en agua o en Espíritu sino que hay un único bautismo¹⁷⁵⁵ en agua y Espíritu, cuya eficacia alcanza al hombre entero, cuerpo y alma. ORBE explica así esta doctrina de Ireneo:

“Mientras el cuerpo humano no reciba el baño del bautismo, sin principio de incorrupción se encamina a la corrupción y a la muerte. Y mientras el alma del hombre no reciba la lluvia del Espíritu, termina igualmente en corrupción y muerte. Sólo con el bautismo en agua y en Espíritu recibe el hombre en sus dos componentes –cuerpo y alma- el principio de incorrupción y Vida de Dios. La eficacia de los dos elementos – el agua o baño, y el Espíritu – tiene lugar en los dos componentes del hombre. El agua o baño directamente sobre el cuerpo; indirectamente sobre el alma. El Espíritu, directamente sobre el alma; indirectamente sobre el cuerpo”¹⁷⁵⁶.

¹⁷⁵³ Esta relación no está injustificada, ORBE, en su artículo *San Ireneo y la primera pascua del Salvador*, da pautas para poder hacer esta asociación con la doctrina del bautismo en agua y Espíritu, como hemos visto más arriba.

¹⁷⁵⁴ Sería la vida que da a las almas de los muertos que descansan en el polvo y que mira a la salvación de sus cuerpos, la *salus carnis*.

¹⁷⁵⁵ AH III,17,2: “Pues nuestros cuerpos obtuvieron la unidad que lleva a la incorruptela mediante el baño del bautismo (cf. Ef 5,26; Tit 3,5); y (nuestras) almas mediante el Espíritu. Ambas cosas (agua y Espíritu) son necesarias, ya que ambas se ordenan (y adelantan) a la vida de Dios...” (cf. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p 332). También aparece la misma idea en Justino (cf. *De Resurrectione VIII* (san Justino): “Ciertamente, nuestra alma y la carne con ella no sólo lo escucharon a Él y su predicación y creyeron, sino que también ambas fueron bautizadas y ambas practicaron la justicia”).

¹⁷⁵⁶ A. ORBE, *El Espíritu en el Bautismo de Jesús*, Gr 76 (1995) 676. Sobre la inmortalidad del alma en Ireneo cf. A. ORBE, *San Ireneo y la inmortalidad del alma*, en: Homenaje a Eleuterio Elorduy con ocasión de su 80 aniversario, preparado por F. Rodríguez y J. Iturriaga, Universidad de Deusto, Bilbao 1978.

Es cierto que el bautismo se confiere a través del sacramento que supone el agua y el Espíritu -que hacen referencia a la mediación de la carne de Cristo-, pero no es menos cierto que el don del ES otorgado por Cristo tuvo que seguir otros caminos para los justos del AT, pues ellos no podían recibir el agua sobre sus cuerpos ya disueltos en la tierra del sepulcro. Nos preguntamos, ¿se podría hablar solo del bautismo del Espíritu para los justos del AT? Si así fuese ¿se podría seguir manteniendo que la eficacia del mismo alcanza al hombre entero, no sólo a las almas que lo reciben, sino también a sus cuerpos que descansan en la tierra? Apuntamos la solución con unas palabras de ORBE:

“Tanto el bautismo sensible de agua como el invisible de Espíritu son necesarios, porque ambos llevan a la vida de Dios. El bautismo de agua, a lo que parece en bien del cuerpo; el de Espíritu, en bien del alma. Ireneo ofrece, por camino implícito, la exégesis de Io 3,5: ‘Mientras no es uno regenerado del agua y del Espíritu Santo no puede entrar en el Reino de Dios’. Ambos principios, sensible y celeste, ¿actúan paralelamente: el agua sensible sobre el cuerpo, la celeste sobre el alma? La cláusula ireneana induce a pensarlo.(...). Para que el lavacro otorgue unidad al cuerpo en orden a la incorrupción, ha de contener el misterioso principio de unión, el Espíritu. La ‘unitas spiritalium’ sólo la hace el Espíritu. **Que el Espíritu sin lavacro sea capaz de conferir incorrupción al alma salta a la vista.** Pero que el lavacro sin Espíritu baste para dársela al cuerpo, resulta inconcebible. Un paso más **¿No bastaría el bautismo de Espíritu sin lavacro para –mediante el alma- conferir al cuerpo lo que Ireneo atribuyó al lavacro?** Dos cosas habría: a) infusión del Espíritu en el alma, imprimiendo en ella el principio de unidad para la incorrupción; b) transfusión del Espíritu mediante el alma, en el cuerpo, otorgándole el mismo principio de unidad. Ireneo no formula el reparo. Descubre su pensamiento al urgir la necesidad del lavacro para la salud nuestra carnal. El Santo explica la economía presente. No habla de un caso hipotético. En otra dispensación podría sobrar el bautismo de agua. En la actual es necesario que el Espíritu de unidad (resp. Incorruptela) se le confiera directamente al cuerpo mediante un elemento corpóreo”¹⁷⁵⁷.

Estamos completamente de acuerdo con ORBE sobre la necesidad del Bautismo de agua y Espíritu para todo hombre vivo, pues tiene un cuerpo sobre el que se puede derramar el agua material, que es vehículo del Espíritu. ¿Pero qué pasa con los difuntos?

La salvación dada a los difuntos tendría que implicar de alguna forma el don del Espíritu¹⁷⁵⁸. ¿Cuál sería el camino por el que el Espíritu irrumpiese en las almas de los

¹⁷⁵⁷ (Las negritas son nuestras) A. ORBE, *San Ireneo y la primera pascua del Salvador (Io 2,12-3,21)*, EE 44 (1969) 331-332.

¹⁷⁵⁸ Como veremos más adelante detalladamente, el Verbo no comunica sus propiedades divinas al hombre, sino que el hombre es divinizado por el don del Espíritu que comunica a la carne y al alma las propiedades divinas. La carne (¿y el alma?) del Verbo Encarnado son los vehículos necesarios para otorgar este don.

El mismo ORBE reconoce esto indirectamente: “Con el Espíritu de salvación –*salutare suum*- que evangeliza Cristo a los difuntos, les ministra el manjar de vida. No sólo les anuncia la resurrección de la carne, sino que les infunde ya desde entonces el principio de inmortalidad e incorruptela, a modo de manjar, como quien se lo sirve en la cena, mientras duermen recostados sus cuerpos en los sepulcros, en espera de la resurrección” (A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III...*, p.836, nota 166). Esta misma idea la encontramos en su artículo sobre el *descensus* en Ireneo: “(En el descenso al Hades) les otorgó la salvación sin aguardar a la resurrección de la carne. Una salvación imperfecta que sin embargo llevaba en germen la *salus carnis*” (A. ORBE, *El “Descensus ad inferos”...*, p. 505).

difuntos? ¿No sería el Alma de Cristo¹⁷⁵⁹ la que como intermediaria entre el Espíritu y la carne del Verbo comunicase este mismo Espíritu a las almas de los justos del AT con vistas a la futura *salus carnis*¹⁷⁶⁰? FERNÁNDEZ apunta que el alma, intermediaria entre el Espíritu y la carne, seguiría conservando este papel después de muerte¹⁷⁶¹. Ella es la que guarda el Espíritu con vistas a la resurrección de la carne (cf. AH II,33). Así, Creemos que entre los muertos no fue donado el Espíritu directamente por el Verbo, Persona

¹⁷⁵⁹ CANTALAMESSA dice que en los s.II y III el alma de Cristo jugó contra la gnosis un importante papel salvífico. Como textos prueba ofrece 1 Clem 49,6 y AH V,1,1 donde se lee la misma frase “Al redimirnos el Señor con su sangre, ofreciendo su alma en vez de la nuestra y su carne en lugar de la nuestra” (R. CANTALAMESSA, o.c., p.249 y en la misma página la nota 160).

¹⁷⁶⁰ Según GALOT, es el Alma glorificada de Cristo la que salva a las almas del Hades en su descenso a los infiernos (cf. J. GALOT, *Le descente du Christ aux enfers*, NRTTh 83 (1961) 477, también en ID., *Jesús, Liberador*, Madrid 1982, p.354ss). GALOT dice: “...en relación con el mundo espiritual, el triunfo ha tenido lugar en el mismo momento de la muerte de Jesús. Para ese mundo, la glorificación del alma del Salvador es el acontecimiento decisivo” (IBID., p.354). “La bajada de Cristo a la estancia de los muertos parece mencionada (en el NT) explícitamente, porque el bautismo es asimilación a la muerte y a una nueva vida según el espíritu” (IBID., p.360). “... Cristo ha ofrecido a las generaciones pasadas el acceso a Dios, y para ellas también ha habido predicación y posibilidad de conversión. Por consiguiente, la salvación otorgada a los antiguos es figura de la salvación otorgada actualmente por el bautismo” (IBID., p.361).

Sabemos que nos estamos enfrentando a uno de los problemas más difíciles de la teología del NT. El descenso a los infiernos parece tener en 1 Pe 3,18-20 el pasaje más relevante y en las palabras “muerto en la carne, pero vivificado en el Espíritu” (que se refieren al estado del Verbo en los infiernos) una de las afirmaciones más oscuras de la Sagrada Escritura (“Se ha llegado a decir que este texto no solamente es uno de los más oscuros de la epístola, sino que es uno de los más oscuros de la Biblia” (J. GALOT, *Jesús, Liberador...*, p.346)).

A nuestro entender, la doctrina de Ireneo podría dar luz a esta expresión de 1 Pe. De la doctrina del Santo se podría deducir que el Alma del Verbo, poseedora del Espíritu, portadora de la vida divina, no sometida al poder de la muerte, otorga este mismo Espíritu a las almas de los justos en el Hades, anticipando en ellos el sacramento del bautismo.

¹⁷⁶¹ “La inmortalidad del alma (que por sí es mortal) le ha sido “prestada” y concedida, precisamente en orden a que pueda cumplir su misión de intermediaria entre el cuerpo y el espíritu, una vez el cuerpo haya surgido de la corrupción a que estuvo sometido tras la muerte. El alma perdura en estado feliz o de condena para informar al cuerpo en estadio último y definitivo a que está destinado” (A. FERNÁNDEZ, *Escatología del Siglo II*, Burgos 1979, p.244). Lo mismo dice ORBE: “Tal vinculación descubríala el Santo, de modo ostensible, en la figura (*‘character corporalis’*) de la psique separada. El fenómeno probaba la corporalidad de la psique; y sobre todo –era lo que le interesaba urgir– su vinculación individual al organismo de que había partido. Dios la conservaba en vida para la resurrección de la carne” (A. ORBE, *San Ireneo y la inmortalidad del alma...*, p.244). También cf. 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, p. 294ss.

Esto explicaría la resurrección para la salvación o para la condena. El alma que no posea el Espíritu resucitará para la muerte (cf. AH II,33,5). La que posea el Espíritu resucitará para la vida (también en A. ORBE, *Antropología de San Ireneo...*, p. 445s).

En Ep.56 se presenta a los justos del AT como los portadores del Espíritu (“han poseído el Espíritu”). Los que murieron en justicia podían poseer el Espíritu, tal y como se daba en el AT, es decir, el Espíritu profético. Esto pone de relieve que el alma puede ser depositaria del Espíritu. Pero, para participar de la salvación dada en la Iglesia, los justos del AT tuvieron que recibir el Espíritu de filiación, que sólo se dio a raíz de la venida de Cristo en carne. Según dice ORBE: “El Espíritu de Dios, con eficacia natural extensiva a toda la creación, se deja sentir aun en el mundo sensible, como elemento de cohesión o conservación física. Y al mismo tiempo con eficacia singularísima, entre solos los hombres justos, “secundum adoptionem”, haciéndolos hijos de Dios, engendrándolos de Él. Ésta segunda eficacia sobrenatural, como don del NT, pertenece a la Iglesia” (A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III...*, p. 927). Este don sólo se les pudo dar a los justos del AT en el descenso a los infiernos, donde fueron salvados.

divina, sino que fue el Alma humana de Cristo como humana mediación la que derramó el Espíritu sobre las almas de los difuntos.

Estamos de acuerdo con ORBE que Ireneo tuviese reparos en utilizar las palabras *salus animae* en la teología del *descensus ad inferos* (dada la doctrina de Marción), pero esto no quita que pudiese pensar en la salvación de las almas¹⁷⁶² en las claves arriba expuestas, es decir, siendo el Alma de Jesús la que otorgase el Espíritu, y las almas de los justos fuesen las receptoras de este mismo Espíritu que mira a la incorrupción de la carne que ellas apetecen.

Entre los difuntos no hubo agua intermediaria (sacramento creatural de Cristo que apunta a lo creatural asumido por el Salvador, por lo que salvó a la creación, a la carne), sino que la intermediaria es la propia naturaleza asumida por el Verbo, la creación en el estado imperfecto de la muerte, el alma separada del cuerpo.

El PsJer, con el título *Señor Santo*, estaría haciendo referencia a la humanidad y divinidad de Cristo cuya dualidad en los infiernos es manifestada por el Alma de Jesús, Dios y hombre (esto lo veremos con absoluta claridad en los capítulos siguientes dedicados al estudio de las otras citas de este apócrifo en la obra de Ireneo). El alma sería la que visitase y salvase a las almas de los justos del AT que velaban y que apetecían sus cuerpos que dormían en los sepulcros. Éstas, a su vez, son las que en virtud de la salvación de los cuerpos dormidos reciben la salvación que es promesa de incorrupción, es decir, el don del ES.

8. ¿Fueron salvados los justos paganos que vivieron antes de Cristo?

8.1.. El PsJer y los “justos, patriarcas y profetas”

Como vimos en el apartado dedicado a la interpretación del 1 Pe en Clemente de Alenjadría y en los Padres de los siglos posteriores, un tema que preocupó y que sigue preocupando es la salvación de los justos del AT paganos. ¿El PsJer y la obra de Ireneo excluyen a estas personas de la salvación? ¿La elección de Abraham excluyó al resto de los justos que vivieron después de él y no pertenecieron a su descendencia carnal?

SCHMIDT responde afirmativamente. Considera que, a pesar de que los apologetas defendieron la salvación de los justos paganos del AT, Ireneo desconoce la

¹⁷⁶² “Ireneo afirma, evidentemente, ‘la salvación del alma’, pero la soteriología gloriosa tiene que referirse al cuerpo” (A. FERNÁNDEZ, *Escatología del Siglo II*, Burgos 1979, p.245).

salvación de éstos¹⁷⁶³. Para SCHMIDT, los justos del AT a los que se refiere Ireneo son sólo los justos del pueblo de Israel, los que prepararon y esperaron la venida en carne del Hijo de Dios. SCHMIDT podría tener razón, ya que Ireneo parece hacer referencia sólo a los justos del pueblo de Israel, pues en diferentes momentos de su obra aclara que los que fueron salvados en los infiernos fueron los “justos, patriarcas y profetas”. Esta enumeración hace referencia a las tres categorías de los justos del pueblo de Israel que participaron en la preparación de la Economía de la salvación¹⁷⁶⁴.

¿Es posible que Ireneo no tenga en cuenta la salvación de los justos paganos del AT? ¿Tiene razón SCHMIDT cuando dice que en IV,22,2 las palabras “los que temieron y amaron a Dios, y procedieron justa y piadosamente con los prójimos” no hagan referencia a todos los justos, paganos e “Israelitas” del AT, sino que se refieran sólo a los justos del pueblo de Israel? ¿Se refieren los incircuncisos y circuncisos de los que se habla en IV,22,2 sólo a los incircuncisos y circuncisos de los tiempos del NT?¹⁷⁶⁵

Ep 56 parece venir en apoyo de la opinión de SCHMIDT, pues los justos salvados vuelven a ser presentados con la caracterización de las etapas de la economía de la salvación en el AT: justos, patriarcas y profetas¹⁷⁶⁶.

8.2. Teología de AH IV,22,2

Creemos que en IV,22,2 puede leerse un apunte de la apertura de la salvación al mundo pagano.

Este pasaje, según dijimos, parece estar escrito en respuesta a la doctrina sobre el *Descensus* en Marción (cf. AH I,27,2-3). Contra éste, Ireneo deja claro los que se salvaron en el Hades fueron los justos que prepararon la salvación de Cristo y sirvieron al verdadero Dios, no los injustos, como Caín y los que fueron como él; porque el Dios

¹⁷⁶³ “Él (Ireneo) no conoce una moral general natural, basada en la Ley eterna, suficiente para la salvación de los hombres, como los apologetas enseñan” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p.494).

¹⁷⁶⁴ Cf. AH I,27,3; AH IV,27,2; Ep.56.

¹⁷⁶⁵ “ A través de estas palabras (con las que comienza IV,22,2) Ireneo parece defender el universalismo de la salvación, pues acentúa “por todos los hombres”, pero las siguientes palabras muestran que para él la historia de la salvación es exclusivamente enlazada con el AT, cuando él prosigue: porque un solo Dios, es el que dirigió a los patriarcas por sus disposiciones, justificó a los de la circuncisión a través de la fe y a los del prepucio por la fe (Rm 3,30). Ireneo no piensa, (al decir) los del prepucio por la fe, en los incircuncisos anteriores a Cristo, sino en los paganos postcristianos, porque en su visión no ha existido antes de Cristo ningún pagano -que “por la virtud temiera y amara a Dios”- que haya recibido la justificación por la fe” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 493-494).

¹⁷⁶⁶ Los justos serían los hombres de los tiempos prediluvianos; los patriarcas, los hombres del tiempo antes de la Ley; los profetas, los hombres postmosaicos. Éstos fueron los que prepararon el camino a Cristo (AH IV,23ss).

al que sirvieron los justos del AT es el mismo Dios que se manifestó en el NT, y no otro distinto como afirmaba Marción; porque la economía del AT es la misma economía que la del NT.

En esta presentación de la doctrina del *Descensus*, no parece sólo tener relevancia la fe, sino también la moral. Así, creemos, que, en IV,22,2 el tema moral tampoco está ausente. En la doctrina de Marción, los sodomitas, egipcios y todos aquellos que llevaron una vida semejante a éstos fueron los que se salvaron (desobedecieron las leyes de un Dios sólo justo). En IV,22,2, Ireneo afirmaría lo contrario, que son los que obraron según Dios, los que fueron salvados. Por tanto, podemos decir que -frente a Marción- Ireneo, con las palabras “los que obraron justa y piamente y agradaron a Dios”(cf. IV,22,2), defiende la salvación de todos los justos, no sólo los que pertenecían al pueblo de Israel, sino de todos los que agradaron a Dios con su vida.

Esto concuerda con el contexto en el que Ireneo desarrolla la doctrina del descenso a los infiernos en AH IV,27, pues es también una exhortación moral a los justos del NT para que se abstengan de pecar.

Contra SCHMIDT¹⁷⁶⁷, tenemos que afirmar que el tema moral está presente en la doctrina de Ireneo sobre la salvación de los justos del AT y, por tanto, que éste no desconoce la tradición de los apologetas, sino que participa de ella.

Esta es la misma idea que quiso leer Clemente en el Pastor de Hermas, tal y como vimos en el capítulo dedicado a Clemente y como veremos en el capítulo que dediquemos a la obra del Pastor.

Ireneo no excluyó a ningún hombre de la salvación por no pertenecer a Israel, todos fueron hechos para Cristo, y El vino a buscar a todos, a la oveja perdida, la humanidad caída. El es también el Logos del universo, y quien sigue sus Leyes, éste sirve a su causa.

9. El tema de la predicación en el Hades

Como puede deducirse de todo lo dicho en este capítulo, el tema de la predicación no es acentuado en relación con el *Descensus*. Ireneo no acentúa, como hizo

¹⁷⁶⁷ Tras esta interpretación de Schmidt podría estar un prejuicio de todo teólogo protestante. No son las obras las que salvan, sino la sola fe. Pero hay que defender que las obras muestran la fe, como dice la Carta de Santiago.

el Presbítero, el hecho de que Cristo predicase en el Hades, antes bien interpreta esta predicación-salvación en forma tipológica con las escenas del Lavabo y de la Comida. El contenido teológico no varía, simplemente la forma de presentarlo.

La predicación no es tematizada en este pasaje, aunque ella es la que de forma genérica engloba lo presentado en este pasaje: El cumplimiento de las promesas, el lavado de las culpas, el don del Espíritu, y la inserción en la Iglesia. Es el desarrollo de la escueta noticia del Presbítero.

Así Ireneo se muestra una vez más como un genial y original recopilador-compositor de la tradición y, por tanto, un gran sistemático.

Veamos en los siguientes capítulos, cómo Ireneo exprimió el PsJer, o lo que es lo mismo, la rica teología que en este leía y lo importante que fue para el asiático este pasaje –y, por su referencia al misterio del Descensus, este dogma.

Capítulo XIX. El PsJer y los *Testimonia* en contextos anti-heréticos: contra gnósticos y ebionitas (AH III,19-20).

1. El PsJer en contextos antiheréticos

Recordamos lo dicho al comienzo del capítulo anterior. El PsJer, excepto en el pasaje estudiado, siempre aparece en conjuntos de *Testimonia*. En tres ocasiones, estos *Testimonia* son usados para defender al fe de la Magna Iglesia frente a desviaciones heréticas; en otras dos, aparece formando parte de una presentación la fe de la Magna Iglesia realizada con pasajes de la SE. Comenzaremos nuestro estudio por los pasajes donde se cita para refutar la herejía.

Nuestro apócrifo aparece en tres contextos anti-heréticos distintos. En una ocasión es usado contra ebionitas y gnósticos, para defender la doble naturaleza del salvador; en otra ocasión contra los judíos como testigo de la venida humilde del Mesías y, por último, contra unos cristianos que defendían la ascensión en la muerte y despreciaban la resurrección de la carne. Estudiaremos estas citas en tres capítulos distintos. Comenzaremos por la presentación del PsJer usado contra los ebionitas y gnósticos.

2. Contra los Ebionitas y Gnósticos. Contexto en la obra: Sección Cristológica del libro III

La primera vez que nuestro apócrifo es citado por Ireneo, aparece sin relación directa al tema de la salvación de los justos del AT (!esto es llamativo!). Este aparece en el libro tercero del *Adversus Haereses*, como hemos dicho, en un contexto de refutación de la herejía. Para entender correctamente el sentido de la primera aparición del PsJer conviene, aunque sea brevemente, resumir los problemas a los que se enfrenta Ireneo.

Por encargo de un obispo vecino, Ireneo en los dos primeros libros de su refutación de las herejías (AH I y AH II), pretende desenmascarar el lenguaje mítico¹⁷⁶⁸

¹⁷⁶⁸ “Las premisas doctrinales, formuladas con frecuencia en lenguaje mítico, parecen restar calculadamente importancia a lo histórico, a la realidad de Jesús y a los misterios de su vida terrena” (A. ORBE, *Cristología Gnóstica*, Vol. 1, BAC..., p. 3).

de las sectas gnósticas, cuyos elementos crípticos dificultaban su refutación. A partir del libro tercero, su obra adquiere un nuevo rumbo¹⁷⁶⁹. El Santo, en el libro III, defiende la *Regla de la verdad*¹⁷⁷⁰ y rebate a través de una lectura eclesial de la Sagrada Escritura las doctrinas de los herejes¹⁷⁷¹. Esto hace que el libro III gire en torno a dos grandes ejes: por un lado, el tema teológico que se discute y, por otro, la Sagrada Escritura.

2.1. Dios Creador y salvador y la herejía

La cuestión teológica que Ireneo defiende contra la herejía en el libro tercero es la identidad que existe entre el Dios creador y el Dios salvador.

Los grandes adversarios de Ireneo en este tema fueron los gnósticos que sostenían que el Demiurgo, el Dios creador, era un dios menor, ignorante de los designios del Dios Supremo. Así llegaron a distinguir dos economías, la del creador (AT) y la del Dios supremo (NT), y también dos salvadores, el del Demiurgo y el del Dios supremo¹⁷⁷². Este problema desembocó en la cuestión cristológica de cómo se realizó la salvación y quién fue el Salvador¹⁷⁷³.

¹⁷⁶⁹ Ireneo explica este cambio de proceder en el prólogo de este libro.

¹⁷⁷⁰ “Muchos pueblos bárbaros dan su asentimiento a esta ordenación, y creen en Cristo. Sin papel ni tinta (2 Jn 12) en su corazón tienen escrita la salvación por el Espíritu Santo (2 Cor 3,3), los cuales con cuidado guardan la vieja Tradición, creyendo en un solo Dios Demiurgo del cielo y de la tierra y de todo cuanto se encuentra en ellos (Ex 20,11, Salm 145,6; Hech 4,24; 14,15), y en Jesucristo, el Hijo de Dios, el cual movido por su eminentísimo amor por la obra que fabricó (Ef 3,19), se sometió a ser concebido de una Virgen, uniendo en sí mismo al hombre y a Dios. Sufrió bajo Poncio Pilato, resucitó y fue recibido en la gloria (1 Tim 3,16). De nuevo vendrá en la gloria (Mt 16,27; 24,30; 25,31) como Salvador de todos los que se salvan y como Juez de los que son juzgados, para enviar al fuego eterno (Mt 25,41) a quienes desfiguran su verdad y desprecian a su Padre y su venida” (AH III,4,2; cf. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p. 46ss). (Cf. AH I,22,1: Ireneo resume, contra los gnósticos, la regla de la verdad como la unidad del Dios creador y salvador).

¹⁷⁷¹ Los cinco primeros capítulos del AH III son fundamentales para poder comprender el gran peligro que supuso la herejía en el s.II. Estando tan cerca de las fuentes de la revelación del NT, se corría el riesgo de perder la lectura de la Sagrada Escritura (AT) hecha por los apóstoles (adoctrinados por Cristo), pues otros muchos maestros decían que sus doctrinas se remontaban al mismo Jesús. Muchos fueron los que intentaron introducir así ideas ajenas a la revelación. Por ello Ireneo durante cinco capítulos expone ampliamente la relación inseparable entre Sagrada Escritura, regla de fe, Tradición y sucesión apostólica. Con ello establece las bases sobre la propiedad de la Sagrada Escritura, algo que será fundamental en obras como el *Adversus Praxeam* de Tertuliano.

¹⁷⁷² “En efecto es sobre todas blasfemia la doctrina de los valentinianos, al decir que el Autor y Creador - el único Dios, según probamos -es fruto de una mancha o defección. Blasfeman asimismo de nuestro Señor al separar y dividir a Jesús del Cristo y a Cristo del Salvador, y nuevamente al Salvador del Verbo y al Verbo del Unigénito. Y como al Creador le dicen fruto de una mancha o defección, así también enseñan que Cristo y el Espíritu santo fueron emitidos a causa de una mancha; y que el Salvador viene a ser el fruto habido por eones emitidos a raíz de la mancha. Nada entre ellos se libra de blasfemia. En el libro anterior (III) hubo que aclarar la doctrina de los apóstoles sobre todos ellos” (AH IV pr., 3; cf. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 384ss)).

Así el problema de la unicidad de Dios desemboca en la cuestión soteriológica. Esto hace que se den dos momentos en la argumentación en el libro tercero del AH: en la primera parte, Ireneo discutirá la unidad del Dios del Antiguo y Nuevo Testamento, y en la segunda parte, discutirá quién fue el salvador.

Antes de presentar la respuesta de Ireneo expondremos brevemente las ideas gnósticas y de los ebionitas sobre estas cuestiones cristológicas-soteriológicas.

2.2. Los gnósticos

A la cuestión de cómo se realizó la salvación, los gnósticos respondieron que la salvación se realizó a través de la Encarnación. Pero existía un problema. Según se concibiese la forma en que ésta tuvo lugar variaba radicalmente la teología que de ella se derivaba¹⁷⁷⁴. Si la Encarnación, como sostuvieron los gnósticos, fue sólo aparente y no real, es decir, no en un cuerpo material como el nuestro¹⁷⁷⁵, entonces la creación quedó excluida de la salvación y, por tanto, la obra del demiurgo abandonada. Respecto a la cuestión de quién fue el Salvador, los gnósticos¹⁷⁷⁶ afirmaron el carácter divino del que se “encarnaba”, es decir, el carácter sobrehumano del Salvador, pero negaron su verdadera humanidad.

2.3. Ebionitas

En este contexto, Ireneo menciona otra herejía que atentaba contra la concepción ortodoxa de la salvación, la de los ebionitas. Estos no especularon sobre la existencia de dos dioses, sino que fueron estrictamente monoteístas. Esto tuvo repercusiones en la soteriología y, por tanto, en la cristología.

Los gnósticos “tenían con Marción bastantes puntos comunes. En primer lugar la distinción entre Yahve con la Economía del A.T., y Dios Padre con la del N.T. El Demiurgo del cosmos y Plasmador del hombre y Legislador de Israel ... era un arconte, de natura psíquica, ignorante de todo lo espiritual. Creíase dios, y por tal se presentaba ante el pueblo. Mas sólo el Padre era verdadero Dios. Ignoto, puro espíritu, envió al mundo, en la plenitud de los tiempos a su Hijo, el Salvador, y por su medio se reveló a los hombres para salvarlos” (A. ORBE, *Introducción a la teología cristiana primitiva...*, p. 22-23).

¹⁷⁷³ “Dos clases de adversarios se le presentaban (a Ireneo): a) los gnósticos docetas, contrarios a la *Sarx* u organismo de carne en el Salvador; b) los ebionitas, adversarios de la divinidad del Salvador” (A. ORBE, *Introducción a la teología cristiana primitiva*, ps 523-524).

¹⁷⁷⁴ Cf. A. ORBE, *Cristología Gnóstica*, Vol.1, BAC..., p. 349ss.

¹⁷⁷⁵ Cf. A. ORBE, *Cristología Gnóstica*, Vol.1, BAC..., p. 409ss.

¹⁷⁷⁶ Cada secta gnóstica comprendió la figura del Salvador de formas diversas de tal modo que no es fácil hacer un compendio de sus doctrinas, pero sí se puede decir que todos ellos aceptaban la divinidad del Salvador.

Los ebionitas defendieron la humanidad del Salvador¹⁷⁷⁷; pero para ellos la salvación no se realizó a través de la Encarnación¹⁷⁷⁸. El salvador, para los ebionitas, fue meramente un hombre, *nudus homo*, que fue favorecido de forma sublime por Dios a causa de su buena conducta. Por ello, Dios le concedió el Espíritu de adopción en el bautismo del Jordán¹⁷⁷⁹. El Salvador, para los ebionitas, no tenía naturaleza divina, ni era distinto de cualquier otro hombre (cf. AH I,26,1).

2.4. Dos naturalezas del salvador. Unidad de Dios creador y salvador

Las herejías del siglo II afirmaron la divinidad del Salvador, negando su humanidad (gnósticos y marcionitas), o afirmaron su humanidad negando su divinidad (ebionitas). Para los herejes del siglo II, la salvación vino o sólo de Dios, o sólo del hombre.

Ireneo se vio obligado a defender la verdadera encarnación del Hijo de Dios, es decir, que Jesús fue Dios y hombre. En la teología de Ireneo, las dos naturalezas del Salvador eran necesarias para la salvación. La Encarnación fue donde se manifestó con claridad la unicidad del Dios que crea y el Dios que salva¹⁷⁸⁰, pues el Dios que creó vino a salvar y salvó, el *plasma* de la creación y esto a través de asumir *este plasma*.

Conforme a esto, podemos comprender la forma en que Ireneo estructuró su libro III del AH, y más concretamente, la estructura de los últimos capítulos dedicados a la cristología, donde defiende la divinidad y humanidad del Salvador (16-20)¹⁷⁸¹.

¹⁷⁷⁷ “Los ebionitas eran la antítesis de los valentinianos. Si estos sacrificaban, en Cristo, al hijo del hombre, aquellos sacrificaban al Hijo de Dios” (A. ORBE, *Errores de los Ebionitas (Análisis de Ireneo, AH V,1,3)*, Mar. 41 (1979) 147).

¹⁷⁷⁸ Aquí también se podría incluir el monarquianismo (cf. A. ORBE, *Introducción a la teología cristiana primitiva...*, p.523).

¹⁷⁷⁹ Cf. A. ORBE, *Introducción a la teología cristiana primitiva*, Fuentes Patrísticas (Estudios) 1, Madrid-Roma 1994, p.515.

¹⁷⁸⁰ Es necesario hacer un apunte sobre cómo entendía Ireneo la Encarnación. “Sólo se puede hablar de Verbo total y perfectamente Encarnado –dice ORBE- cuando a la comunión personal se junta la comunión física del Espíritu con la *sarx*” (A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III...*, p.529).

La Encarnación, para Ireneo, no supone sólo el momento de la concepción virginal, sino que es un proceso dinámico en el que el Verbo va asumiendo toda la realidad humana para hacer de ésta de nuevo un receptáculo del ES. En este proceso, la carne de Cristo es ungida con el Espíritu de tal forma que la carne pasa a ser habitada por ES que le comunica sus cualidades. La Encarnación en Ireneo engloba la generación, el bautismo, la muerte, resurrección y ascensión de la carne del Verbo, donde en el Hombre llega a su madurez, a la medida perfecta, al hombre ideal (cuerpo, alma, espíritu).

¹⁷⁸¹ Los últimos capítulos del libro III (AH III, 21-25), en polémica contra Taciano que había defendido la condenación de Adán, están dedicados a la defensa de la salvación del protoplasto, pues en él queda compendiada toda la creación. Sólo se puede afirmar que existe una única economía, si la salvación llega a Adán (protoplasto).

El Santo desarrolla esta última sección cristológica del AH III en dos momentos¹⁷⁸². Un primer momento en el que, frente al docetismo gnóstico, salvaguarda **la humanidad** del Salvador a través de la defensa de la verdadera Encarnación, Pasión y muerte del Señor (AH III,16-18); y un segundo momento, en el que mantiene, frente al *nudus homo* ebionita¹⁷⁸³, **la verdadera divinidad** del Salvador, pues es el Verbo el que se encarna (AH III, 19-20). La polémica con ambos rivales la desarrolla en claves soteriológicas¹⁷⁸⁴: ni sólo Dios, ni sólo hombre tendría que ser el que nos salvase¹⁷⁸⁵ (cf. AH III,18).

El PsJer, pues, se inserta en este contexto cristológico-soteriológico

3. Los *Testimonia*: Ni sólo Dios, ni sólo hombre¹⁷⁸⁶

Nuestro apócrifo aparece concretamente al final del capítulo 20 formando parte de un conjunto de *Testimonia* que acreditan la doble naturaleza del salvador¹⁷⁸⁷.

Antes de pasar al análisis del PsJer creemos que es necesario presentar el texto del AH donde aparecen estos *Testimonia*.

Para facilitar la comprensión de este conjunto de *Testimonia* hemos puesto título a los diferentes temas que presenta Ireneo con estos textos de la SE.

¹⁷⁸² Cf. A. ROUSSEAU, *Irénee de Lyon, Contre les Hérésies, livre III*, (Introduction, notes justificatives, tables), SC 210, Paris 1975, ps 190ss.

¹⁷⁸³ “La razón potísima contra el misterio de la Encarnación (en los ebionitas) es antitrinitaria. No reconocen como fruto de ella al Hijo de Dios hecho hombre, por no admitir en Dios, Padre e Hijo” (A. ORBE, *Errores de los Ebionitas (Análisis de Ireneo, AH V,1,3)*, Mar. 41 (1979) 157-158).

¹⁷⁸⁴ En realidad toda la Cristología del s.II es soteriológica. El Verbo es concebido en función de su misión en la creación. “Entre los autores del s.II no hay modo de separar entre soteriología y cristología” (A. ORBE, *Cristología Gnóstica*, Vol.1, BAC, Madrid 1976, p.5).

¹⁷⁸⁵ La Encarnación ocupa un puesto tan relevante en la soteriología de Ireneo que a ésta se la podría denominar Sarcología (cf. A. ORBE, *El hombre ideal en la teología de san Ireneo*, Gr 34 (1962) 527-528; también cf. J.J. AYÁN, *Escatología cósmica y Sagrada Escritura en Ireneo de Lyon*, ASE 16/1 (1998) 200).

¹⁷⁸⁶ ORBE, comentado AH III,18,2 -donde aparece Ef 4,9, que como veremos en la obra de Ireneo está relacionado con la salvación dada en los infiernos- dice: “Dos imposibles vino a realizar el Verbo, Hijo de Dios en el mundo: (1) que el hombre venciese al que primero le había vencido; (2) y lograrse la salud el mismo que primero había pecado. Para ello tuvo que hacerse hombre como los demás, para así vivir, morir, y triunfar del pecado en su persona, sin dejar de ser hombre como Adán” (A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución, Estudios Valentinianos V*, Analecta Gregoriana 83, Roma 1956, p.162).

¹⁷⁸⁷ Melitón también presenta el *Descensus* desde esta realidad cristológica: Jesús es Dios y hombre (Cf. A. GRILLMEIER, *Mit Ihm...*, p. 83ss).

3.1. Texto.

Testimonios introductorios: Encarnación (Isaías) camino de salvación (san Pablo).

III,20.3 Por eso, el Señor ofreció al Emmanuel (que nació) de la Virgen¹⁷⁸⁸ como signo de nuestra salvación, porque era el Señor en persona el que salvaba a quienes no *podían* salvarse por sí mismos; y, por ello, Pablo declarando la debilidad (*infirmiorem*) del hombre¹⁷⁸⁹ dice: *sé que en mi carne no habita el bien*, dando a entender que el bien de nuestra salvación viene de Dios y no de nosotros; y de nuevo: *Pobre de mí, ¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte?* Luego presenta al Liberador: *La gracia de Jesucristo, nuestro Señor*¹⁷⁹⁰.

¹⁷⁸⁸ “Es de señalar que (Ireneo) argumentando contra los adversarios que rechazan en bloque el AT, va a edificar su demostración de una forma casi exclusiva con textos del AT, y sobre todo en la profecía del Emmanuel (...). Interpreta de tal modo la profecía del Emmanuel, a la luz del NT, que engloba con una concisión grandiosa la totalidad del misterio de la redención” (A. ROUSSEAU, *Irénee de Lyon, Contre les Hérésies, livre III* (Introduction, notes justificatives, tables), SC 210, Paris 1975, ps 197-198). Esta profecía fue capital en la discusión teológica del siglo II. Muestra de ello es que fue examinada hasta en sus últimos detalles, ponemos como ejemplo la relevancia que tuvo la preposición que aparece en la expresión “*de* la virgen”. Ésta fue leída por ortodoxos y herejes de forma diversa, así unos y otros llegaron a postulados teológicos contrapuestos. Según los gnósticos, el Salvador nació **a través** de María (**δία**), más no de (**ἐξ**) María, así Éste no asumió un cuerpo de carne y hueso, como el de su madre, ni como el de Adán, sólo asumió lo salvable y no lo insalvable, la carne (cf. AH III,11,3). Los eclesiásticos sacaron otras conclusiones y sostuvieron que el Verbo asumió la carne “*de*” María, pues ésta fue lo que vino a salvar. El Verbo revistiéndose de un cuerpo carnal, de la esencia del hombre en el seno de María salvó al Plasma. El Verbo se revistió con la estola sacerdotal (la carne), haciendo de esta carne la primicia de la Iglesia. En esta preposición “*de*” estaba en juego la antropología diversa de unos y otros (cf. A. ORBE, *Encarnación entre los valentinianos*, Gr 53 (1972) 227).

¹⁷⁸⁹ Ireneo sabía que no podía usar los escritos de san Pablo como argumento de autoridad contra los ebionitas dado que no los consideraban revelados. Aun así, el Santo no se resigna a usar el pensamiento de san Pablo dado que encontraba en el Apóstol un claro defensor de la *salus carnis*. De hecho, pensamos que el pensamiento paulino es el telón de fondo de todo el capítulo 20 del AH III. De esto, son una muestra los siguientes ejemplos: Primero, las palabras con las que Ireneo introduce la interpretación del pasaje de Jonás: *Dios fue magnánimo cuando cayó el hombre, al prever la victoria que le había de dar por medio del Verbo. Pues como el poder manifestaba su perfección en la debilidad, se manifestaba la bondad y el magnífico poder de Dios* (AH III,20,1). El Santo lee la frase de Pablo de 2 Co 12,9 desde la teología de la *salus carnis*. Lo débil no es otra cosa que la carne, lo fuerte no es otra cosa que el poder de Dios manifestado en su Verbo (cf. AH V,3,3 y cf. V,9,9 donde el poder de Dios es identificado con el ES). Contra los gnósticos que calificaban a la carne de insalvable, los eclesiásticos se complacían, con todo derecho, en hacer a Dios más fuerte que las leyes de la naturaleza. Gracias a eso, una substancia corruptible y mortal como la carne podía revestir propiedades de Espíritu: incorruptela e inmortalidad (cf. A. ORBE, *Encarnación entre los valentinianos*, Gr 53 (1972) 228).

Los verbos que aparecen en esta cita de 2 Co 12,9 están en pasado porque el Santo estaba leyendo en este pasaje de san Pablo lo que ya había acontecido en la historia: la encarnación y resurrección. Fue en ellas donde el Verbo asumió la debilidad humana y alcanzó la justa victoria, donde se manifestó el más fuerte y ató al fuerte. Por la muerte y resurrección del Verbo Encarnado, el hombre fue liberado de poder del diablo y recibió el ES y comenzó así la glorificación de la carne. En estas claves, Ireneo interpretará el signo de Jonás en III,20,1.

El pensamiento paulino vuelve a hacerse presente en el segundo apartado de AH III, 20. En éste, Ireneo presenta, como veremos más adelante, la salvación en claves paulinas: inmortalidad y filiación.

Por último, volvemos a encontrar otra referencia paulina en el comienzo de la sección que ahora nos ocupa III,20,3-4, donde Ireneo a través de Rm 7,14 explica el motivo de la Encarnación (la doble naturaleza del salvador) desde la soteriología paulina.

¹⁷⁹⁰ Cf. *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p 392.394. La combinación de Pablo y el AT en esta sección (así como en otros momentos de su obra) tiene su explicación. Por una parte, Ireneo usa el AT -como él mismo nos explica en AH I,26,2- porque “(los ebionitas) sólo echan mano del evangelio según san Mateo. Recusan al apóstol Pablo, y le llaman apóstata de la ley. En cambio se esmeran en exponer los elementos de profecía” (cf. *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre I* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 264, Paris 1979, p 347). Así Ireneo en AH III,20 se ve obligado a usar la profecía contra los ebionitas. Por otra parte, el Santo usa los pasajes del Apóstol porque, a nuestro entender, Ireneo en esta sección

Testimonios de la doble naturaleza del salvador.

Esto está también en Isaías: *robusteced las manos vacilantes y las rodillas débiles; exhortad a los pusilánimes, no temáis; he aquí que nuestro Dios ejercitará el juicio y hará justicia; él mismo vendrá y nos salvará* porque nosotros no podemos salvarnos por nosotros mismos sino por la ayuda de Dios. **20.4** Y porque no será solamente hombre el que nos salve, ni tampoco sin la carne, -pues sin la carne son ángeles-, predicó diciendo: *Ni un anciano ni un ángel, sino el Señor mismo los salvará, porque los ama, los perdonará y él mismo los liberará.* Y que éste se haría un hombre verdadero visible, siendo al mismo tiempo el Verbo Salvador, a su vez lo dice Isaías: *He aquí, ciudad de Sión, que tus ojos verán nuestra salvación.*

Testimonios de Dios que muere: El PsJer- Ezequiel

Y que no sólo era hombre el que moría por nosotros, lo dice Isaías: *Y se acordó el Señor Santo de Israel, de sus muertos que dormían en la tierra del sepulcro; y descendió a éstos para anunciar la salvación que viene de él, para salvarlos.* Igualmente lo dice el profeta Amós: *Él se volverá a nosotros y tendrá misericordia de nosotros, desatará nuestras injusticias y arrojará en lo profundo del mar nuestros pecados.*

Testimonios de Dios que nace.

Y a su vez, señalando el lugar de su venida dice: *El Señor desde Sión ha hablado y desde Jerusalén hará sonar su voz.* Y que el Hijo de Dios, que es Dios, vendrá desde el sur de la heredad de Judá, y que desde Belén, donde nació el Señor, a toda la tierra alcanzarán sus alabanzas, así lo dice Abacuc, el profeta: *Dios vendrá desde el sur y el Santo desde el monte Efrén; inundó el cielo de su fuerza y de su alabanza está llena la tierra; la Palabra le precede y avanzarán sus pies en los campos;* significando abiertamente que (es) Dios y que su venida será en Belén, desde el monte Efrén que está al sur de la heredad; y (significando) que es hombre pues dice: *avanzarán sus pies en los campos;* esto es un signo propio del hombre¹⁷⁹¹.

antiebionita no se ha olvidado de los gnósticos que procedían de la gentilidad. Según explica en AH IV,23 ss, existe una diferencia entre la predicación de los apóstoles y la de Pablo. La de los primeros iba dirigida a los judíos, que eran capaces de entender las profecías (AT), la de san Pablo iba dirigida a los paganos, que al no tener el AT tenían que ser adoctrinados de otra forma. Así, a nuestro parecer, Ireneo usa los pasajes paulinos porque lo que pretende es rebatir a la vez a ebionitas y gnósticos.

¹⁷⁹¹ **20, 3.** Propter hoc ergo signum salutis nostrae eum qui ex Virgine Emmanuel est ipse <dedit> Dominus, quoniam ipse Dominus erat qui saluabat eos qui per semetipsos non habebant saluari; et propter hoc Paulus infirmitatem hominis adnuntians ait: *Scio enim quoniam non inhabitat in carne mea bonum*, significans quoniam non a nobis sed a Deo est bonum salutis nostrae; et iterum: *Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?* deinde infert liberatorem: *Gratia Iesu Christi Domini nostri.*

Hoc autem et Esaias: *Confortamini, inquit, manus resolutae et genua debilia; adhortamini, pusillanimes sensu, confortamini, ne timeatis; ecce Deus noster iudicium retribuit et retributurus est; ipse ueniet et saluabit nos*, hoc quoniam non a nobis sed a Dei adiumento habuimus saluari. **20, 4.** Rursus, quoniam neque homo tantum erit qui saluat nos neque sine carne, sine carne enim angeli sunt, praedicauit [enim] dicens: *Neque senior neque angelus, sed ipse Dominus saluabit eos, quoniam diligit eos et parcat eis, ipse liberabit eos.* Et quoniam hic ipse homo uerus uisibilis incipiet esse, cum sit Verbum salutare, rursus Esaias ait: *Ecce, Sion ciuitas, Salutarem nostrum oculi tui uidebunt.* Et quoniam non solum homo erat qui moriebatur pro nobis, Esaias ait: *Et commemoratus est Dominus Sanctus Israel mortuorum suorum qui dormierant in terra sepulchris; et descendit ad eos evangelizare salutem quae est ab eo, uti | saluaret eos.* Hoc autem idem et Amos propheta ait: *Ipse conuertetur et miserebitur nostri; dissoluet iniustitias nostras et proiciet in altitudinem maris peccata nostra.* Et rursus locum significans aduentus eius ait: *Dominus ex Sion locutus est et ex Hierusalem dedit uocem suam.* Et quoniam ex ea parte quae est secundum Africum hereditatis Iudae ueniet Filius Dei, qui est Deus, et quoniam ex Bethlehem, ubi natus est Dominus, in omnem terram immittet laudationem eius, sic ait Ambacum propheta: *Deus ab Africo ueniet et Sanctus de monte Effrem; cooperuit caelum uirtus eius et laudatione eius plena est terra; ante faciem eius praeibit Verbum et progredientur in campis pedes eius*, manifeste significans quoniam Deus, et quoniam in Bethlehem aduentus eius et ex monte Effrem qui est secundum Africum hereditatis, et quoniam homo: *progredientur enim, inquit, in campis pedes eius*, hoc autem signum proprium hominis (*Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p 392.398).).

3.2. *Testimonia* sobre la doble naturaleza del Salvador

Los *Testimonia* del AT con los que Ireneo defiende la doble naturaleza del Salvador comienzan con la cita de Is 7,14.

La cita de este profeta fue utilizada ya por el Santo en el capítulo 19, donde refutó la herejía ebionita que negaba la divinidad de Cristo. Por medio de esta profecía defendió que el Salvador no fue un “nudus Homo”. Ahora, en el capítulo 20, a nuestro entender, Ireneo, con esta profecía, no sólo está pensando en refutar a los ebionitas, sino que intenta recoger todo el debate cristológico que había sostenido en los capítulos anteriores. El obispo de Lion quiere responder a todos aquellos que de una u otra forma negaban la divinidad o la verdadera humanidad de Cristo, es decir, no sólo está pensando en los adopcionistas (ebionitas) sino también en los docetas (gnósticos y marcionitas). Así, Ireneo presenta el pasaje de Is 7,14¹⁷⁹² como testimonio de la divinidad y la humanidad¹⁷⁹³ del salvador.

La profecía de Isaías es una prueba de la divinidad de Cristo por doble partida. Primeramente, porque anunciaba la generación virginal, signo de la generación extraordinaria, inenarrable, de la divinidad del que nacía¹⁷⁹⁴; y en segundo lugar, porque

¹⁷⁹² En esta ocasión Ireneo no cita el pasaje completo de Isaías; sin embargo hay que tener en cuenta que el Santo también consideraba que en Is 7 se podía leer una profecía del descenso a los infiernos. El signo dado en la altura y la profundidad, del que habla Is 7,11, era un testimonio del mismo. Esto lo confirma la vinculación entre esta profecía y Ef 4,9 en AH III,19-20. (También, cf. A. ORBE, *Parábolas Evangélicas*, Vol.1..., p. 187-188: “Aquel signo ofrecido en lo profundo por Dios a Acaaz no miraba sólo a nuestra tierra sino también a la región de los muertos (cf. AH V,31,1). Ireneo se expresa con energía. Los ‘infiernos’ a que descendió el Señor no son la tierra, el mundo que nos rodea... Cristo debía descender a los infiernos – Verbo hecho hombre- para liberar de ellos al hombre, su plasma”).

¹⁷⁹³ Cf. G. OTRANTO, *Esegesi Biblica e Storia in Giustino (Dial 63-84)*, Quaderni di "Vetera Christianorum", Bari 1979, p.176.

¹⁷⁹⁴ Este pasaje de Isaías aparece junto con Is 53,8 en AH III,19,2, ambos aplicados a la Encarnación. Is 53,8 “habría de referirlo –dice ORBE- a la generación humana (cf. AH III,19,2 y Ep.70), pero sin excluir su aplicación primera a la divina... Ireneo distingue muy bien al Hijo de Dios antes y después de hacerse Hijo del Hombre (cf. AH III,19,1)... el Misterio de la generación del Verbo no compromete la realidad de dicha generación. El Verbo es Hijo de Dios y como tal se ha encarnado para hacerse Hijo del Hombre. Su generación –aun la humana- es inenarrable, no solo por el misterio de su primera generación, sino por el de la sumisión del Hijo de Dios a la generación humana, solo accesible al Padre (cf. AH III,19,2)...Ireneo perpetúa sin duda la generación divina del Verbo *ex voluntate Patris*, en el instante de la generación humana *ex Maria*; la paternidad en una y en otra resulta siempre, según él, la misma, cambiando sólo la maternidad temporal. Pero aun cuando lo inenarrable de una y otra generación, por lo que afecta a la paternidad, sea siempre radicalmente idéntico, por lo que afecta a la paternidad del Verbo encarnado reviste un misterio especial, merced a su generación sensible. En este sentido, la filiación divina del Verbo encarnado mantiene inalterables las reservas de S. Ireneo sobre la índole de la Paternidad divina; pero su nacimiento de María ratifica espléndidamente la distinción personal entre Jesús y su Madre Virgen. El texto de Isaías ha sido aplicado a una y otra generación por los Padres [cf. TERTULIANO, Adv. Marc. III, 7; Adv. Iud. 13; GREGORIO DE ELVIRA, Tract. Orig. (ed.. Batiffol 95,5s)]” (A. ORBE, *Hacia la primera teología de la Procesión del Verbo*, Estudios Valentinianos, Vol I/2, Analecta Gregoriana 100, Roma 1958, ps 664-673).

en estas palabras de Isaías se leía que el que tenía que nacer recibiría el nombre de Dios: Enmanuel (Dios con nosotros)¹⁷⁹⁵.

El Pasaje de Isaías, además, anunciaba la humanidad del salvador, porque el que naciese, habría de nacer de una virgen, de una mujer y, por tanto, habría de nacer hombre (cf. AH III,19,2).

El empeño por defender la doble naturaleza del Salvador brotaba de la concepción grandiosa que tenía el santo de la economía de la salvación en la que lo salvado era el plasma de la creación. Así el obispo, después de la cita de Isaías, presenta con ayuda de san Pablo la salvación de la carne y encuadra el problema de la naturaleza del Salvador en la soteriología.

A través del pasaje de san Pablo, el Santo pone de relieve que el hombre era incapaz de salvarse por sus propias fuerzas, en clara alusión a la herejía ebionita que acababa de presentar. Esta imposibilidad de salvarse por sí mismo es la prueba de que

¹⁷⁹⁵ Frente a los Ebionitas, Ireneo afirma la absoluta necesidad de la divinidad del Salvador. Para Ireneo, “los ebionitas comienzan por ignorar la trascendencia de la trasgresión de Adán, en particular la servidumbre a la prístina desobediencia, que arrastramos todos con la generación humana (cf. Ep.37) y por ende la imperiosa necesidad de un redentor, ajeno y libre de tal servidumbre, capaz de otorgarnos la libertad” (A. ORBE, *Introducción a la teología cristiana primitiva...*, p.517. También cf. ID., Errores de los ebionitas, (Análisis de Ireneo, AH V,1,3), Mar. 41 (1979) 160; cf. ID., *Antropología de San Ireneo...*, p. 457). Los ebionitas no habían entrado en las entrañas del pecado del hombre: “la levadura de la desobediencia” (AH III,19,1), “la levadura de la generación” (AH IV,33,4). Jesús, puro hombre, engendrado de José y de María, se encontraría sometido a la misma esclavitud que sus padres y no podría llevar a cabo la liberación de éstos (cf. AH III,18,6 y A. ORBE, *El Espíritu en el Bautismo de Jesús*, Gr 76 (1995) 688).

Ireneo liga el pecado al tema de la generación porque, para él, el pecado de desobediencia se dio en este terreno. Según el Santo, el mandato del paraíso dado por Dios con vistas a la educación de los recién creados consistió en que el amor carnal -el uso del árbol de la ciencia- fue objeto de prohibición positiva (cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III...*, p.362). El mandato no era una prohibición absoluta sino que tenía sólo carácter temporal. El hombre y la mujer tenían que esperar a la madurez para unirse y multiplicarse (generación de los hijos). La madurez del hombre exigía que éste se uniese primero al Verbo, completando así su medida, llegando a ser adulto y perfecto y sólo así podría unirse a la mujer para engendrar hijos para Dios (cf. A. ORBE, *El hombre ideal en la teología de san Ireneo*, Gr 34 (1962) 464ss). Pero el hombre engañado por la serpiente (que prometió lo que no podía dar) transgredió el mandato y con su desobediencia se acarrió la esclavitud del pecado y de la muerte. El hombre engañado por la serpiente, engendró hijos antes de tiempo (cf. III,23). Así, “históricamente el género humano está encadenado a la muerte (cf. V,19,1), no por su natura corruptible, sino en virtud de la desobediencia de Adán” (A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, p. 369). (El proceso de la transgresión es resumido en, ID., *El pecado original y el matrimonio*, Gr45 (1964) 487)).

Esto no quiere decir que Ireneo fuese un encratita. Frente a éstos que ligaban el pecado de la generación a la naturaleza física del hombre y por tanto repudiaban el matrimonio, Ireneo vinculó el pecado a la transgresión de Adán. Para él, el hombre era carne, y el pecado, como acción humana, quedó vinculado a la carne, sin que por ello ésta adquiriese un carácter peyorativo. La antropología *homo-sarx* de Ireneo exigía esta relación, pecado-carne.

Dios mismo tendría que ser el Salvador. Sería Jesucristo, el Señor, el que derramaría la gracia sobre los hombres¹⁷⁹⁶.

Con los siguientes *Testimonia* quiere reforzar la idea compendiada en el texto paulino. En primer lugar, la idea de la imposibilidad del hombre de salvarse a sí mismo:

Esto está también en Isaías: robusteced las manos vacilantes y las rodillas débiles; exhortad a los pusilánimes, no temáis; he aquí que nuestro Dios ejercitará el juicio y hará justicia; él mismo vendrá y nos salvará porque nosotros no podemos salvarnos por nosotros mismos sino por la ayuda de Dios (AH III,20,3).

En un segundo momento, explica que la salvación del hombre pasa por el hombre mismo, es decir, que Dios tenía que asumir lo que quería salvar:

Y porque no será solamente hombre el que nos salve, ni tampoco sin la carne, -pues sin la carne son ángeles-, predicó diciendo: *Ni un anciano ni, un ángel, sino el Señor mismo los salvará, porque los ama, los perdonará y él mismo los liberará.* Y que éste se haría un hombre verdadero visible, siendo al mismo tiempo el Verbo Salvador, a su vez lo dice Isaías: *He aquí, ciudad de Sión, que tus ojos verán nuestra salvación (AH III,20,4).*

Contra los gnósticos, señala que no sería un ángel¹⁷⁹⁷ o intermediario ajeno a la carne quien nos salvase¹⁷⁹⁸, sino un hombre de carne. Contra los ebionitas, el Santo

¹⁷⁹⁶ El texto de san Pablo presenta la salvación en forma de liberación: *¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?* Luego presenta al Liberador: *La gracia de Jesucristo, nuestro Señor* (de liberación de la muerte (manifestación visible del pecado)) (AH III,20,3).

Ireneo identifica la salvación con Cristo, calificándolo de Liberador y como fuente de la gracia, se supone que libera.

¹⁷⁹⁷ La mención del ángel en Is 63,9 fue interpretada de dos formas distintas, según afirma ORBE: “una favorable al *angelus* (natura), y otra, partidaria del *angelus* (officium). La primera tradición se revela claramente en AH. El Santo invoca el texto de Isaías para probar: a) nuestro salvador no era puro hombre, b) ni ángel. Era, personalmente, el Señor, el Hijo de Dios... Probablemente, otorga al *senior* el alcance de hombre cualificado. Entiende *angelus* en sentido fuerte, como nombre de natura (=sine carne)... Conoce además –adelantándose a Tertuliano-, la exégesis que aplica el versículo isaiano a Moisés y Elías, legado y ángel respectivos; es claro, de oficio y no de natura (cf. Ep.88)” (A. ORBE, *Cristología Gnóstica...*, p. 102-103).

¹⁷⁹⁸ “La servidumbre del hombre, bajo la muerte, pudiera tal vez superarla un ángel, siempre que la humana corruptela y muerte obedeciesen exclusivamente a la acción del funesto ‘príncipe’. Mas no, si el título de la servidumbre fuera un acto del hombre, libremente (y culpablemente) entregado al enemigo. Para suprimir la humana esclavitud habría que acabar primero con el humano delito; y no por fuerza, sino conforme a justicia por acto también del hombre, capaz de contrarrestar el primer delito humano y la victoria del ‘príncipe’ de la muerte. Ahora bien ¿puede un ángel acabar así con el delito del hombre? Ni por acto de fuerza y voluntad, ni por asunción de humana substancia, es un ángel capaz de tanto. El espíritu celeste podrá vencer en duelo al príncipe de la muerte. No por eso ataja la mortalidad del género humano, conducido a libre transgresión por el enemigo” (A. ORBE, *En torno a la Encarnación*, COSC 3 (1985) 87).

mantiene que nuestro salvador no sería un anciano¹⁷⁹⁹, es decir, nudus homo, sino Dios mismo.

3.3. Puesto del PsJer dentro de los *Testimonia*

Ireneo, en este momento, recurre al PsJer para defender la naturaleza humana y divina del Salvador.

Este aparece en un bloque de profecías que están encerrando los dos tiempos claves de la vida de todo hombre, el nacimiento y la muerte. Los dos polos de la vida del hombre que, en cierta forma, caracterizan su misma esencia. El nacimiento de un hombre supone su muerte¹⁸⁰⁰.

Éstos son los dos momentos de la vida de Jesús que habían sido el centro de la discusión en la polémica que Ireneo había mantenido contra los docetas¹⁸⁰¹ y los adopcionistas¹⁸⁰² en los capítulos anteriores del AH III (cap. 16-19). Son los dos momentos en los que la naturaleza divina manifiesta todo su poder salvador, liberando del poder del pecado y de la muerte.

Los *Testimonia* de la muerte de Cristo (PsJer y Miq) presentan este hecho como acto salvífico, gracias a que es Dios el que muere:

Y que no sólo era hombre el que moría por nosotros, lo dice Isaías: *Y se acordó el Señor, Santo de Israel, de sus muertos que dormían en la tierra del sepulcro; y descendió a estos para anunciar la salvación que viene de él, para salvarlos*. Igualmente lo dice el profeta Amós: *Él se volverá a nosotros y tendrá misericordia de nosotros, desatará nuestras injusticias y arrojará en lo profundo del mar nuestros pecados* (AH III,20,4).

Los *Testimonia* sobre el nacimiento, creemos, presentan a Dios que nace y que es lo que posibilita la muerte:

Y a su vez, señalando el lugar de su venida dice: *El Señor desde Sión ha hablado y desde Jerusalén hará sonar su voz*. Y que el Hijo de Dios, que es Dios, vendrá desde el sur de la

¹⁷⁹⁹ Pensamos que Ireneo, con la palabra “anciano”, estaría haciendo frente a la teología ebionita. No sería un Justo (= Anciano), agraciado con el don del Espíritu por su justicia, el que nos salvase, sino Dios en persona (cf. A. ORBE., *Cristología Gnóstica*, Vol.1..., p. 103: “Probablemente, otorga (Ireneo) al *senior* el alcance de hombre cualificado”). Ireneo presenta al Dios-Hombre como el único capaz de acoger al ES.

¹⁸⁰⁰ “La muerte aparece en Ef 2,7 como una consecuencia de la Encarnación, ella pertenece a la naturaleza y a la suerte del hombre, en la medida en que el Mesías tome parte de las condiciones de la vida humana, él debe soportar las consecuencias según las cuales la vida humana conduce a la muerte. La elevación de Cristo, implica el triunfo esencial sobre la muerte...” H. RIESENFELD, *La descente dans la mort, Aux Sources de la Tradition Chrétienne (Mélanges Goguel)*, Neuchâtel-Paris 1950, p. 210).

¹⁸⁰¹ En los capítulos AH III,16-18, Ireneo defiende contra los gnósticos la verdadera muerte del Salvador.

¹⁸⁰² En el capítulo AH III,19 defiende contra los Ebionitas la verdadera Encarnación de Hijo de Dios.

heredad de Judá, y que desde Belén, donde nació el Señor, a toda la tierra alcanzarán sus alabanzas, así lo dice Abacuc, el profeta: *Dios viene desde el sur y el Santo desde el monte Efrén; inundó el cielo de su fuerza y de su alabanza está llena la tierra; la Palabra le precede y avanzarán sus pies en los campos*; significando abiertamente que (es) Dios y que su venida será en Belén, desde el monte Efrén que está al sur de la heredad; y (significando) que es hombre pues dice: *avanzarán sus pies en los campos*; esto es un signo propio del hombre (AH III,20,4).

Ambos conjuntos de *Testimonia* (muerte-nacimiento) son la prueba de que el Salvador no era “nudus homo”, ni sólo hombre aparente.

4. Teología del PsJer

El orden de los *Testimonia* ya nos ha revelado mucho sobre el pensamiento de Ireneo y nos ha dejado claro que el Salvador tenía que ser hombre y Dios. Pero estos *Testimonia* pueden revelar todavía más sobre el pensamiento del autor. Las palabras que en ellos se usan y cómo son empleadas en otras ocasiones en la obra del Santo, nos descubrirán la teología que esta composición de *Testimonia* podía encerrar y la que encierra el PsJer.

Nosotros estudiaremos con más detalle solamente los *Testimonia* sobre la muerte y nacimiento que es donde aparece el PsJer.

4.1. El PsJer y el perdón de los pecados

Las palabras con las que el santo acompaña el PsJer son una explicación de cómo interpretaba el Santo la salvación de la que trataba el apócrifo:

Igualmente dice el Profeta Amós¹⁸⁰³: El mismo se volverá y tendrá misericordia de nosotros, desatará nuestras injusticias y arrojará en lo profundo del mar nuestros pecados (AH III,20,4).

Como ya vimos, la salvación de la que hablaba el PsJer estaba estrechamente relacionada con el tema de la liberación del pecado¹⁸⁰⁴. En este texto, Ireneo presenta, a

¹⁸⁰³ Ireneo confunde el profeta; esta cita es del libro de Miqueas y no de Amós.

¹⁸⁰⁴ En Ireneo parece haber dos momentos necesarios en la salvación: el perdón del pecado y la *salus carnis*. (cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol.1..., p.658: “En la actual economía, supuesto el pecado, la salud de la carne entraña como elemento preliminar e indispensable la redención humana del pecado. En orden, empero, a la rigurosa *salus carnis*...”). La salvación implica la liberación.

través del PsJer, la relación que existe, por una parte, entre el pecado y la muerte y, por otra, entre el don de la salvación (salvare) y la liberación del pecado¹⁸⁰⁵.

La variante del PsJer que aquí aparece “*quae ist ab eo*” hace referencia a una cierta mediación de la salvación. Estas palabras habría que leerlas como un reflejo de las que aparecen en el PsJer de Justino “Lo saludable de El” (τὸ σωτήριον αὐ.τοῦ) y que ORBE interpretó de la siguiente forma¹⁸⁰⁶:

“‘Lo saludable de El’ entraña, al parecer, ‘el Espíritu’ o Cristo autor del Espíritu (cf. III 10,3) que salva. E indica, en síntesis, la misión u obra salvífica de Cristo”¹⁸⁰⁷.

El Perdón de los pecados se produce por el don del Espíritu que es mediado por el Verbo Encarnado¹⁸⁰⁸.

4.2.. El PsJer y la salvación del género humano

No hay duda de que en AH III, 20,3-4 Ireneo tenía en mente el descenso a los infiernos. El Santo había hecho referencia a éste, implícitamente, en los apartados precedentes a través de dos pasajes de la Sagrada Escritura que, como veremos en el capítulo V de nuestro trabajo, consideraba profecías del mismo. Primero, a través de Ef 4,9¹⁸⁰⁹ al final del capítulo 19 (AH III,19,3). Segundo, a través de la historia de Jonás, cuya explicación ocupa todo el apartado primero del capítulo 20 del AH III.

¹⁸⁰⁵ Ireneo escribía unas líneas más arriba: *Ni un anciano ni, un ángel, sino el Señor mismo los salvará, porque los ama, los perdonará y él mismo los liberará* (AH III,20,4). La idea de la salvación y la liberación parecen reclamarse en este contexto teológico del pensamiento de Ireneo del perdón de los pecados y de la salvación de la muerte.

¹⁸⁰⁶ “De nuevo, toda la atención de Justino se centra en la súplica confiada de Cristo al Padre (comentando Dial 105). El mártir ha recordado hace poco que Cristo es la potencia salida de Dios (D 105,1). No hay duda de que, como tal, es capaz de derrotar a las otras potencias malvadas (las que retenían a las almas en el Hades). Sin embargo, Justino no hace valer esta superioridad ontológica. Como potencia y palabra de Dios no necesitaba el Hijo morir en la cruz, ni le era preciso pedir la salvación. Sí, en cambio, a favor de los hombres, llevados a apostasía por el diablo. De ahí que Satanás no sea vencido por la potencia de la primera δύναμις, sino por la obediencia del Hijo de Dios” (los paréntesis son nuestros) (J. GRANADOS, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir*, Roma 2005, p. 369).

¹⁸⁰⁷ (La negrita del texto es nuestra) A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III...*, p. 834-835.

¹⁸⁰⁸ Cf. el excursus al final de este apartado: **Contexto teológico del PsJer: Cristología pneumatológica en AH III 19-20**

¹⁸⁰⁹ A nuestro entender en AH III 19,2 existe una cita implícita del PsJer.

Creemos que, en este contexto, Ireneo está pensando más en los efectos salvíficos que conlleva la muerte de Cristo para el género humano, que en la salvación otorgada en el Hades a los justos del AT¹⁸¹⁰.

En esta sección, Ireneo cita el PsJer y las otras profecías del descenso a los infiernos no como testimonios de la salvación de los justos del AT, sino como testimonios de la presencia de Cristo entre los muertos (al igual que en AH V,31,1). El *Descensus* es prueba de su pasión redentora, por la que venció a la muerte y resucitando, como primicia de todo el género humano, expulsó el pecado de la carne.

Aquí, no creemos que, de ninguna forma, pueda interpretarse que el PsJer estuviese haciendo referencia a la resurrección anticipada de los justos del AT.

5. Conclusión

Ireneo contra gnósticos y ebionitas defiende que la doble naturaleza de Cristo es el requisito indispensable para la salvación. Así contra los que creían que el salvador o sólo fue hombre o sólo fue Dios, Ireneo presenta, con ayuda de nuestro apócrifo, a Cristo como un verdadero hombre que muere, y, a la vez, como verdadero Dios que vence a la muerte. Este es el Salvador que triunfa sobre el poder de la muerte y perdona los pecados, tal como aclara Ireneo a través de una cita del profeta Miqueas que pone en paralelo con nuestro apócrifo.

El perdón de los pecados se produce por la irrupción del ES de filiación, de lo cual creemos que da testimonio la variante '*qua est ab eo*' que aparece en el PsJer que Ireneo utiliza en este contexto antiherético.

¹⁸¹⁰ El descenso a los infiernos supone la victoria sobre la muerte que inaugura un nuevo estado intermedio. Liberados del poder del pecado, por la muerte salvífica de Cristo, se inaugura un nuevo orden escatológico. Algo parecido se encontraría en san Justino, según GRANADOS: "Antes de Cristo todos los hombres permanecen esclavos del demonio. Pero en la muerte de Jesús se rompe esta ley tiránica: por su confianza en el Padre (piedad) y su justicia, el Hijo no cae en esclavitud. Entonces se abre a los creyentes la posibilidad de imitarle: la opresión diabólica sobre las almas de los justos ya no es universal" (J. GRANADOS, *Los misterios...*, p. 371).

Excursus. Contexto teológico del PsJer: Cristología pneumatológica en AH III 17-20¹⁸¹¹

1. Cristología Pneumatológica

Creemos que es necesario presentar un esbozo de la cristología-pneumática de Ireneo (cf. AH III,16-19) que responde a la polémica contra gnósticos y ebionitas y que desemboca en el compendio doctrinal que suponen estos *Testimonia*.

Como nos encontramos en un excursus, nos permitiremos presentar un largo pasaje de la obra de Ireneo cuya lectura iluminará al lector más que nuestra pobre explicación (AH III,17-18)¹⁸¹²:

17,1. Los Apóstoles podrían haber dicho que «el Cristo descendió sobre Jesús»; o que el Salvador Superior descendió sobre el de la Economía; o que «aquel que proviene del ser invisible, vino sobre el que es (obra) del Demiurgo». Pero ni supieron ni dijeron nada de eso; pues si lo hubiesen sabido, así lo habrían comunicado. Sino que dijeron la realidad, esto es, que el Espíritu Santo había descendido sobre él en forma de paloma (Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,22), el mismo Espíritu del que está escrito: «Y reposará sobre él el Espíritu del Señor» (Is 11,2), como antes hemos dicho. Y también: «El Espíritu del Señor está sobre mí, por eso me ungió» (Is 61,1). Es el Espíritu del que dijo el Señor: «Pues no sois vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hablará en vosotros» (Mt 10,20). Y también al darles a los discípulos el poder de la regeneración en Dios, les dijo: «Id y enseñad a todas las naciones, y bautizadlas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). Por los profetas había prometido que lo derramará en los últimos tiempos sobre sus siervos y siervas, para que profeticen (Jl 3,1-2). Por eso también descendió sobre el Hijo de Dios hecho Hijo del Hombre, para acostumbrarse a habitar con él en el género humano, a descansar en los hombres y a morar en la criatura de Dios, obrando en ellos la voluntad del Padre y renovándolos de hombre viejo a nuevo en Cristo. 17,2. Este Espíritu es el que David pidió para el género humano, diciendo: «Confírmame en el Espíritu generoso» (Sal 51[50],14). De él mismo dice Lucas (Hech 2), que descendió en Pentecostés sobre los Apóstoles, con potestad sobre todas las naciones para conducirlos a la vida y hacerles comprender el Nuevo Testamento: por eso, provenientes de todas las lenguas alababan a Dios, [930] pues el Espíritu reunía en una sola unidad las tribus distantes, y ofrecía al Padre las primicias de todas las naciones. Para ello el Señor prometió que enviaría al Paráclito que nos acercase a Dios (Jn 15,26; 16,7). Pues, así como del trigo seco no puede hacerse ni una sola masa ni un solo pan, sin algo de humedad, así tampoco nosotros, siendo muchos, podíamos hacernos uno en Cristo Jesús, sin el agua que proviene del cielo. Y así como si el agua no cae la tierra árida no fructifica, así tampoco nosotros, siendo un leño seco, nunca daríamos fruto para la vida, si no se nos enviase de los cielos la lluvia gratuita. **Pues nuestros cuerpos recibieron la unidad por medio de la purificación (bautismal) para la incorrupción; y las almas la recibieron por el Espíritu. Por eso una y otro fueron necesarios, pues ambos nos llevan a la vida de Dios. (...)**¹⁸¹³. El Señor

¹⁸¹¹ ISP.44-45 presenta la salvación traída por Cristo en estas mismas claves: liberación, don de adopción y vida inmortal. Todo esto conseguido por el Verbo que hace posible la irrupción del ES en la carne.

¹⁸¹² Hemos asumido la traducción de C. I. GONZÁLEZ, *San Ireneo de León. Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa Gnosis*, México 2000.

¹⁸¹³ Nuestro Señor, por su misericordia, se dirigió a la samaritana pecadora (Jn 4,7) que no permaneció con un marido, sino que fornicó uniéndose a muchos: se le mostró y le prometió el agua viva, para que no tuviese ya más sed, ni se fatigase yendo a sacar agua con esfuerzo, teniendo en sí una bebida que salta hasta la vida eterna (Jn 4,14). Habiendo recibido el Señor este don del Padre, él mismo lo donó a quienes participan de él, enviando el Espíritu Santo a toda la tierra. 17,3. Gedeón el israelita (Jue 6,37), a quien Dios eligió para que salvase al pueblo de Israel del dominio de los extranjeros, previó la donación de esta gracia, cuando cambió la petición acerca del vellón de lana, sobre el cual primero había caído el rocío,

encomendó al Espíritu Santo al hombre que había caído en manos de ladrones y del que se compadeció, vendó sus heridas y le dio dos denarios: para que, recibiendo por el Espíritu la imagen y la inscripción del Padre y del Hijo, hagamos fructificar el denario [931] que se nos ha dado, y lo devolvamos multiplicado al Señor. 17,4. El Espíritu, pues, descendió según la Economía. Y el Hijo Unigénito de Dios, que es el Verbo del Padre, una vez llegada la plenitud del tiempo, se encarnó en un hombre por el hombre y cumplió toda la Economía según su humanidad, siendo nuestro Señor Jesucristo uno y el mismo, según dio de ello testimonio nuestro Señor Jesucristo y lo confesaron los Apóstoles.(...) ¹⁸¹⁴. 18,1. Hemos demostrado, pues, con toda evidencia, que «el Verbo existente ante Dios, por el cual fueron hechas todas las cosas» (Jn 1,2-3) y que siempre ha estado presente al género humano, este mismo en los últimos tiempos, en el momento decidido por el Padre, se unió a su creatura y se hizo hombre pasible. Con ello se refuta todo ataque de quienes argumentan: «Luego, si nació en el tiempo, Cristo no existía». Pues ya probamos que el Hijo de Dios no empezó a existir entonces, sino siempre ante el Padre. Pero cuando se hizo hombre recapituló en sí mismo toda la historia de los seres humanos y asumiéndonos en sí nos concede la salvación; de manera que, cuanto habíamos perdido en Adán (es decir el haber sido hechos «a imagen y semejanza de Dios» [Gén 1,26]), lo volviésemos a recibir en Jesucristo. 18,2. Mas, como no era posible a aquel hombre que había sido vencido y había caído por la desobediencia, rehacerse y obtener el premio de la victoria, así también era imposible al hombre caído en el pecado recibir la salvación. Por eso el Hijo, o sea el Verbo que existía ante el Padre, que descendió y se encarnó, habiéndose abajado hasta la muerte para consumir la Economía de nuestra salvación, llevó a cabo ambas cosas. Y para exhortarnos a creer sin vacilación, dice: «No digáis en vuestro corazón: *¿Quién ascenderá al cielo?* Lo que equivale a abajar a Cristo. O bien: *¿Quién bajará al abismo?* Es decir, para hacer surgir a Cristo de entre los muertos» (Rom 10,6-7), de donde añade: «Pues si confiesas con tu boca a Jesús el Señor, y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo» (Rom 10,9). Y ofrece el motivo por el cual el Verbo de Dios actuó de esta manera: «Para esto Cristo venció por su muerte y resurrección: para ser Señor de vivos y muertos» (Rom 14,9).(…) ¹⁸¹⁵. Este es aquel del que Pablo predicaba: «Os he transmitido, en primer lugar, que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, y fue sepultado; y que resucitó al tercer día según las Escrituras» (1 Cor 15,3-4). Es claro que Pablo no conoce a otro Cristo, sino sólo al que sufrió, fue sepultado y resucitó, que nació, a quien denomina hombre. Pues habiendo dicho: «Si de Cristo se predica que ha resucitado de entre los muertos» (1 Cor 15,12), presenta los motivos de la encarnación: «Porque por un hombre entró la muerte, y por un

que era tipo del pueblo; así profetizó la aridez que habría de venir; esto es, que ellos ya no tendrían de parte de Dios al Espíritu Santo, como dice Isaías: «Y mandaré a las nubes que no lluevan sobre ella» (Is 5,6). Sobre toda la tierra caía el rocío, esto es, el Espíritu de Dios que descendió sobre el Señor: «Espíritu de sabiduría e inteligencia, Espíritu de consejo y virtud, Espíritu de piedad y ciencia, Espíritu del temor de Dios» (Is 11,2-3), el mismo que también dio a la Iglesia al enviar desde el cielo al Paráclito sobre toda la tierra; por eso dice el Señor que el diablo fue arrojado como un rayo (Lc 10,18). Por este motivo necesitamos el rocío de Dios, para no quemarnos, ni volvernos infructuosos, y para que, teniendo un acusador, tengamos también al Abogado.

¹⁸¹⁴ Así quedaron al descubierto como mentirosas todas las doctrinas de quienes inventaron Ogdóadas y Tétradas, e imaginaron distinciones sobre distinciones. Estos han matado al Espíritu, y piensan que uno es el Cristo y otro es Jesús, y por eso enseñan que Cristo no es uno, sino muchos. Y aun cuando los afirmen unidos, enseñan que uno estuvo sujeto a la pasión, en cambio el otro se mantuvo impassible, y que este último ascendió al Pléroma. Mientras el primero permaneció «en las regiones intermedias», al mismo tiempo el segundo se banquetea y deleita «en las regiones invisibles e indescriptibles», y el primero «se sienta con el Demiurgo» neutralizando su poder. Por eso es necesario que tanto tú, como todos cuantos leen este escrito y se preocupan por su salvación, no sucumban de inmediato apenas escuchan sus predicaciones. Como arriba dijimos, ellos hablan de manera semejante a los fieles; pero entienden las cosas de modo no sólo distinto, sino opuesto; y mediante todas estas prédicas llenas de blasfemias matan a quienes por la semejanza de las palabras echan sobre sí el veneno de ideas diversas; por ejemplo si alguno por leche diese yeso mezclado con agua, seduciría por la semejanza del color, como dijo un predecesor nuestro, [932] acerca de todos los que pervierten las cosas de Dios y adulteran la verdad: «Mezclan perversamente el yeso con la leche de Dios»

¹⁸¹⁵ Y añade en su Carta a los Corintios: «De nuestra parte, predicamos a Jesucristo crucificado» (1 Cor 1,23), y más adelante: «El cáliz de bendición que [933] bendecimos, ¿no es comunión con la sangre de Cristo?» (1 Cor 10,16). 18,3. ¿Quién es aquel con quien entramos en comunión en forma de alimento? ¿Acaso el «Cristo de arriba» que ellos imaginan, el cual sería más extenso que Horus, o sea hasta el Límite (del Pléroma), y habría formado «la Madre de ellos»? ¿No es más bien el Emmanuel nacido de la Virgen, que comió mantequilla y miel, del cual dice el profeta: «Es un hombre, ¿quién lo conoce?» (Jer 17,9).

hombre la resurrección de los muertos» (1 Cor 15,21). Y en todos lados en que habla de la pasión de nuestro Señor, y de su humanidad y muerte, usa sólo el nombre de Cristo, (...) ¹⁸¹⁶, queriendo indicar que no descendió sobre Jesús el Cristo impasible; sino que, siendo él mismo Jesucristo, sufrió por nosotros, murió y resucitó, descendió y ascendió (Ef 4,10): es el Hijo de Dios hecho Hijo del Hombre, como lo significa el nombre mismo. **Pues en el mismo nombre de Cristo se suponen uno que ungió, el que fue ungió, y la unción misma con la que fue ungió. Lo ungió el Padre, fue ungió el Hijo, en el Espíritu Santo, que es la unción;** como dice la expresión de Isaías: «El Espíritu del Señor sobre mí, por eso me ungió» (Is 61,1; Lc 4,18). **Con estas palabras señaló al Padre como «el que unge», al Hijo como «el ungió», y «la unción», que es el Espíritu. (...)** ¹⁸¹⁷ Pero como sólo el Señor es nuestro

¹⁸¹⁶ como en aquello: «No vayas a destruir por cuestiones de comida a aquel por quien Cristo murió» (Rom 14,15). Y también: «Mas ahora en Cristo vosotros, los que un tiempo estabais lejos, [934] os habéis acercado en la sangre de Cristo» (Ef 2,13). Y también: «Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose maldición por nosotros; porque está escrito: Maldito todo el que cuelga del madero» (Gál 3,13). Y además: «Tu hermano débil se pierde por tu ciencia, aquel por el que murió Cristo» (1 Cor 8,11)

¹⁸¹⁷ 18,4. El Señor mismo señaló claramente quién era el que sufría. Pues, habiendo preguntado a los discípulos: «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del Hombre?» (Mt 16,13), Pedro le respondió: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente» (Mt 16,16). El Señor lo alabó: «No te lo han revelado la carne y la sangre, sino el Padre que está en los cielos» (Mt 16,17), y con ello manifestó que el Hijo del Hombre es Cristo, Hijo del Dios vivo. Pues (el evangelista) añade: «Desde ese momento empezó a advertir a sus discípulos que debía subir a Jerusalén y sufrir mucho de manos de los sacerdotes, que había de ser condenado y crucificado, y había de resucitar al tercer día» (Mt 16,21; Mc 8,31; Lc 9,22). De este modo, la misma persona a quien Pedro reconoció como Cristo, que le respondió que era el Padre quien se había revelado al Hijo del Dios vivo, también añadió que debía sufrir mucho y ser crucificado. Entonces Pedro lo increpó, llevado por un modo de pensar humano, oponiéndose a la pasión de Cristo. [935] «Y dijo a los discípulos: ¡Si alguno quiere venir detrás de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y me siga! Pues quien quisiere salvar su vida la perderá, y quien la perdiere por mí la salvará» (Mt 16,24-25; Mc 8,34-35; Lc 9,23-24). Esta es la predicación abierta de Cristo: que él es el Salvador de quienes por confesarlo serán entregados a la muerte y perderán su vida. 18,5. Mas, si no hubiese sufrido, sino que hubiese «volado abandonando a Jesús», ¿por qué habría de exhortar a sus discípulos a tomar la cruz y seguirlo, si, según ellos dicen, él mismo no la cargaba, pues habría abandonado la Economía de la pasión? Porque no dijo lo anterior refiriéndose a «la gnosis de la Cruz Superior» (como algunos se atreven a enseñar), sino de la pasión que debía él mismo sufrir, y por eso preparó a sus discípulos para la pasión que él mismo había de sobrellevar: «Quien quisiere salvar su vida la perderá, y quien la perdiere por mí la encontrará». Y, como sus discípulos también habrían de sufrir por él, decía a los judíos: «Mirad que os envío profetas, sabios y maestros, y vosotros los mataréis y crucificaréis» (Mt 23,34), mientras preparaba a sus discípulos: «Seréis llevados ante gobernadores y reyes por mi causa» (Mt 10,18; Mc 13,9), y les decía: «A algunos de vosotros los azotarán, matarán y perseguirán de ciudad en ciudad» (Mt 23,34). En consecuencia, sabía quiénes habrían de sufrir la persecución, quiénes habrían de ser azotados y muertos por él. Y no les hablaba de una Cruz Superior, sino de la pasión que él debía sufrir primero, y en seguida sus discípulos. Por eso los exhortaba: «No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma. Temed más bien a aquel que tiene el poder de mandar el cuerpo y el alma a la gehenna» (Mt 10,28), y también les pedía ser firmes en la confesión de su fe en él, pues les prometía confesar ante su Padre a aquellos que confesasen su nombre ante los seres humanos, negar a aquellos que lo negasen (Mt 10,32-33) y avergonzarse de aquellos que se avergonzaran de confesarlo (Mt 8,38). [936] Y, con todo esto, algunos todavía tienen la desvergüenza de despreciar aun a los mártires, de ofender a quienes mueren por la confesión del Señor y que, llevando sobre sí todos los sufrimientos que el Señor predijo, se esfuerzan por seguir las huellas de la pasión del Señor dando así testimonio del que por ellos ha padecido. Entregamos a los herejes en las manos de los mismos mártires; pues cuando «se pedirá cuenta de su sangre» (Lc 11,50; Ap.19,2) y consigan su gloria, entonces Cristo condenará a quienes han deshonrado a sus mártires. Y, sin embargo, el Señor suplicó desde la cruz: «¡Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen!» (Lc 23,34). Se revela aquí la generosidad, paciencia, misericordia y bondad de Cristo, pues él mismo, en el momento de sufrir, excusaba a aquellos que tan mal lo trataban. El mismo hizo efectiva en la cruz la palabra de Dios que nos había comunicado: «Amad a vuestros enemigos, orad por los que os odian» (Mt 5,44; Lc 6,27-28), pues tanto amó a la raza humana, que hasta perdonó a sus asesinos. Ahora bien, si alguno de quienes predicar a dos los ponen en una balanza, hallaría mucho mejor, paciente y verdaderamente bueno a aquel que en sus mismas heridas, sufrimientos y todo cuanto le hicieron, se muestra benigno y no se acuerda de los males contra él cometidos, que aquel que volando abandonó a Jesús sin sufrir ninguna ofensa ni oprobio. 18,6. Lo mismo vale para quienes dicen que sólo «sufrió en apariencia». Porque si no sufrió verdaderamente, no le debemos agradecer nada, pues a nada se reduce su pasión; y cuando nosotros

verdadero Maestro, y el Hijo de Dios bueno y paciente, el Verbo de Dios Padre se hizo Hijo del Hombre. Luchó y venció; [937] porque era un hombre que luchó por los padres, y por **la obediencia disolvió su desobediencia (Rom 5,19), ató al fuerte (Mt 12,29; Mc 3,27), liberó a los débiles y donó la salvación a su criatura, destruyendo el pecado; pues es «el Señor clemente y compasivo» (Sal 103[102],8; 145[144],8) que ama la raza humana. 18,7. Como hemos dicho, hizo retornar y volvió a unir al hombre con Dios. Pues si el hombre no hubiese vencido al enemigo del hombre, el enemigo no habría sido vencido justamente**¹⁸¹⁸. Y también si Dios no hubiese donado la salvación, no la tendríamos con seguridad. Y si el hombre no hubiese sido unido a Dios, no podría haber participado de la incorrupción. Convenía, pues, que el Mediador entre Dios y los hombres (1 Tim 2,5) por su propia familiaridad condujese ambos a la familiaridad, amistad y concordia mutuas, para que Dios asumiese al hombre y el hombre se entregase a Dios. ¿Pues de qué manera podíamos ser partícipes de su filiación (Gal 4,5) si no la recibiésemos por medio del Hijo por la comunión con él, si él, su Verbo, no hubiese entrado en comunión con nosotros haciéndose carne (Jn 1,14)? Por eso pasó a través de todas las edades, para restituir a todos la comunión con Dios. Así pues, quienes dicen que sólo en apariencia se manifestó, no naciendo en la carne ni haciéndose verdaderamente hombre, todavía están bajo la antigua condena, dando sostén al pecado, sin vencer por medio de él a la muerte, la cual «reinó desde Adán hasta Moisés, y sobre todos los que no pecaron, a semejanza de la transgresión de Adán» (Rom 5,14). (...¹⁸¹⁹) «Porque así como por la desobediencia de un hombre», el primero que había sido plasmado de la tierra no trabajada (Gén 2,7), «muchos fueron constituidos pecadores» y perdieron la vida, «así» convenía que «por la obediencia de un hombre», el primero engendrado de una Virgen, muchos fuesen justificados y recibiesen la salvación (Rom 5,19). Así es como el Verbo de Dios se hizo hombre, como también dice Moisés: «Dios, sus obras son verdaderas» (Dt 32,4). Pero si no se hizo carne sino apariencia de carne, entonces no era verdadera su obra. ¡No! Lo que parecía, eso era: el Dios del hombre recapitulaba en sí su antigua creación, para matar por cierto el pecado, dejar vacía la muerte (2 Tim 1,10) y dar vida al hombre. Por eso «sus obras son verdaderas» (Dt 32,4).19,1. Además, quienes dicen que era un simple hombre engendrado por José, perseverando en la servidumbre de la antigua desobediencia mueren, por no mezclarse con el Verbo de Dios Padre, ni participar de la libertad del Hijo, como él mismo dice: «Si el Hijo os libera, seréis libres en verdad» (Jn 8,36). Desconociendo al Emmanuel nacido de la Virgen (Is 7,14) se privan de su don, que es la vida eterna (Jn 4,10.14); no recibiendo al Verbo de la incorrupción, permanecen en la muerte carnal; y son deudores de la muerte, no recibiendo el antídoto de la vida. [939] A ellos les dice el Verbo, exponiéndoles el don de su gracia: «Yo dije: todos sois dioses e hijos del Altísimo; pero como hombres moriréis» (Sal 82[81],6-7). Esto dijo a quienes no recibían el don de la filiación adoptiva, sino menospreciando la encarnación por la concepción pura del Verbo de Dios, privan al hombre de su elevación hacia Dios, y así desagradecen al Verbo de Dios hecho carne por ellos. Para eso se hizo el Verbo hombre, y el Hijo de Dios Hijo del Hombre, para que el hombre mezclándose con el Verbo y recibiendo la filiación adoptiva, se hiciese hijo de Dios. Porque no había otro modo como pudiéramos participar de la incorrupción y de la inmortalidad, a menos de unirnos a la incorrupción y a la inmortalidad. ¿Pero cómo podíamos unirnos a la incorrupción y a la inmortalidad, [940] si primero la incorrupción y la inmortalidad no se hacía cuanto somos nosotros, «para que se absorbiese» lo corruptible

comencemos a sufrir de verdad, parecerá que nos engaña cuando nos exhorta a poner también la otra mejilla (Lc 6,29; Mt 5,39), si es que él no sufrió primero en verdad; y así como habría mentido cuando hizo parecer a ellos lo que no era, también nos miente cuando nos exhorta a sobrellevar aquellas cosas que él no soportó. Estaríamos entonces sobre el Maestro (Mt 10,24; Lc 6,40), al sufrir y someternos a aquello que ni sufrió ni soportó el Maestro.

¹⁸¹⁸ Este pasaje de Ireneo es completamente contrario a la visión de la muerte de Cristo que presenta BALTHASAR. Cristo destruye en la muerte obediente, el poder de la desobediencia. En la muerte encuentra la justificación, no en hacer la experiencia de la condena.

¹⁸¹⁹ Cuando la Ley vino por medio de Moisés y dio testimonio sobre el pecado, que «es pecador» (Rom 7,13), le quitó su reinado, le probó que no era rey sino ladrón y lo mostró homicida (Rom 7,11-13), pero también gravó al hombre que tenía en sí el pecado, [938] revelando que era reo de muerte (Rom 7,14-24); pues siendo espiritual la Ley (Rom 7,14), sólo puso al desnudo el pecado (Rom 7,7) pero no lo mató; porque el pecado no dominaba sobre el Espíritu, sino sobre el hombre. Convenía, pues, que aquel que estaba por matar el pecado y por redimir al hombre reo de muerte, se hiciese lo mismo que es éste, o sea el hombre que por el pecado había sido sometido a la servidumbre y estaba bajo el poder de la muerte (Rom 5,12; 6,20-21), para que el pecado fuese arrancado por un hombre a fin de que el hombre escapase de la muerte.

en la incorrupción y «lo mortal» en la inmortalidad (1 Cor 15,53-54; 2 Cor 5,4) «para que recibiésemos la filiación adoptiva» (Gál 4,5)?¹⁸²⁰

2. Pneumatología contra ebionitas

Con esta lectura podemos comentar sin más los pasajes que forman el marco cristológico de la cita del PsJer en este libro III.

En AH III,19, Ireneo presenta –contra los ebionitas- la salvación del hombre dada por Cristo con las siguientes palabras:

“no mezclados con el Verbo del Padre (Encarnación), ni recibiendo la libertad por medio del Hijo (don del ES), como este mismo dice: si el Hijo os liberase, verdaderamente seríais libres. Ignorando al Emmanuel nacido de la Virgen (Encarnación), se han privado de su don que es la vida eterna (don del ES), no recibiendo al Verbo de la incorrupción (Encarnación), perseveran en carne mortal y son deudores de la muerte, no recibiendo el antídoto de la vida (don del ES)¹⁸²¹” (AH III,19,1)¹⁸²².

A nuestro entender, la libertad, la vida eterna, la incorrupción, el antídoto de la vida, de los que habla Ireneo, hay que identificarlos con el don del ES, pues estas cualidades de Dios, que se comunican a la carne, no han de referirse al Verbo (Persona divina) sino al ES, pues Éste último es el don de la inmortalidad y la incorrupción donado al hombre. Así también lo cree ORBE.

“(Ireneo) –dice- consciente de que el Verbo de Dios es Hijo del Padre por el Espíritu que de El recibe, sabe también, que en virtud de la Encarnación, el Verbo no unge con su propio Espíritu al plasma al que se une, ni le comunica las propiedades del Espíritu que sólo se le otorgan a raíz del bautismo. El Verbo se une a la carne; mas no la unge. Si, a raíz de la Encarnación, el plasma no queda ungido por el Espíritu, será indicio de que el Espíritu del Hijo no se le comunica directamente a la carne, como Espíritu; sino sólo indirectamente, en la Persona del Hijo de Dios. Bien entendido la comunión Verbo/ carne habida lugar en el seno de la Virgen, aunque personal no derechamente dinámica, se ordena - en el propio Cristo- a la comunión física, dinámica, por asimilación total de la sustancia de la carne a las propiedades físicas del Espíritu del Verbo. Este último proceso comenzará en el bautismo y culminará en la resurrección y ascensión de la carne

¹⁸²⁰ Cf. *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p. 329ss).

¹⁸²¹ AH III,19,1: “... nondum commixti Verbo Dei Patris, neque per Filium percipientes libertatem, quemadmodum ipse ait: *Si Filius uos manumiserit, uere liberi eritis*. Ignorantes enim eum qui ex Virgine est Emmanuel, priuantur munere eius quod est uita aeterna; non recipientes autem Verbum incorruptionis, perseuerant in carne mortali et sunt debitores mortis, antidotum uitae non accipientes...” (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, p. 370-372).

¹⁸²² “Aunque no lo diga expresamente, Ireneo limita la economía de la adopción al régimen del NT. El Testamento Antiguo estaba dominado por el Espíritu de profecía. El Nuevo lo está por el de adopción. Así como el AT era dispensación del Espíritu profético, el NT es la economía del Hijo. Hay una relación característica entre la ‘gratia adoptionis’ y el Hijo. Más aún, el Hijo hecho hombre. A no haberse hecho el Hijo de Dios, hijo de hombre, no habría adopción de hijos para los hombres. Ireneo lo afirma en pugna contra los Ebionitas” (A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III...*, p. 928).

gloriosa de Cristo. Lo inmortal se unió a lo mortal, la incorrupción a la corrupción en el momento del bautismo, cuando el Espíritu Santo comenzó a tomar posesión de la carne de Cristo. Pero sólo quedó asumido lo uno en lo otro en la pasión y resurrección. Sólo después de la resurrección en la carne de Cristo queda absorbido lo mortal en lo inmortal, lo incorruptible en lo corruptible, aquí fue donde lo mortal llegó a ser inmortal, lo corruptible llegó a ser incorruptible. Sin la carne del Verbo no hubiese sido posible la salvación. Por ello pasa Ireneo a considerar la generación del Verbo como ministerio que mira a la salvación de los hombres”¹⁸²³.

Así las cualidades divinas le son comunicadas a la carne por el Espíritu Santo. Primero en la carne del Hijo de Dios, en el bautismo del Jordán, y a través de la carne del Hijo de Dios¹⁸²⁴, a toda carne en el sacramento del Bautismo.

3. Pneumatología contra Gnósticos¹⁸²⁵

La cristología pneumatológica, desarrollada contra la cristología gnóstica (cf. AH III, 17-18) constituye en marco más inmediato de la cita del PsJer en AH III,20, pues Ireneo después de haber presentado la eficacia salvífica de la resurrección entre los hombres a través de la historia de Jonás, presenta contra los gnósticos -que negaban la pasión del Señor y con ello la resurrección del Señor en la carne- un resumen de lo que supuso esta salvación: el don del Espíritu.

“Tal fue la magnanimidad de Dios, que pasando el hombre por todo y teniendo conocida la muerte, al venir después a la resurrección de entre los muertos, y aprender por experiencia de dónde ha sido liberado, se siente agradecido al Señor –como quien ha logrado de él el don de la incorruptela- para amarle más. Pues a quien más se perdona, más ama. Y para conocer de sí que es mortal y débil, y entender de Dios que tan inmortal y poderoso es como para dar la inmortalidad a lo mortal y la eternidad a lo temporal, y para que el hombre comprenda asimismo todas las demás maravillas de Dios hechas en sí manifiestas. Instruido por ellas vendrá a sentir de Dios cuánto es grande. La gloria del hombre es Dios. Las obras en cambio son de Dios. Y receptáculo de toda Su sabiduría y poder es el hombre. Así como el médico se pone a prueba entre los que están enfermos, así también se manifiesta Dios entre los hombres. Por eso dice también Pablo: Porque encerró Dios todas las cosas en la rebeldía para usar con todos la misericordia”. Esto lo dice no de los Eones espirituales, sino del hombre que fue desobediente a Dios y arrojado de la inmortalidad, y consiguió después misericordia mediante el Hijo de Dios, al recibir la adopción que viene por Su medio (eam quae est per ipsum). Porque éste ateniéndose sin hinchazón y jactancia a la verdadera gloria de las criaturas y del Creador – el poderosísimo Dios de todo y que a todo le dio el ser- y perseverando en su amor y sumisión y acción de gracias, recibirá de El una gloria mayor, recibiendo provecho al hacerse semejante a Aquel que ah muerto por él. Ya que también él (= el Salvador) se hizo a semejanza de la carne de pecado para condenar al pecado, y como ya condenado arrojarlo fuera de la carne y para invitar al hombre a que se Le asemeje, recomendándole a Dios para imitador (de Jesús), y levantándole a la regla del Padre para que vea a Dios, y otorgándole la comprensión del Padre, como Verbo de

¹⁸²³ A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II-III...*, p. 528-529.

¹⁸²⁴ Cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II-III...*, p. 929.

¹⁸²⁵ Una presentación de la pneumatología de Ireneo contra los gnósticos se puede encontrar en AH III,17 (cf. A. ORBE, *El Espíritu en el Bautismo de Jesús*, Gr 76 (1995) 688ss).

Dios que hizo morada en el hombre; y se hizo hombre para acostumbrarse al hombre a que capte a Dios, y acostumbrar a Dios a que habite en el hombre, según su beneplácito”¹⁸²⁶ (AH III, 20.2).

Dios quería salvar la carne y fue en ella donde manifestó todas sus fuerzas: el Verbo y el Espíritu Santo¹⁸²⁷. El hombre comenzó a ser plasmado por “las dos manos de Dios”¹⁸²⁸, pero el pecado hizo que escapase de ellas, al perder el Espíritu¹⁸²⁹, la Fuerza dinámica que le iba asemejando a su Modelo. Así, la misión del Hijo fue devolver el Espíritu a la carne para que el hombre pudiese volver a ser modelado por Dios¹⁸³⁰. El Espíritu fue devuelto a toda carne a raíz de la resurrección y ascensión del Señor¹⁸³¹. Creemos que esto ha quedado reflejado en AH III,20,2 en las expresiones que aquí aparecen. En primer lugar, al hablar del don de la inmortalidad. El obispo de Lión aclara que lo que fue arrojado de la inmortalidad no fueron las semillas espirituales (eones) de las que hablaban los gnósticos, sino la carne. Es la carne la que está llamada a la inmortalidad y ésta le fue concedida a raíz de la resurrección del Señor, al recibir el Espíritu Santo que le comunica sus cualidades divinas y, con ellas, la promesa de la resurrección, es decir, de la incorrupción. En segundo lugar, creemos que presenta el

¹⁸²⁶ AH III,20, 2: “Haec ergo fuit magnanimitas Dei, ut per omnia pertransiens homo et mortis agnitionem percipiens, dehinc ueniens ad resurrectionem quae est a mortuis et experimento discens unde liberatus est, semper gratus existat Domino, munus incorruptelae consecutus ab eo, ut plus diligeret eum, cui enim plus dimittitur plus diligit, cognoscat autem semetipsum quoniam mortalis et infirmus est, intellegat autem et Deum quoniam in tantum immortalis et potens est uti et mortali immortalitatem et temporali aeternitatem donet, intellegat autem et reliquas virtutes Dei omnes in semetipsum ostensas, per quas eductus sentiat de Deo quantus est Deus. Gloria enim hominis Deus, operationis uero Dei et omnis sapientiae eius et uirtutis receptaculum homo. Quemadmodum medicus in his qui aegrotant probatur, sic et Deus in hominibus manifestatur. Quapropter et Paulus ait: *Conclusit autem Deus omnia in incredulitate ut omnium / misereatur*, non de spiritalibus Aeonibus dicens hoc, sed de homine qui fuit inobaudiens Deo et proiectus de immortalitate, dehinc misericordiam consecutus est per Filium Dei, eam quae est per ipsum percipiens adoptionem. Hic enim tenens sine inflatione et iactantia ueram gloriam de his quae facta sunt et de eo qui fecit, qui est potentissimus omnium Deus quique omnibus ut sint praestitit, et manens in dilectione eius et subiectione et gratiarum actione, maiorem ab eo gloriam percipiet, prouectus accipiens, dum consimilis fiat eius qui pro eo mortuus est. Quoniam et ipse in similitudinem carnis peccati factus est, uti condemnaret peccatum et iam quasi condemnatum proieceret illud extra carnem, prouocaret autem in similitudinem suam hominem, imitatore eum adsignans Deo et in paternam imponens regulam ad uidendum Deum et capere Patrem donans, Verbum Dei quod habitauit in homine et Filius hominis factus est, ut adsuesceret hominem percipere Deum et adsuesceret Deum habitare in homine secundum placitum Patris” (*Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p. 389ss)).

¹⁸²⁷ “Las manos de Dios (*Logos y Sofia*) son indispensables para plasmar al hombre perfecto” (A. ORBE, *El hombre ideal en la teología de san Ireneo*, Gr 34 (1962) 455).

¹⁸²⁸ Cf. Ep10.

¹⁸²⁹ El hombre jamás dejó de ser imagen de Dios (cf. A. ORBE, *El hombre ideal en la teología de san Ireneo*, Gr 34 (1962) 456).

¹⁸³⁰ “Si el Logos es la Imagen de Dios (cf. Ep.22), y sólo el Espíritu Santo (=Sofía) su semejanza perfecta, se presume el ideal que ambas manos divinas quieren realizar en el género humano, esto es, la carne del Verbo hecho hombre. En el cuerpo del Cristo futuro se cumplirían la Imagen y Semejanza perfectas del Padre” (A. ORBE, *El hombre ideal...*, p. 456).

¹⁸³¹ Cf. A. ORBE, *El hombre ideal...*, p. 463.

don del Espíritu Santo contra los gnósticos cuando habla de la adopción recibida¹⁸³². En respuesta a la teología gnóstica que creía que los “espirituales” eran hijos de Dios por naturaleza, Ireneo defiende que la adopción es un don y que éste nos es concedido al recibir el Espíritu Santo. También Ireneo tiene en mente el don del Espíritu Santo al tratar del proceso de semejanza, pues en su teología, como ya hemos dicho, el Espíritu Santo es la fuerza dinámica de la creación que hace posible que el hombre llegue a su plenitud. Esta fuerza, perdida en el paraíso, es de nuevo recuperada por la obra de Cristo, autor del Espíritu. Por último, presenta la salvación como visión de Dios, que es la salvación definitiva del hombre. En la visión definitiva será donde el hombre recibirá el Espíritu del Padre, ya sin intermediarios.

4. La economía del Don del Espíritu¹⁸³³

Conforme a lo dicho, podemos describir de la siguiente forma la irrupción de la novedad de la salvación en el NT:

4.1. La Encarnación

A través de la Encarnación, el Verbo asume la debilidad humana para desatar los lazos con los que el diablo había encadenado al hombre. Sólo el Verbo de Dios hecho hombre de la Virgen, libre de la desobediencia primera, será capaz de obedecer al Padre¹⁸³⁴ como hombre, dar consistencia eterna a esta respuesta y así liberar al hombre de la esclavitud en la que cayó al pecar (AH III,18,6-7).

¹⁸³² “La ‘adopción’ entraña un nacimiento. Y la procedente de Dios, un nacimiento venido de Dios. El alma, soplo de vida, hechura de Dios, es incapaz de vivificar divinamente el humano plasma. El Espíritu, salido de Dios, puede en cambio vivificarlo divinamente: he ahí el Espíritu de adopción, que otorga Dios a los suyos en los días últimos. Espíritu vivificante y de filiación: vivificante, porque no sólo anima el humano plasma, sino que lo deifica; de filiación, porque hace hijos adoptivos de Dios, a quienes vivifica” (A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III...*, p.927).

¹⁸³³ Sobre el tema se puede consultar el estudio de 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. Este autor muestra cómo en Ireneo hay una intervención del Espíritu en la historia de la Economía. Siempre está presente, pero su presencia es cualitativamente distinta en cada etapa de la historia. Sobre todo cf. 3. Kapitel: *Die Rolle des Reiligen Geistes bei der Ausführung des göttlichen Heilswerkes*, p. 208-260; Cf. 4. Kapitel: *Die Entfaltung der Geistwirksamkeit in der Kirche*, p. 261-237.

¹⁸³⁴ La obediencia de Cristo no estuvo ligada al mandato positivo del paraíso (cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II-III...*, p.868).

Sólo siendo hombre y Dios a la vez pudo conseguir - el más fuerte- una justa victoria sobre el diablo¹⁸³⁵ (cf. AH III,18,6). Para Ireneo existe la necesidad de la *conmixtio*¹⁸³⁶, es decir, de que Dios se una al hombre para conseguir esta justa victoria (cf. III,18,7), en la que el engañado, vence al seductor y el desobediente vuelve a ser obediente. Con la muerte, el Diablo creía haber frustrado totalmente la obra de Dios, pues había devuelto a la tierra aquello que había sido plasmado. Pero el Verbo se interpuso entre la muerte y el hombre. El Verbo venció a la prístina serpiente al hacerse hombre y al elevar a los cielos la oveja perdida. Primero en su propia carne, en la futura resurrección, la de todos. Así puede comprenderse la imagen del robo de los “vasos perdidos” (cf. AH, III,22,5). El Verbo continúa en ellos la obra de Dios, la plasmación del hombre.

4.2. La entrega del Espíritu Santo

Para Ireneo la plasmación del hombre requiere las dos manos de Dios: el Verbo y el ES. Fue el Verbo el que consiguió que el plasma volviese a ser modelado por las dos manos de Dios al devolver a la carne el Espíritu perdido que conduce al hombre a su perfección.

¹⁸³⁵ “Habiendo pues recapitulado todo en sí, también recapituló nuestra lucha contra el enemigo: ha provocado y vencido a aquel que desde el principio nos había hecho cautivos en Adán. Y ha quebrantado con el pie su cabeza como en el Génesis Dios dijo a la serpiente: ‘pongo enemistad entre tu simiente y la suya, éste observará tu cabeza y tú observarás su talón’ Desde entonces el que habría de nacer de la mujer virgen según la semejanza de Adán, se preanunciaba que estaría observando la cabeza de la serpiente, y ésta es la simiente de la que dice el apóstol a los Gálatas: ‘ha sido establecida la Ley de las obras hasta que viniese la simiente prometida’. Más claro aún lo da a entender (San Pablo) en la misma carta, diciendo así (Gal 4,4): ‘Pero cuando vino la plenitud del tiempo, envió Dios a su Hijo, hecho de mujer’. Pues no habría sido vencido justamente el enemigo a no haber sido hombre nacido de mujer quien le derrotara. Porque mediante una mujer domina al hombre desde el principio, presentándose adversario del hombre. Por eso también el Señor mismo se confiesa Hijo del hombre, para recapitular en sí mismo al hombre aquel primordial (*‘principalem hominem illum’*) del cual ha tomado origen la plasmación por la mujer. A fin de que, como por el hombre vencido descendía nuestro linaje a la muerte, así nuevamente, mediante el hombre vencedor, subamos a la vida. Y como la muerte logró la palma sobre nosotros por un hombre, así de nuevo recibamos nosotros la palma sobre la muerte por un hombre” (AH V 21,1; cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 2..., p. 428ss).

¹⁸³⁶ La *conmixtio* fue un término estoico muy apreciado por los Padres. Este sirvió para expresar con precisión lo que fue la Encarnación: La mezcla de dos naturalezas sin confusión entre ambas. Esto es lo que quiere presentar Ireneo con la profecía de Isaías, al Verbo que se hace hombre, sin dejar de ser Dios. En él se aúna Dios y hombre (cf. III,18,6-7). En virtud de esta unión sin confusión de Dios y el hombre, Ireneo casi siempre cita de la misma forma el pasaje de Isaías (para él, el más claro testimonio de esta *conmixtio*), pues no sólo trata del que nace “ex Virgine” sino también del que nace “Enmanuel”. Este pasaje no es sólo muestra del nacimiento virginal, que lo hace hombre, sino también de su divinidad (lo que más le importa en este momento a Ireneo). El que nace es Dios, el Enmanuel.

4.3. Evolución de la economía del Espíritu.

Desde esta cristología-pneumatológica, podemos hacer una presentación de la historia de la salvación que es una pero que tiene diferentes etapas. En cada una de ellas, el Espíritu está presente de forma cualitativamente distinta. En la creación, el Espíritu Santo está presente como fuerza dinámica que da cohesión a todas las cosas. En el pueblo de Israel está presente como Espíritu profético que prepara la venida del Hijo en la carne. En la plenitud de los tiempos, en el NT, está presente como Espíritu de filiación. En todas estas etapas, el Verbo ha sido el intermediario. Esto es lo que llevó también a la Encarnación, pues fue necesaria su Carne para donar el Espíritu a la carne de una forma permanente. En la escatología definitiva, cuando el Reino sea devuelto al Padre, ya no habrá intermediario en la donación del Espíritu, será donado directamente por el Padre¹⁸³⁷. Ya no será el Espíritu de filiación derramado por el Hijo, sino el mismo Espíritu Paterno que reciben el Hijo y el ES, el que reciba el hombre¹⁸³⁸.

Este camino de donación del Espíritu pasa necesariamente por la carne del Hijo. La carne del Verbo fue la única capaz de recibir y de acostumbrar a vivir en el hombre al Espíritu de filiación que deifica¹⁸³⁹. La ascensión de la carne hacia Dios se verifica en primer lugar en la carne de Cristo, sólo después en el resto de los hombres. Él es el Hijo del hombre que unido al Verbo de Dios es hecho Hijo de Dios¹⁸⁴⁰. El Verbo encarnado es el que fue capaz de unir en sí lo mortal y lo inmortal, lo corruptible y lo incorruptible, el Espíritu y la carne.

Podríamos decir que la soteriología del Santo es plenamente pneumatológica, algo que parece haber recogido de la teología paulina. Cristo es, en la teología de san

¹⁸³⁷ “En la mente de Ireneo se advierte un proceso: en el AT actúa el Espíritu proféticamente; en el NT el Hijo adoptivamente; en el Reino definitivo de los cielos Dios paternalmente. Al dominio del Espíritu profético, en la antigua Ley, sucede el del Espíritu o gracia de adopción, en la plenitud de los tiempos; así como a los tiempos de la adopción seguirá definitivamente el régimen del Espíritu del Padre. Será siempre el único Espíritu de Dios, calificado variamente, según vario dinamismo. El mismo que hacía en el AT ‘profetas’ a los justos, orientándolos hacia Cristo; constituye ‘hijos de adopción’ a los creyentes evangélicos; y nos hará ‘paternos’, alentados directamente con el Espíritu del Padre, en la eternidad” (A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III...*, p.926-927).

¹⁸³⁸ Cf. A. ORBE, *Introducción a la teología...*, p. 972.

¹⁸³⁹ Encontramos esta misma idea en la tradición asiática en la obra anónima de *In sanctum Pascha* (ISP.45). En ella leemos que “el hombre no era capaz de soportar la irrupción pura del Espíritu”. Por tanto, fue necesaria la carne del Verbo encarnado para que el poder del ES asumiese toda carne (cf. A. ORBE, *En torno a la Encarnación*, COSC (1985) 89).

¹⁸⁴⁰ Cf. A. ORBE, *¿San Ireneo adopcionista? En torno a AH III, 19, 1*, Gr 65 (1984) 5-52.

Ireneo, el autor del Espíritu de la salvación (cf. Psjer: *quae est ab eo*), pues Él fue quien devolvió el Espíritu a la carne y, por tanto, el hombre a Dios¹⁸⁴¹.

¹⁸⁴¹ Para Ireneo no fue la justicia de Jesús lo que permitió la irrupción del ES en el hombre, sino que fue la *conmixtio* (cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol.1..., p. 99s) lo que permitió la irrupción del ES en la carne. La Encarnación es el comienzo imparale de la divinización del hombre (Cf. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios. Significado de la Encarnación en la teología de san Ireneo*, Barcelona 1969, p. 165), por eso Ireneo recrimina a los ebionitas que “privan al hombre de ésta su ascensión hacia Dios” (AH III,19,1) cuando niegan la Encarnación.

Capítulo XX. El PsJer y los *Testimonia* contra los judíos (AH IV,33,1)

Comenzamos el análisis de la segunda aparición del PsJer en la obra de Ireneo en un contexto antiherético. El pasaje que estudiaremos aparece en el libro IV, capítulo 33. Recordamos que esta es la segunda vez que aparece el pasaje en este libro¹⁸⁴². La primera fue en el capítulo 22, donde Ireneo presentó la salvación de los Justos del AT, y que estudiamos más arriba.

En el capítulo 33, el obispo de Lion polemiza con los judíos que se negaban a reconocer en Cristo al Mesías por el escándalo de la Cruz. La Magna Iglesia defendió su mesianidad leyendo en la Escritura, no sólo una venida gloriosa del Mesías (única que reconocían los judíos), sino también una venida humilde del Cristo, un Mesías sufriente. En IV,33,1, el PsJer forma parte de los *Testimonia* de la SE que tratan de la venida humilde del Mesías.

1. Contexto: la lectura válida de la SE

Antes de presentar esta colección de citas de la SE creemos que es interesante conocer el contexto donde aparecen.

En el capítulo 33 del AH IV, el obispo de Lión se dispone a rebatir diversas herejías a través de la Sagrada Escritura. Pero, para que su argumentación sea válida, primero debe mostrar que su lectura de la Sagrada Escritura es correcta. Por ello, Ireneo comienza el apartado primero del capítulo 33 explicando quiénes son los que pueden leer con autoridad la Sagrada Escritura y rebatir, por tanto, las lecturas heréticas de la misma: los espirituales¹⁸⁴³.

¹⁸⁴² En el libro IV “Ireneo se fija, con multitud de ejemplos, en la antítesis ‘vaticinio /cumplimiento’ que (...) dan unidad y demuestran la continuidad de la dispensación que preside toda la historia del hombre...” (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4, BAC maior, Madrid 1996, Introducción, p.X). Contra gnósticos y marcionitas, Ireneo sostiene que tanto el AT como el NT tratan de un único Dios y de una única salvación. Esta salvación fue anunciada, prometida y preparada en el AT y es realizada en el NT. No era una la salvación que esperaban los justos del AT y otra la que se dio en el NT, siempre se trataba de la salvación en Cristo, de la *salus carnis* que pasa necesariamente por la carne del Hijo de Dios. “Los actos prefigurativos de los patriarcas y profetas del AT son el puente de ambos Testamentos. Lo prefigurado entre patriarcas y profetas se cumple en Cristo y en su Iglesia. De donde un mismo Dios y una misma Economía” (A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva...*, p. 404).

¹⁸⁴³ “El espiritual es el verdadero exegeta de la Escritura. Junta dos cosas: a) el rasgo peculiar de cada una de las profecías; y b) su inserción en el cuerpo íntegro, en la dispensación global del Hijo de Dios... Al

Tal discípulo, realmente espiritual- acogiendo el Espíritu de Dios que desde el principio estuvo presente a los hombres en todas las disposiciones (o actos de la Dispensación), y (según eso) anunció lo futuro y manifestó lo presente y declara lo pasado¹⁸⁴⁴-, juzga a todos, mientras El por nadie es juzgado. En efecto juzga a los gentiles, que sirven a la criatura más que al Creador y consumen toda su actividad con mente réproba. Juzga a los judíos que (por cerrarse a la ley de servidumbre) no dan acogida al Verbo de libertad; y no quieren caminar en libertad, en la presencia del Libertador. Sino que intempestivamente fuera de la Ley otorgan ficción al Dios que de nada necesita. Y no reconocen la venida del Cristo para la salud de los hombres. Ni quieren saber que todos los profetas anunciaron dos advenimientos Suyos:¹⁸⁴⁵(AH IV,33,1).

El Espíritu Santo es el inspirador de la Sagrada Escritura y su único intérprete válido. Así solo los espirituales, que están en posesión de dicho Espíritu, son capaces de entender correctamente la Sagrada Escritura. Pero, como sabemos, en la teología de Ireneo, el Espíritu Santo está presente de diversas formas en la historia de la salvación. El Espíritu no estuvo de igual forma presente en el tiempo de la Ley -el AT- que lo está ahora, en el tiempo de la libertad -el NT-. Por tanto, cuando Ireneo habla de espirituales en el tiempo del NT, en contraste con los herejes y judíos que “no daban acogida al Verbo de la libertad”¹⁸⁴⁶ (cf. AH IV,33,1), creemos que hace referencia a los que están en posesión del Espíritu filial o de libertad, propio de estos tiempos (cf. IV,33,14)¹⁸⁴⁷.

verdadero espiritual no se le escapa la diferencia entre el Testamento viejo (de vaticinio) y el Testamento nuevo (de cumplimiento). Con un mismo Dios y Verbo y Espíritu para ambos Testamentos” (A. ORBE, *Teología de san Ireneo...*, p. 470). “El verdadero espiritual da a entender la identidad del Dios, del Verbo, del Espíritu y del linaje humano, en ambos Testamentos. Por lo que hace al Verbo y al Espíritu manifiesta la novedad de ambos en el N.T.: nuevamente manifestado el Verbo a los hombres, y nuevamente infuso el Espíritu entre nosotros en los últimos tiempos” (IBID., p.470).

Sirviéndose de Ef 4,5-6, Ireneo presenta en IV,32,1 al espiritual como aquél que ha sido bautizado y permanece en la Iglesia: AH IV,32,1: “Del mismo modo disputaba el Presbítero discípulo de los Apóstoles sobre los dos Testamentos, dando a entender que provienen de un mismo y único Dios.... (Eph 4,5-6) “Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todo, que está sobre todos y a través de todos nosotros”; éste (que cree en el único Dios y único Verbo suyo): Primeramente estará unido a la cabeza, a partir de la cual el cuerpo todo está bien concertado y trabado, y, gracias a todas las junturas que suministran según la medida de cada parte, obra el incremento del cuerpo en orden a su plena formación en caridad” (Eph 4,16; cf. Col 2,19). Y en segundo lugar, toda palabra tendrá consistencia para él, siempre que lea también con esmero las Escrituras, entre los presbíteros de la Iglesia, entre los cuales se halla, según hemos demostrado, la doctrina de los Apóstoles”.

¹⁸⁴⁴ A nuestro entender, el espiritual del que habla Ireneo no se refiere simplemente al que posee el Espíritu profético, que es propio del AT, sino al que posee el Espíritu tal y como se da en los nuevos tiempos, el Espíritu de filiación. En AH IV,33,1, la mención del Espíritu profético viene a recalcar la unidad de la economía salvífica, no la cualidad del Espíritu que posee el espiritual.

¹⁸⁴⁵ AH IV,33,1: “Talis discipulus vere *spiritalis* recipiens Spiritum Dei, qui ab initio in universis dispositionibus Dei adfuit hominibus et futura annuntiavit et praesentia ostendit et praeterita enarrat, *judicat quidem omnes, ipse autem a nemine judicatur*. Nam judicat gentes, *creaturae magis quam Creatori seruietes* et reprobabili mente universam suam operationem in vanum consumentes. Judicat autem etiam Judaeos, non percipientes Verbum libertatis, neque volentes abire liberos, cum habeant praesentem liberatorem, sed intempestive extra legem servire simulantes nihil indigenti Deo, et Christi adventum, quem propter salutem hominum fecit, non cognoscentes, neque intellegere volentes quoniam duos adventus ejus omnes annuntiaverunt prophetae...” (*Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 802)).

¹⁸⁴⁶ Ver en nuestro capítulo segundo, el apartado: *Pneumatología contra Ebionitas*.

¹⁸⁴⁷ “Otros (profetas) dicen que Dios dispondrá para los hombres una alianza nueva. No como la que dispuso para los padres en monte Horeb. Dará a los hombres un corazón nuevo y un Espíritu nuevo...

Así, para Ireneo, todos los que no han recibido el Espíritu de la plenitud de los tiempos o no son fieles a Éste¹⁸⁴⁸, no pueden leer cabalmente la Sagrada Escritura. Este presupuesto, que también aparece en IV,33,7-8, está en la base de la refutación que Ireneo hace de la lectura herética de las Sagradas Escrituras¹⁸⁴⁹. Así dice:

33.7 “(...) En cambio a Él (el espiritual) nadie lo juzga. En efecto, todas las cosas son coherentes para él: la fe es íntegra en el único Dios omnipotente del que todo proviene; y en el Hijo de Dios, nuestro Señor Jesucristo, por el cual son todas las cosas; y en sus caminos por los que el Hijo de Dios se hizo hombre; asentimiento firme, que se da en virtud del Espíritu de Dios, el cual concede el conocimiento de la Verdad, que reveló las economías del Padre y del Hijo, por los que asistía al género humano, según la voluntad del Padre. 33.8 La verdadera gnosis es la doctrina de los Apóstoles, la antigua estructura de la Iglesia (extendida) por todo el mundo, y lo distintivo del cuerpo de Cristo, conforme a la sucesión de los obispos, a los cuales (los apóstoles) encomendaron las Iglesias de cada lugar¹⁸⁵⁰. Así nos llega sin ficción la custodia de las Escrituras, sin que se le quite o añada nada, su lectura sin fraude, según las mismas Escrituras, una exposición legítima y diligente y libre de peligro y blasfemia”¹⁸⁵¹ (AH IV,33,7-8).

Anunciaban claramente la libertad de la nueva alianza, y el vino nuevo echado en odres nuevos, la fe en Cristo, el camino de justicia aparecido en el desierto, y los ríos de Espíritu Santo en la tierra árida, para abreviar al linaje elegido de Dios, que adquirió para manifestar Sus prodigios, no para blasfemar del Dios que hizo tales cosas” (AH IV,33,14). En AH V,9,2: “Quienes temen a Dios y creen en la venida de su Hijo y por la fe mantienen en sus corazones al Espíritu de Dios se llaman con razón hombres puros y espirituales que viven en Dios”. “De esta manera los antiguos profetas sufrieron la persecución como dice el Señor: “Así fueron perseguidos los profetas antes que vosotros”, porque de nuevo sufre la persecución (la Iglesia) de quienes no acogen al Verbo de Dios, en el mismo Espíritu que descansa sobre ella” (AH IV,33,9).

¹⁸⁴⁸ “Juzgará a todos los que están alejados de la verdad, es decir: los que se han puesto fuera de la Iglesia” (AH IV,33,7).

¹⁸⁴⁹ Ireneo comienza y acaba el capítulo 33 haciendo referencia a los espirituales (cf. AH IV,33,1; IV,33,15: “Y el resto de las cosas que demostramos con tal cantidad de pasajes de la Escritura que los profetas dijeron, las interpretará el verdadero espiritual, dando a conocer a qué perfil, en la economía del Señor, obedece cada una de las palabras y mostrando íntegro el cuerpo de la obra del Hijo de Dios, siempre conociendo al único Dios, y siempre al único Verbo de Dios, que ahora es manifestado a nosotros, y siempre al único Espíritu, que en los últimos tiempos es derramado de forma nueva en nosotros y (profesa) un mismo género humano desde la creación del mundo hasta el fin, desde el cual, los que creen a Dios y siguen a su Verbo recibieron la salvación que viene por él, pero los que se alejan de Dios y menosprecian sus preceptos y por sus obras deshonran a éste que les hizo y con sus sentencias blasfeman contra este que les nutre, justísimo juicio contra ellos acumulan. Este examina a todos, pero él por nadie será examinado; ni blasfemando contra su Padre, ni frustrando sus disposiciones, ni acusando a los padres, ni deshonrando a los profetas, o diciendo que de otro Dios (vienen) estos, o de nuevo que de varias sustancias emanasen las profecías”).

¹⁸⁵⁰ Cf. primeros capítulos de AH III.

¹⁸⁵¹ AH IV,33,7-8: “...*Ipse autem a nemine iudicabitur*. *Omnia enim ei constant: et <in> unum Deum omnipotentem, ex quo omnia, fides integra; et in | Filium Dei Christum Jesum Dominum nostrum, per quem omnia, et dispositiones ejus, per quas homo factus est Filius Dei, assensio firma, quae est in Spiritu Dei, qui praestat agnitionem veritatis, qui dispositiones Patris et Filii exposuit secundum quas aderat generi humano, quemadmodum vult Pater. 33, 8. Agnitio vera est Apostolorum doctrina, et antiquus Ecclesiae status in universo mundo, et character corporis Christi secundum successiones episcoporum quibus illi eam quae in unoquoque loco est Ecclesiam tradiderunt, quae pervenit usque ad nos custoditio sine fictione Scripturarum, plenissima tractatio neque | additamentum neque ablationem recipiens, et lectio sine falsatione, et secundum Scripturas expositio legitima et diligens et sine periculo et sine blasphemia ...” (Irénee de Lyon. *Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 818ss)).

En este capítulo rebate sucesivamente a través de los *Testimonia* los siguientes errores o herejías: el error judío (33,1), la herejía Marcionita (33,2), la gnosis valentiniana (33,3), las ideas ebionitas (33,4) y otros errores de la época.

No es casual que el santo comience esta sección con la refutación de los judíos, pues ellos fueron los primeros destinatarios de la Revelación, siendo entre ellos donde actuó el Espíritu profético. Pero los judíos no habían aceptado el Espíritu de los tiempos de la plenitud y, por eso mismo, habían abandonado la lectura cabal de la Sagrada Escritura.

Entre los *Testimonia* que usa para sacar a la luz el error judío encontramos el PsJer.

2. Testimonia de las dos venidas

2.1. Respuesta al escándalo de la cruz

El contexto en el que aparece aquí el PsJer es similar al contexto en el que aparece nuestro apócrifo en la obra de Justino. En ambos casos, Dial 72 y AH IV,33,1, el PsJer forma parte de unos *Testimonia* sobre la pasión¹⁸⁵² que sirven para demostrar, contra los judíos, que la Escritura conocía dos venidas del Mesías, una humilde y otra gloriosa.

Los judíos no aceptaron el escándalo que suponía la muerte en cruz del Mesías, por eso rechazaron a Jesús. Frente a esto, la Magna Iglesia no negó un Mesías glorioso, el único que reconocían los judíos en el sentido de triunfador, sino que leyó en las SE que el Mesías tenía que venir con apariencia humilde y sufrir y sólo después, al final de los tiempos, aparecer con toda su gloria y, así, desarrolló una teología mesiánica de las dos venidas.

En este contexto antijudío de las dos venidas del Mesías, el PsJer aparece entre los *Testimonia* que profetizan su venida humilde:

(los judíos no) quieren saber que todos los profetas anunciaron sus dos venidas:
 -Una, en que se hizo (factus est) hombre en la herida; que sabe cargar con la enfermedad y se sienta sobre pollino de asna; que es piedra angular reprobada por los constructores, y oveja conducida para víctima; que destruye a Amalec mediante la extensión de las manos y congrega

¹⁸⁵² Como veremos más adelante, el PsJer puede interpretarse como un *testimonium* de la cruz, que trata de cómo la eficacia de ésta llega hasta los infiernos. Con esta lectura tendríamos una posible respuesta al porqué de la aparición en la obra de Justino del PsJer formando parte de unos *testimonia* sobre la cruz, algo que ha desconcertado a los estudiosos de la misma.

de los confines de la tierra en el redil del Padre a los hijos dispersos; que se ha acordado de sus muertos que ya se habían dormido, que desciende a ellos para liberarlos y salvarlos.

-La segunda (venida) en la que vendrá sobre las nubes, traerá el Día con ardor de horno, herirá la tierra con la palabra de su boca y matará a los impíos con el soplo de sus labios, tendrá el biello en la mano y purgará su era y recogerá el trigo en el hórreo, mientras quema la paja con fuego inextinguible (AH IV,33,1)¹⁸⁵³.

Como observamos, en la presentación de la venida humilde del mesías, Ireneo sólo cita de pasada un testimonio sobre la Encarnación, en el cual ya deja notar su interés, pues este testimonio apunta a la condición humilde del mesías: “*se hizo hombre en la herida*”.

El santo, en polémica con los judíos, resalta los testimonios de la pasión. Primero presenta los sufrimientos que padecería el mesías: Is 53,3; Zac 9,9; Sal 117,22 e Is 53. Tras estos testimonios, presenta la muerte en cruz y tras ésta, siguiendo el estricto orden cronológico de los hechos, cita el testigo del *Descensus*: el PsJer.

2.2. El PsJer

A nuestro parecer, los testimonios sobre la cruz (Ex, 17,11 e Is 11,2), que preceden al PsJer, son capitales para comprender el por qué Ireneo cita por primera vez en su obra el apócrifo en la “versión” que sustituye la idea de la evangelización por la idea de la liberación. Por ello, estudiaremos con detalle los pasajes de Ex, 17,11 e Is 11,2 en la obra de Ireneo.

3. Testimonia sobre la cruz y el *Descensus*

3.1. El pasaje de Ex 17,11

La imagen de Moisés con las manos extendidas que aparece en Ex 17,11 era interpretada en el siglo II como una prefiguración de la cruz¹⁸⁵⁴. Este pasaje quería presentar la victoria de Cristo sobre el mal o diablo a través de la victoria que Moisés

¹⁸⁵³ A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4..., p. 452; cf. ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 802ss.

¹⁸⁵⁴ En PsBer XI-XII, donde también es mencionado Ex,17,11, son presentados el Bautismo y la cruz consecutivamente, pues el autor leía en la Pasión del Señor dos dimensiones: “a) la sacramental: el perdón de los pecados, es decir, el bautismo; b) la sacrificial: la aspersion de la sangre” (J.J. AYÁN CALVO, *Padres Apostólicos*, Biblioteca Patrística, Madrid 2000, p. 88, nota 41).

consiguió sobre Amalec¹⁸⁵⁵. Este texto y esta imagen son usados en repetidas ocasiones por Ireneo¹⁸⁵⁶. Veámoslo.

3.2. Ex 17,11 y Nm 21: Curación de la herida, vida y fe

En IV,24,1, el Santo interpretó ya el pasaje del éxodo como la prefiguración de la victoria sobre el mal¹⁸⁵⁷ que se dio en la cruz¹⁸⁵⁸.

“A ellos en efecto érales fácil catequizar con argumentos sacados de las Sagradas Escrituras. Escuchaban (con fe) a Moisés y a los profetas, y acogían sin reparo, como ‘primogénito de los muertos y Caudillo de la Vida’ (Hch 3,15) de Dios, al que, mediante la extensión de las manos, destruía a Amalec (Ex 17,11) y mediante la fe en Él daba vida al hombre, curándole de la herida de la serpiente (Nm 21,6-9)¹⁸⁵⁹” (AH IV,24,1).

En este pasaje, la victoria de la cruz está relacionada con Nm 21,6 que narra la curación de las heridas de las mordeduras de las serpientes en el desierto. Como vimos el tema de la herida también aparece en IV,33,1.

La herida de la serpiente, en otros pasajes de la obra de Ireneo, hace referencia al pecado del paraíso. En AH IV,24,1, esta idea también parece estar implícita, pues la herida que se produjo en el paraíso introdujo la muerte en el hombre. El pasaje trata del don de la vida traído por Cristo que es presentado como caudillo de la vida.

La herida producida por la comida del fruto del *árbol prohibido* tuvo que ser curada en otro *árbol*: el árbol de la cruz. Por la muerte, se vence a la muerte, y Cristo llega a ser el primogénito de los muertos.

¹⁸⁵⁵ „La misma característica se observa en el signo de Moisés contra Amelek. Lo que para unos era victoria suponía la aniquilación de los otros. (...) El mismo signo que salvaba a quienes lo miran, supone la destrucción del diablo” (J. GRANADOS, *Los misterios...*, p. 408).

¹⁸⁵⁶ AH IV,24,1; AH V,17,4; Ep.46.

¹⁸⁵⁷ El Diablo y el mal en la obra de Ireneo son inseparables. DANIELLOU piensa que el tema de la lucha de Cristo contra las fuerzas del mal es muy antiguo: así este tema ya se encontraría en el NT en el pasaje donde Pablo habla de la victoria en la cruz sobre las potencias aéreas. Sin embargo, DANIELLOU sostiene que sólo tardíamente se asociaría esta victoria sobre el mal al descenso a los infiernos (cf. J. DANIELLOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)*, Théologie Historique 5, Paris 1966, p.37; también se puede ver esto mismo en su libro, *Théologie du Judéo-Christianisme...*, p. 295-326: el capítulo dedicado a la redención).

¹⁸⁵⁸ Cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 2..., p. 185s, notas explicativas de V,17,4: “Los amalecitas indudablemente (hacían referencia) al enemigo”.

¹⁸⁵⁹ AH IV,24,1: “Illis enim facilis catechizatio fuit, videlicet cum ex Scripturis haberent ostensiones; et qui Moysen et prophetas audiebant, et facile recipiebant *primogenitum / mortuorum et principem uitae Dei*, eum qui per extensionem manuum dissolvebat Amalech et vivificabat hominem de serpentis plaga per fidem quae erat in eum” (*Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 698ss)).

En el pasaje del capítulo 24 del libro IV, además, el don de la vida está relacionado con la fe (“en Él”), siendo ésta el camino de la participación en la vida.

Así tenemos que el pasaje de Ex 17,11, en IV, 31,1, donde aparece el tema de la “herida”, podría ser relacionado con el don de la vida y la fe, algo que remite al bautismo¹⁸⁶⁰.

3.3. Is 11,12: incorporación a la Iglesia

La cruz en la obra de Ireneo esconde todavía más misterios que iluminan el acontecimiento del *Descensus*, de ello da cuenta el pasaje de AH V,17,3-4, donde encontramos el segundo texto que acompaña al PsJer en AH IV,33,1: Is 11,12 (cf. *congregando...a los pueblos diseminados por los confines de la tierra* (AH V,17,4))¹⁸⁶¹. Aparece en el contexto de la sanación de la herida por medio de la cruz.

17,3. Perdonando los pecados curó al hombre y le manifestó quién era él mismo. Porque si ninguno puede perdonar los pecados sino sólo Dios (Lc 5,21), y si el Señor los perdonaba y curaba al hombre, era claro que él era el Verbo de Dios que se había hecho Hijo del Hombre, que como hombre y como Dios había recibido el poder de perdonar los pecados de parte del Padre, para que como hombre sufriese con nosotros y como Dios tuviese misericordia de nosotros y remitiese nuestras deudas (Mt 6,12) que habíamos contraído con Dios nuestro Creador. Por eso David predijo: "Dichoso aquél cuyas iniquidades son perdonadas y cuyos pecados son cubiertos. Dichoso el hombre a quien Dios no imputa el pecado" (Sal 32[31],1-2). Así mostró de antemano cómo sería el perdón por su venida, por la cual "borró el documento de nuestra deuda, y lo clavó en la cruz" (Col 2,14); de modo que, así como por un árbol nos hicimos deudores de Dios, así también por el árbol recibamos el perdón de nuestra deuda. 17,4. Lo mismo declararon muchos otros profetas, entre otros Eliseo. Cuando los profetas que lo acompañaban cortaron madera para fabricar el tabernáculo, el hierro del hacha se desprendió y cayó en el Jordán, de modo que no podían hallarlo. Al saber lo que había ocurrido, Eliseo se dirigió al lugar y arrojó al agua un pedazo de madera. Habiendo hecho esto, el hierro del hacha subió a la superficie, y los que antes

¹⁸⁶⁰ En Justino se relaciona igualmente el árbol de la vida (la cruz) con el bautismo. “Llamar a la Sabiduría “árbol de la vida” implica considerarla bajo un punto de vista particular: no tanto en sí, sino en cuanto vivifica al hombre. Ya en el Génesis se menciona su fruto: la inmortalidad (cf. Gn 3,22); y en textos rabínicos se une a los cuatro ríos que manan del Edén. Por su parte, Justino agrupa en D 86 pasajes en que aparecen el agua y el madero: piensa en el Bautismo, agua que viene del Crucificado y es capaz de engendrar el nuevo pueblo de los cristianos. Relaciona así al Crucificado con el Logos que se apareció a los patriarcas, visto como manantial de vida para el hombre” (J. GRANADOS, *Los misterios...*, p. 424-425).

¹⁸⁶¹ Aunque, como vimos más arriba, la *Biblia patristica* no reconozca la cita de Is 11,12 en V,17,4, debido al paralelismo que existe entre V,17,4 y IV,33,1, creemos que en este pasaje existe una cita implícita del Is 11,12.

Por otra parte, pensamos que debido a la asociación de Is 11,12 (“los confines de la tierra”) y Ex 17,11 en IV,33,1 y V,17,4, en ambos pasajes del AH también se hace referencia a la crucifixión cósmica. De nuestra opinión es ORBE, y así lo manifiestan las siguientes palabras: “Los cuatro ángulos de la tierra ponían, ya desde los días del profeta, el plano inclinado para las cuatro dimensiones de la cruz, en su inmensa eficacia cósmica. Y con esta nueva modalidad pasó a la tradición cristiana: Caifás no entendió su propia profecía, en cambio la tradición posterior a Juan entendió en ella la profecía de la muerte en Cruz. De lo contrario es inexplicable la analogía de los términos en documentos tan heterogéneos como Jn 11,52, Ep.34, AH V,17,4, Evangelium Philippi, Florilegium Edessenum y Additamentum” (A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución, Estudios Valentinianos V, Analecta Gregoriana 83, Roma 1956, p. 228*).

lo habían perdido, lo sacaron del agua (2 Re 6,1-7). Mediante esta acción, el profeta mostró que el Verbo de Dios que nosotros habíamos perdido por negligencia, sacado de la madera, y no podíamos encontrarlo, también por la madera (de la cruz), según el plan de Dios, volvimos a recuperarlo. Pues, que el Verbo de Dios se asemeje a un hacha, lo dice Juan Bautista: "Ya el hacha está puesta a la raíz de los árboles" (Mt 3,10). Y Jeremías habla de modo parecido: "La Palabra de Dios es como un hacha de doble filo que hiende la piedra" (Jer 23,29). Este Verbo, que estaba oculto para los hombres, se manifestó, como dijimos, según la Economía del árbol. Porque así como por el árbol lo perdimos, así por el árbol a todos se nos reveló de nuevo, mostrando en sí mismo la altura, anchura y profundidad y, como dijo uno de nuestros mayores, extendiendo las manos congregó los dos pueblos en el único Dios. [1172] Fueron las dos manos, porque eran dos los pueblos dispersos por la tierra (Is 11,12; Ef 2,15), y una sola cabeza en medio, porque "uno es Dios que está sobre todos, por todos y en todos nosotros" (Ef 4,6) (AH V,17,3-4)¹⁸⁶².

En este pasaje se relaciona explícitamente la imagen de la cruz con el tema del perdón de la deuda del paraíso:

"por el árbol quedamos en deuda con Dios, por el árbol recibamos el perdón de ella" (V,17,3.)

Deuda y pecado vienen a ser la misma realidad. Se pone de relieve la relación entre los dos árboles de la historia de la salvación. En uno se dio el pecado, en el otro se curó. Contra los judíos escandalizados, Ireneo revela por las SE que la cruz es el origen de nuestra salvación, de la victoria del mal, de la redención de la herida o pecado del paraíso.

Ireneo explica, además, que el Verbo en la cruz congrega a los dos pueblos, gentiles y paganos, desde los confines de la tierra, se sobre entiende, en la Iglesia.

3.4. La cruz y la visibilización de la salvación

En el pasaje de V,17,3-4 se introduce un nuevo tema que podría ser relacionado con la imagen de la extensión de las manos: las dimensiones de la cruz remiten a la extensión de la salvación por todo el cosmos.

"A este Verbo, oculto a nosotros, lo manifestó, según lo acabamos de decir, la economía del Leño. Pues como por un leño lo perdimos, por otro se nos hizo nuevamente a todos manifiesto, revelando en sí propio la altura y longitud y anchura (Ef 3,18); y, como dijo uno de los que nos precedieron, congregando mediante las manos extendidas (Ex 17,11;Is 65,2) a los dos pueblos en la unidad de Dios. Dos eran efectivamente las manos, porque dos también eran los pueblos diseminados por los confines de la tierra; y en medio una sola cabeza, porque también hay (Ef 4,6) un solo Dios por encima de todos y a través de todos y en todos nosotros"¹⁸⁶³ (AH, V,17,4).

¹⁸⁶² Cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 2..., p. 158ss.

¹⁸⁶³ AH V,17,4: "... Hoc ergo Verbum absconditum a nobis manifestavit, quemadmodum praediximus, ligni dispositio. Quoniam enim per lignum amisimus illud, per lignum iterum manifestum omnibus factum est, ostendens altitudinem et longitudinem et latitudinem in se, et, quemadmodum dixit quidam de senioribus, per

Ireneo explica que lo que quedó oculto a causa del árbol del paraíso¹⁸⁶⁴, el Verbo de la Vida, fue puesto de nuevo de manifiesto por el árbol de la cruz. En ella se puso de reveló que el Verbo había vuelto a estar presente, en cuanto a salvador, en toda la creación¹⁸⁶⁵.

Este texto esconde otra doctrina relacionada con la visibilización de la salvación y la cruz que tuvo especial relevancia en la teología del siglo II, entre ortodoxos y heterodoxos, esto es, la doctrina de la crucifixión cósmica del Verbo.

ORBE puso de relieve la relación de nuestro pasaje con esta doctrina al llamar la atención sobre el paralelo de V,17 con Ep 34, donde Ireneo vuelve a usar Ef 3,18¹⁸⁶⁶.

“El Verbo, preanunciando por medio del profeta Isaías los acontecimientos futuros – son profetas porque anuncian lo que va a suceder-, se expresa así: Yo no me revelo ni me contradigo. He ofrecido mis espaldas a los azotes y mis mejillas a las bofetadas; no hurtaré mi rostro a la afrenta de los esputos. Así pues, por la obediencia a que se sometió hasta la muerte, pendiente del madero, destruyó la desobediencia antigua cometida en el árbol. Y como el Verbo mismo Omnipotente de Dios, en su condición invisible, está entre nosotros extendido por todo este universo [visible] y abraza su largura y anchura y su altura y su hondura –pues por medio del Verbo de Dios fueron dispuestas y gobernadas aquí todas las cosas-, la crucifixión [visible] del Hijo de Dios tuvo lugar también en esas [dimensiones, anticipadas invisiblemente] en la forma de la cruz trazada [por El] en el universo. Al hacerse en efecto visible, debió de hacer manifiesta la participación de este universo [sensible] en su crucifixión [invisible], a fin de revelar, merced a su forma visible, su acción [misteriosa y oculta] sobre lo visible, a saber, cómo es El quien ilumina la altura- es decir, lo celeste- y contiene la hondura – las regiones subterráneas- y se extiende a lo largo desde el Oriente hasta el Ocaso, y gobierna como piloto la región del Norte y la anchura del Mediodía y convoca de todas partes al conocimiento del Padre a los dispersos” (Ep 34)¹⁸⁶⁷.

En la doctrina estoica, el Verbo era el fundamento de todo lo creado y estaba extendido o presente en todas las criaturas como norma o λόγος del universo¹⁸⁶⁸. Esta

extensionem manuum duos populos ad unum Deum congregans: duae quidem manus, quia et duo populi dispersi in fines terrae, unum autem medium caput, quoniam et *unus Deus super omnes et per omnes et in omnibus nobis*” (*Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 232.234)).

¹⁸⁶⁴ “el Verbo firme del Dios, que por negligencia perdimos mediante un árbol” (AH 17,4).

¹⁸⁶⁵ “Al remitir, pues, los pecados, sanó al hombre y dio a entender visiblemente quién era El en su persona. Si nadie, fuera de Dios, es capaz de condonar pecados, y el Señor los condonaba y curaba a los hombres, salta a la vista que El era el Verbo de Dios hecho Hijo del hombre, con potestad recibida del Padre para remitir pecados, como hombre y como Dios” (AH V,17,3).

¹⁸⁶⁶ Cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 2, BAC maior, Madrid 1988, ps 182s.

¹⁸⁶⁷ *Ireneo de Lión. Demostración de la predicación apostólica* (trad. E. ROMERO POSE, Fuentes Patrísticas 2, Madrid 1992, p. 128ss); cf. también. Ed. trad. A. ROUSSEAU, SC 406, p. 130ss.

¹⁸⁶⁸ “El Santo subraya dos estadios en la vida del Verbo de Dios. Uno, en cuanto creador y conservador del mundo: actividades complementarias, que afectan al Verbo en su condición primera e invisible, antes de encarnarse entre los hombres. Otro, en cuanto a hombre. El verdadero creador del mundo es el Verbo de Dios, y -no como quieren los gnósticos– el Demiurgo psíquico, dios de segunda categoría, ni otros elementos, ignorantes de Dios. Y ese mismo Verbo, en cuanto invisible, da cohesión al mundo, por él creado. Pues bien, esta segunda actividad es considerada por s. Ireneo como una crucifixión cósmica” (A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución, Estudios Valentinianos V*, Analecta Gregoriana 83, Roma 1956, p.214). “La creación sensible sostiene sobre sí la cruz redentora y visible de Cristo. Mientras

presencia y extensión del Logos fue presentada en claves cristianas a través de la imagen de la cruz¹⁸⁶⁹. El Verbo estaba crucificado en la creación (crucifixión cósmica), extendido a través de las cuatro dimensiones del universo: *largura, anchura, altura y hondura*¹⁸⁷⁰.

Según Ireneo (cf. V,17,4), esta presencia del Verbo en la creación quedó oculta para el hombre a causa del pecado, y sólo volvió a ser manifiesta a través del leño de la cruz¹⁸⁷¹.

Por el contexto cosmológico, las cuatro dimensiones en el texto de la Epidexis hacen referencia a las claves espaciales: cielos (altura), tierra (anchura y longitud) y hondura (infiernos). Así el texto vendría a indicar que la hondura de la cruz visible también puso de manifiesto que el Verbo se tuvo que hacer visible de nuevo en los infiernos. De esto se deduciría que la eficacia de la cruz también tendría que llegar a lo profundo.

Creemos que esto es lo que podría iluminar la aparición del PsJer junto a Ex 17,4 en IV,33,1. Ireneo podría leer en nuestro pasaje que la salvación de la cruz llegó hasta los infiernos.

4. AH IV,33,1: El PsJer en el contexto de la cruz salvífica

De los testimonios que acompañan a nuestro apócrifo (Is y Ex) y su lectura estaurológica, podemos deducir que el PsJer podría estar haciendo referencia a las siguientes ideas.

En primer lugar al perdón de los pecados, éste está unido estrechamente al tema de la cruz e Ireneo lo tendría en mente cuando usaba el pasaje de Ex 17,11.

En segundo lugar, la expresión *congrega desde los confines de la tierra en el redil del Padre a los hijos dispersos*, en este contexto, no estaría haciendo referencia a

el Verbo invisible con su Cruz invisible sostiene y gobierna a la creación sensible" (IBID., p.215). También cf. J. GRANADOS, *Los misterios...*, p. 393ss.

¹⁸⁶⁹ "No contento con subrayar así la concepción recogida en el fragmento del AH (V,18,3; 19,1), destaca el Santo (en Ep.34) varios otros elementos. Uno muy interesante, la relación entre la Cruz invisible del Verbo (Crucifixión cósmica) y la visible. S. Ireneo enseña la conveniencia de que a la Encarnación de Cristo se siga también la Cruz o crucifixión visible, a fin de manifestar que todas nuestras cosas participan de la Cruz invisible" (A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución, Estudios Valentinianos V*, Analecta Gregoriana 83, Roma 1956, p.217).

¹⁸⁷⁰ Cf. también J. P.MARTÍN, *El Espíritu Santo en los orígenes del Cristianismo (Estudio sobre I Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino Mártir)*, Zürich 1971, p.237.

¹⁸⁷¹ "A este Verbo, oculto a nosotros, lo manifestó, según lo acabamos de decir, la economía del Leño. Pues, como por un leño lo perdimos, por otro se nos hizo nuevamente a todos manifiesto, revelando en sí propio la altura y longitud y anchura (Ef 3,18)" (AH V,17,4).

la reunión de los dos pueblos judío y gentil en un sólo pueblo, sino la idea de la reunión de todos los hombres, vivos y muertos, justos del AT y NT, en un sólo redil. (cf. AH IV,22,2). La extensión de la cruz, tal y como aparece en Ep llega hasta los infiernos. Cristo, Señor de vivos y muertos.

Por último, consideramos que la expresión el redil del Padre¹⁸⁷² podría estar haciendo referencia a la Iglesia¹⁸⁷³.

El PsJer, por tanto, precedido por Ex 17,11 e Is 11,2 puede estar presuponiendo las ideas de la incorporación en la Iglesia, el don de la vida, el perdón de los pecados y la fe.

5. Explicación de la variante de Ireneo

En este pasaje del AH, como dijimos, aparece por primera vez la forma breve del PsJer en Ireneo. Esta variante aparece en un conjunto de *Testimonia* que no son citas literales. Esto lo presentamos con todo detalle en un excursus al final de esta sección. Estas citas parecen ser más una interpretación de Ireneo que simples citas implícitas. Creemos que la variante del apócrifo sería pues una exégesis de Ireneo.

Como dijimos, la forma breve del PsJer podría explicarse desde la teología de Ireneo que interpretó la salvación de la que trata el PsJer como una liberación. Para

¹⁸⁷² El tema de la salvación no queda desligado del don del Espíritu Santo, sino que por el contrario lo supone. “ El tema de la crucifixión cósmica se resuelve por esta vía en una teología sobrenatural, donde el ES hace las veces de principio de cohesión y perfección de todas las cosas, en cuanto procede del Verbo y se difunde hacia el norte –en lo habitantes del cielo- hacia el sur –en las almas retenidas en el infierno- hacia la derecha – en el pueblo judío- y hacia la izquierda- en el pueblo gentil-”(cf. AH V,18,2) (A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución...*, p.230). Aquí subyace la teología de la unción precósmica del Verbo, que es ungido antes de la creación, para que una vez difundido en la misma se convierta en fuente del ES para todos.

“El Verbo, cabeza visible de la Iglesia, abarca las cuatro dimensiones. Cristo crucificado, cabeza visible, recapitula en sí sobre todo a judíos y gentiles para formar una sola Iglesia. Y a su vez viene a recapitularse en el Padre, como en cabeza propia, convocando en su persona a todos los elementos dispersos, para llevarlos al conocimiento del Padre. S. Ireneo no subraya la eficacia de la crucifixión sensible, en cuanto afecta, v. gr., a los elementos celestes y subterráneos. Eso no significa que la niegue” (A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución...*, p. 230-231). ¿Podríamos tener en AH IV,33,1 una prueba de que la eficacia de la cruz histórica llega hasta los infiernos?

¹⁸⁷³ Al igual que la palabra ‘Reino’ en la obra de Ireneo puede referirse a la Iglesia, al milenio o al Reino del Padre, la expresión *redil del Padre* no tiene que ser relacionada necesariamente con la escatología final, con la visión del Padre, sino que ésta puede referirse a la Iglesia. La Iglesia es una de las etapas necesarias en la ascensión del hombre a Dios: primero, la Iglesia; luego, el reino quiliasta; y, por último, el Reino del Padre.

Ireneo, la salvación se podría resumir bajo estas dos claves, liberación del mal (pecado, muerte) y don de la salvación (Espíritu Santo, que diviniza al hombre)¹⁸⁷⁴.

Esto encontraría apoyo en el sentido que tenían para Ireneo los *Testimonia* que precedían al PsJer en este pasaje del AH. Estos *Testimonia*, según dijimos, presentan la derrota del mal (cf. Ex 17,14) y la introducción en el redil del Padre. Dos ideas que podrían resumirse con el binomio: liberación y salvación.

Excursus I: Diferencias entre la imagen de la extensión de la cruz en AH V,17 y Ep 33

Existe un problema en nuestra interpretación sobre el alcance salvífico de la Cruz, como pone de manifiesto ORBE, Ireneo, en V,17,4, no recoge una de las dimensiones de la cruz que aparece en Ef 3,18: lo *profundo*. ORBE explica que esta supresión de lo *profundo* indica que Ireneo no consideraba que la eficacia salvífica de la cruz histórica llegase a lo profundo¹⁸⁷⁵.

¹⁸⁷⁴ Cf. AH III,9,3: “Él llamó a todos los hombres que lloraban, les concedió el perdón de los pecados a los que habían sido reducidos a la esclavitud, liberando de las cadenas a aquellos de quienes dice Salomón: ‘cada cual es oprimido por las cadenas de sus pecados’. Descendió, pues, sobre Él el Espíritu de Dios, de aquel que por los profetas había prometido ungirlo, para que nos salvásemos, al recibir nosotros de la abundancia de su unción” (cf. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p.110).

¹⁸⁷⁵ Esta forma “teológica” de pensar en el misterio de la cruz, que ignora lo profundo se dejaría sentir también en el siguiente texto de la Epideixis: “Fue Él quien en la zarza ardiente conversó con Moisés y dijo: He visto los sufrimientos de mi pueblo y he bajado para liberarlo. Él subía y bajaba para liberar a los oprimidos del poder de los Egipcios, es decir, de toda clase de idolatría e impiedad; salvándonos del mar Rojo, es decir, liberándonos de las turbulencias homicidas de los Gentiles y de las aguas amargas de sus blasfemias. Estos acontecimientos eran continua repetición de lo que a nosotros se refiere en el sentido que el Verbo de Dios mostraba entonces anticipadamente en tipo las cosas futuras, mientras ahora nos arranca de veras de la servidumbre cruel de los Gentiles. Y en el desierto hizo brotar con abundancia un río de agua, de una roca. Y la roca es Él. Y produjo doce fuentes, esto es, la doctrina de los doce apóstoles. Y a los recalcitrantes incrédulos los hizo morir y desaparecer en el desierto. Y a los que creían en Él, hechos niños por la malicia, los introdujo en la herencia de los Padres que recibió y distribuyó, no en Moisés sino en Jesús; todavía más, nos ha liberado de Amalec extendiendo sus manos, y nos condujo e hizo subir al reino del Padre. Esto significa que el Hijo, en cuanto a Dios, recibe del Padre, de Dios, el trono de un Reino eterno y el óleo de la unción más que sus compañeros. **El óleo de la Unción es el Espíritu Santo** con el que es ungido, y sus compañeros son los profetas, los justos, los apóstoles y **todos los que participan del reino**, es decir, sus discípulos” (Ep.46-47; trad. E. ROMERO, Fuentes patristicas 2, p. 155ss.). Igualmente el texto: AH III,6,2: “El Hijo también hablaba por Moisés: Yo he descendido para liberar a este pueblo, porque es Él ‘quien descendió y ascendió’ para salvar a los seres humanos” (*Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p. 70). Esto no quiere decir que Ireneo considere que nuestro mundo sea el lugar más profundo de la creación, y que no conozca unos infiernos, sino que se sabe expresar en diferentes claves y adapta las citas de la SE al contexto donde las usa, sin por ello forzarlas. En AH V,31,1 quedará claro que Ireneo conoce los infiernos, y que en ellos también se manifiesta la salvación.

El jesuita español considera que en este texto del *Adversus Haereses* la cuarta dimensión de la cruz, lo *profundo*, haría referencia al pecado¹⁸⁷⁶. Así lo *profundo* se identifica con el mal, con el diablo y sus ángeles, que serán arrojados al abismo (cf. AH III,20,4) y no serán salvados; por esto Ireneo desecha esta dimensión.

A nuestro parecer, IV,33,1 y V,17,4 son dos textos paralelos, pero que abordan el tema del alcance salvífico de la cruz desde distintos puntos de vista.

En V,17,4, Ireneo estaba interpretando el alcance de la salvación en claves teológicas. Así la salvación llegaría a judíos y paganos dispersos a izquierda y derecha¹⁸⁷⁷; las dimensiones de la cruz significarían, pues, las dos categorías de hombres en las que se dividía la humanidad. La salvación implicaría que éstos, judíos y paganos, serían reunidos por el Dios único, salvador y creador, por la cabeza¹⁸⁷⁸ (*altura*)¹⁸⁷⁹.

Las dimensiones de la cruz en este pasaje, hacen referencia a los dos pueblos congregados por Él (longitud y anchura), y al que los congregó Cristo (*altura*)¹⁸⁸⁰.

Como hemos dicho, Ireneo, cuando trata de la crucifixión cósmica en Ep 34, no suprime esta dimensión¹⁸⁸¹, sino que la realza aclarando que la crucifixión cósmica del Verbo llega hasta los abismos de la tierra¹⁸⁸².

Así podría ser que esta idea también estuviese presente en IV,33,1, donde Ireneo estaría leyendo el alcance salvífico de la cruz en otras claves (vivos y muertos) algo que implicaba también la idea del Hades como lo profundo, donde la eficacia de la crucifixión histórica alcanza también a las profundidades del Hades (cf. ISP 56-58)¹⁸⁸³.

¹⁸⁷⁶ Cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 2..., p.183.

¹⁸⁷⁷ Cf. IBID., p.186.

¹⁸⁷⁸ "...la cabeza en medio, signo y gesto de unidad. El Crucificado, no simplemente la cruz, revela sensiblemente su eficacia salvífica sobre los pueblos por quienes subió a ella" (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 2..., p.180).

¹⁸⁷⁹ En este capítulo, según explica ORBE en la introducción que su libro *Teología de san Ireneo, v.II*, Ireneo intenta presentar la identidad del Dios creador, es decir, al Padre-Creador que condona mediante el Cristo la ofensa recibida en Adán. (Cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo...*, p.186). Así la *altura* de Ef 3,18 es interpretada como la cabeza, Cristo, que conduce al Padre. El pasaje es usa interesadamente, adaptado al contexto.

¹⁸⁸⁰ Retoma el tema del único y mismo Dios creador y salvador.

¹⁸⁸¹ Cf. A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución...*, p. 216.

¹⁸⁸² "El Espíritu de Dios, con eficacia natural extensiva a toda la creación, se deja sentir aun en el mundo sensible, como elemento de cohesión (cf. *Sap.1,7*) o de conservación física. Y al mismo tiempo, con eficacia singularísima, entre solos hombres justos, 'secundum adoptionem', haciéndoles hijos de Dios, engendrándolos de Él. Esta segunda eficacia sobrenatural como Don del NT, pertenece a la Iglesia" (A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III...*, p. 927).

¹⁸⁸³ La relación entre la extensión del Verbo por toda la creación y el descenso a los infiernos se encuentra ya en la homilía anónima (ISP.50.56-58) (cf. A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich (Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung (Fortsetzung und Schluß))*, ZKTh 71 (1949) 191). ISP.se presenta la cruz abarcando todo

En paralelismo con Ep 34 donde la eficacia de la cruz cósmica alcanzaba a los abismos¹⁸⁸⁴, creemos que el PsJer en IV,33,1 quiere presentar que el Señor Santo también se hizo presente entre los habitantes del Hades¹⁸⁸⁵ para congregarlos en el Redil del Padre.

Excursus II. Forma de citar la SE en Ireneo: nueva luz sobre variantes del PsJer

Ofrecemos un estudio de cómo citaba Ireneo cuando componía series de *Testimonia*, para demostrar que nuestra teoría sobre el origen de la variante del PsJer en la obra de Ireneo puede proceder del mismo santo y no de la evolución redaccional del apócrifo, tal y como defendieron los estudiosos del siglo XX.

Ireneo comienza los *Testimonia* de la primera venida con un pasaje de Isaías y los termina con el PsJer.

el universo (cf. A. ORBE, *Estudios sobre la teología Cristiana primitiva...*, p. 589). ISP.56 presenta la Pasión como la causa por la que el Verbo vuelve a estar extendido por toda la creación: tierra, paraíso y cielos. Teniendo en cuenta por una parte que el paraíso es para el autor de ISP.lugar de salvación (pues lo menciona en las palabras dirigidas al buen ladrón), y, por otra parte, que en ISP.58 se presenta a Cristo en el Hades (entre los muertos), y que en el mismo ISP.56 se afirma que la salvación llega al lugar de abajo, hay que considerar la posibilidad de que el autor de ISP.también considerara que la salvación dada en Hades supone el traslado al paraíso de los salvados (que también son presentados como los que prepararon y esperaron la venida de Cristo).

¹⁸⁸⁴ “El simbolismo de la Cruz invisible –lo advertimos ya- se confunde con la eficacia de la invisible. La dilatación y extensión de oriente a occidente en el Verbo crucificado se identifica prácticamente con el sentido otorgado a la extensión de las manos, por el Presbítero. Ireneo no pierde ripio. Si los tramos superior e inferior subrayan el gobierno de las dos regiones norte y sur (cielo e infierno) es para significar la pacificación del cielo con los abismos. Ahora, si los tramos laterales destacan la eficacia del Verbo en su abrazo de oriente a occidente es para significar la pacificación de los dos pueblos (gentil y judío) que habitan en la tierra. Porque como decía el Presbítero ‘mediante la extensión de las manos congrega (el Señor crucificado) a los dos pueblos (gentil y judío) a un sólo Dios’. Las dos manos son en efecto los dos grandes pueblos dispersos por el mundo. El judío que cae sin duda a la derecha y el pagano que cae a la izquierda. El esquema simbólico vendrá según eso representado así”:

caelestia (ἐπουράνιοι)

(Ἰουδαῖοι) iudaei

gentiles (Ἕλληνες)

subterranea (καταχθόνιοι)

(A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución...*, p. 224-225).

¹⁸⁸⁵ CANTALAMESSA ha puesto de relieve que en la primera tradición judeo-cristiana estaba extendida la idea de que la eficacia de la cruz alcanzaba también a los infiernos. Vestigios arqueológicos confirman esta creencia (R. CANTALAMESSA, *L'Omelia "in s. Pascha".....*, p. 129-130).

Esta eficacia que llega a los infiernos es conocida por Marción, aunque él defendía sólo la salvación de las almas (AH I,27; cf. A. ORBE, *Doctrina de Marción en torno a la Pasión y muerte de Jesús*, Comp 32 (1987) 14ss).

-La primera cita, pues, es Is 53,3¹⁸⁸⁶. Este pasaje es utilizado por Ireneo en tres ocasiones¹⁸⁸⁷: en IV,33,1 ; IV,33,12¹⁸⁸⁸ y en Ep 68.

In quo Homo in plaga factus est, Sciens ferre imbecillitatem (AH IV,33,1) ¹⁸⁸⁹	Quidam autem hominem infirmum et ingloriosum et scientem ferre infirmi- tatem (AH V, 33,12) ¹⁸⁹⁰	Homo in plagis et sciens sufferre cruciatum (Ep 68) ¹⁸⁹¹ .
--	--	---

En IV,33,1, Ireneo, con las palabras *homo in plaga factus est*, parece introducir una modificación de carácter teológico en la cita de Is 53,3 (*factus est*). Con esta modificación, el Santo quiere resaltar la verdadera Encarnación del Verbo, que al hacerse hombre, toma una carne de pecado como la nuestra. La palabra *plaga* está relacionada en la teología del Santo con el pecado de la transgresión que se produjo en el Paraíso¹⁸⁹². Por ello, Ireneo más que ver aquí las huellas de la pasión, las heridas que recibió Cristo, parece estar interpretando la cita de Isaías como un testimonio de la carne que asumió, carne de pecado (III 20,2), que fue expulsada de la inmortalidad, y perdió el ES; carne, en definitiva, capaz de sufrir y morir¹⁸⁹³.

¹⁸⁸⁶ **Is 53,3** ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον ἐκλείπον παρὰ πάντας ἀνθρώπους ἄνθρωπος ἐν πληγῇ ὧν καὶ εἰδῶς φέρειν μαλακίαν ὅτι ἀπέστραπται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἠτιμάσθη καὶ οὐκ ἐλογίσθη

¹⁸⁸⁷ *Biblia Patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique I*, Paris 1975, ps 153-154.

¹⁸⁸⁸ El estudio de la relación entre el PsJer y los *testimonia* en los que aparece en la obra de Ireneo será abordado en la segunda parte de este capítulo.

¹⁸⁸⁹ *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 802.804).

¹⁸⁹⁰ *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 834)

¹⁸⁹¹ *Irénee de Lyon. Démonstration de la Prédication Apostolique* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 406, Paris 1995, p. 180).

¹⁸⁹² “Y la luz de la luna será como la luz del sol, como la luz de siete días, cuando sanará la contrición de su pueblo, y curará el dolor de su llaga (*plagae*)” (Is 30,26). Empero, el dolor de la llaga (*plagae*) es (el de aquella) mediante la cual fue herido el hombre al desobedecer en Adán en el principio, esto es, la muerte, que Dios sanará resucitándonos de entre los muertos y restituyéndonos a la herencia de los padres” (AH V,34,2;cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3..., p. 454ss).

¹⁸⁹³ En dos textos de la obra del Santo apoyamos nuestra interpretación. Son lo siguientes AH III,20,2: “Pues se hizo “semejante a la carne de pecado” (*in similitudinem carnis peccati factus est*), para condenar al pecado y una vez condenado echarlo fuera de la carne” y AH IV,27,2: “No les prohibía la ley creer en el Hijo de Dios. Animábales, por el contrario, al decir que los hombres solo se salvaban de la antigua herida de la serpiente (*ab antiqua serpentis plaga*), si creían en aquel que –con similitud del carne de pecado (*secundum similitudinem carnis peccati*)- es levantado de la tierra en el leño del martirio, lo atrae todo hacia sí y da vida a los muertos” . “El episodio de la Serpiente de bronce –dice ORBE- no distraía la fe en Cristo. Era su mejor prefiguración y recomendación. San Justino vuelve ampliamente sobre él (Dial. 91,4). Objeto de la fe así prefigurada era la crucifixión del Hijo de Dios según la carne (*secundum similitudinem carnis peccati*): Rom 8,3). Anunciábase el Salvador crucificado, como de la misma naturaleza que los heridos por la antigua Serpiente (...) ‘*Et vivificat mortuos*’. No contento (Ireneo) con la expresión algo vaga (*et omnia trahit ad se*), explícita la eficacia de la exaltación de Cristo en la cruz. En su virtud, ‘vivifica a los muertos’, da vida divina a los que la antigua Serpiente había mortificado. No la vida psíquica efímera; sino la eterna del Espíritu, que

- La segunda cita que encontramos en este conjunto de *Testimonia* sobre la pasión, es Zac 9,9¹⁸⁹⁴. Esta cita que aparece en cuatro ocasiones en la obra de Ireneo¹⁸⁹⁵, - III,19,2; IV,33,1; IV,33,12 y Ep 65-, no plantea problemas, pues aunque en sus distintas apariciones Ireneo cambie alguna palabra o construcción, todas sus formas testifican una única lectura de este pasaje.

et in pullo asini sedens (AH IV,33,1) ¹⁸⁹⁶	et sedentem super pullum asini (AH IV,33,12) ¹⁸⁹⁷	et super pullum asinae sedens (AH III,19,2) ¹⁸⁹⁸	super pullum enim asinae sedens (Ep 65) ¹⁸⁹⁹
--	--	---	---

- Ireneo continúa con la cita del Salm 117,22¹⁹⁰⁰, que aparece explícitamente al menos en tres ocasiones en la obra de Ireneo, a saber, IV, 33,1; AH III,12,4 y IV,36,1. Este pasaje tampoco plantea grandes problemas, pues siempre conserva el mismo sentido a pesar de los cambios sintácticos.

et reprobatus lapis ab aedificantibus (AH IV,33,1) ¹⁹⁰¹	Hic est lapis spretus a uobis aedificantibus, qui factus est in caput anguli (AH III,12,4) ¹⁹⁰²	Lapidem quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli; a Domino factum est istud, et est mirabile in oculis nostris? (AH IV,36,1) ¹⁹⁰³
--	--	---

Por otra parte, Ireneo puede estar leyendo en este pasaje, como sucedía con Is 53,3, no solo un testimonio de la Pasión, sino también un testimonio de la doble naturaleza del salvador. En éste aparece la palabra *lapis*, una palabra que en la obra de san Justino es un título de Cristo. Ireneo también podría estar interpretando esta palabra

con su muerte mereció y gana para los creyentes” (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4, BAC maior, Madrid 1996, ps 21-22).

¹⁸⁹⁴ Zac 9,9 χαῖρε σφόδρα θύγατερ Σιων κήρυσσε θύγατερ Ιερουσαλημ ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται σοι δίκαιος καὶ σῶζων αὐτὸς πραῦς καὶ ἐπιβεβηκῶς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον

¹⁸⁹⁵ *Biblia patristica*, tomo I, p.177.

¹⁸⁹⁶ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 804).

¹⁸⁹⁷ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 834)

¹⁸⁹⁸ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p 378)

¹⁸⁹⁹ *Irénée de Lyon. Démonstration de la Prédication Apostolique* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 406, Paris 1995, p. 180).

¹⁹⁰⁰ Sal 117, 22 λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας

¹⁹⁰¹ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 804).

¹⁹⁰² *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p 192).

¹⁹⁰³ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 878.880).

en IV,33,1 como un título de Cristo que hace referencia a su prodigiosa venida en carne¹⁹⁰⁴.

Para los eclesiásticos del s. II la palabra *lapis* necesariamente remitía al pasaje de Dn 2,34 en el que la piedra desprendida sin intervención humana venía a ser una profecía de la Encarnación, donde el Verbo es engendrado sin intervención de varón¹⁹⁰⁵. El mismo Ireneo es testigo de esta lectura (cf. IV,20,11 y V,26,2)¹⁹⁰⁶. En esta línea, como acabamos de decir, Ireneo podría haber interpretado el Salm 117 como un testimonio sobre la doble naturaleza de Cristo, humana y divina, que le constituye en piedra angular de la salvación, en cuanto que sólo podíamos ser salvados mediante esta unión de ambas naturalezas (cf. AH III,19-20)¹⁹⁰⁷.

- La siguiente cita es la profecía de Isaías 53,7¹⁹⁰⁸ que aparece citada en cinco ocasiones en la obra de Ireneo: AH III,12,8; IV 23,2; 33,1; 33,12 y Ep 69¹⁹⁰⁹. Con esta profecía Ireneo concluye las citas sobre los sufrimientos del Señor que dan paso a su muerte.

Como hemos visto, con estas primeras citas, Ireneo parece haber querido presentar -contra los judíos- no sólo los sufrimientos del Señor, sino también la primera venida del Señor en la carne de pecado. De hecho, la Pasión sólo se pudo dar si en verdad el Verbo se hizo hombre¹⁹¹⁰.

¹⁹⁰⁴ Este título aparece explicado en AH III,21,7. Con él, Ireneo puede referirse a la doble naturaleza del Cristo, Dios y Hombre, que posibilita y consuma la salvación del Hombre.

¹⁹⁰⁵ Por ejemplo Justino, Tertuliano y Cipriano.

¹⁹⁰⁶ “En otra oportunidad se mostró como una “piedra cortada del monte sin manos humanas”(*lapis a monte abscisus sine manibus*) (Dan 2,34-35) que destrozó y echó por tierra los reinos temporales. Y en cambio ella misma llenó toda la tierra”(AH IV,20,11).

¹⁹⁰⁷ Curioso el texto de Justino en el que se presenta la unción de la piedra. El Verbo encarnado tuvo que ser ungido por el Espíritu para convertirse en fuente de filiación para sus hermanos: “También hemos demostrado por varios pasajes de las Escrituras que Cristo es llamado simbólicamente “piedra” e igualmente cómo a Él se refiera toda unción, ora de aceite, ora de mirra o de cualquier otro compuesto de bálsamo, pues dice la palabra: “Por eso te ungió, oh Dios, tu Dios con óloe de regocijo, con preferencia sobre tus compañeros”. Y es así que de Él participaron los reyes y ungidos todos al ser llamados reyes y ungidos, a la manera como Él mismo recibió de su Padre ser Rey y Cristo y Sacerdote y Mensajero y todos los otros títulos que tiene o tuvo” (Dial 86,3; cf. J. GRANADOS, *Los misterios...*, p. 425).

¹⁹⁰⁸ Is 53,7 καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγῆν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ

¹⁹⁰⁹ *Biblia Patristica*, tomo I, ps 154-155.

¹⁹¹⁰ La verdadera humanidad de Cristo que posibilitó la Pasión y fue el motor de toda la sección AH III 16-18 en la que Ireneo refutó a la gnosis.

et sicut ovis ad victimam adductus (AH 33,1) ¹⁹¹¹	et quemadmodum ovem adduci ad victimam, (AH IV,33,12) ¹⁹¹²	Huius uero Filium fecisse secundum hominem aduentum et ut ouem ad uictimam ductum et reliqua quaecumque prophetae dicunt de eo (AH III,12,8) ¹⁹¹³	Quemadmodum ouis ad uictimam ductus est, et quemadmodum agnus in conspectu tondentis sine uoce (AH IV,23,2) ¹⁹¹⁴	Sicut ovis ad occisionem ductus est, sicut agnus coram tondente sine uoce.” (Ep 69) ¹⁹¹⁵
--	---	---	---	--

Las tres siguientes citas hacen referencia al hecho de la muerte en cruz de Cristo y a los efectos salvíficos que ésta conlleva. Las citas son: Ex 17,11; Is 11, 12 [o Jn 11,52¹⁹¹⁶] y el PsJer. Cada una de ellas, más que una cita literal, es una lectura actualizadora de estos pasajes, que son modificados para resaltar su relación con la cruz de Cristo.

- El primer testimonio de la cruz es Ex 17,11¹⁹¹⁷. Éste aparece en Ireneo en cuatro ocasiones, en AH IV, 24,1; 33,1; V, 17,4 y Ep 46.

et per extensionem manuum dissolvens quidem Amalech (AH IV,33,1) ¹⁹¹⁸	Eum qui per extensionem manuum dissolvebat Amalech (AH IV,24,1) ¹⁹¹⁹	Per extensionem manuum duos populos ad unum Deum congregans: duae quidem manus, quia et duo populi dispersi in fines terrae ¹⁹²⁰ (AH V,17,4) ¹⁹²¹	Qui et eruit nos ab Amalec per extensionem manuum suarum et in Patris ducens-euehit regnum (Ep 46) ¹⁹²²
---	--	--	--

¹⁹¹¹ Irénée de Lyon. *Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 802.804).

¹⁹¹² Irénée de Lyon. *Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 834)

¹⁹¹³ Irénée de Lyon. *Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p. 214.216).

¹⁹¹⁴ Irénée de Lyon. *Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 696).

¹⁹¹⁵ Irénée de Lyon. *Démonstration de la Prédication Apostolique* (ed. Trad. A. Rousseau, SC 406, Paris 1995, p. 182).

¹⁹¹⁶ ORBE apunta que este pasaje podría ser una cita implícita de Jn 11,52 (cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4..., p.452).

¹⁹¹⁷ Ex 17,11 καὶ ἐγένετο ὅταν ἐπήρειν Μωϋσῆς τὰς χεῖρας κατίσχυεν Ἰσραηλ ὅταν δὲ καθῆκεν τὰς χεῖρας κατίσχυεν Ἀμαλήκ

Todas las apariciones de este pasaje testimonian un verbo que no encontramos en las versiones de los LXX y del TM que nos han llegado. Ireneo lee en Ex 17,11 *extendens* (extendiendo), en lugar de *levantando* que leen estas Biblias. Sin embargo, esta misma lectura aparece ya en Justino¹⁹²³ (también en el PsBer y Tertuliano¹⁹²⁴).

Justino interpreta este pasaje, en su *Diálogo contra Trifón*, como una prefiguración del triunfo sobre el mal que el Verbo consigue en la Cruz. Esta lectura se repitió en los Padres del siglo II llegando a tener un gran peso en la teología de la época¹⁹²⁵. Parece, pues, que el pasaje conocido por Ireneo es una lectura ya cristianizada de Ex 17,11. No sabemos si esta lectura había sido introducida en las biblias o si por el contrario sólo se encontraba en los conjuntos de *Testimonia* sobre la cruz¹⁹²⁶.

Ya en IV,24,1, Ireneo había asociado Ex 17,11 al texto de Num 21,6-9, que narra cómo en el desierto las heridas de las serpientes eran curadas cuando el mordido miraba el estandarte alzado en medio de ellos. En IV,24 se relaciona la mordedura de la

¹⁹¹⁸ Irénée de Lyon. *Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 802.804).

¹⁹¹⁹ Irénée de Lyon. *Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 698.700).

¹⁹²⁰ Une los pasajes de Ex 17,11 e Is 11, 12 como en nuestro AH IV,33,1.

¹⁹²¹ Irénée de Lyon. *Contre les hérésies. Livre V* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU – C. MERCIER, SC 153, Paris 1969, p. 390, p. 234).

¹⁹²² Irénée de Lyon. *Démonstration de la Prédication Apostolique* (ed. Trad. A. Rousseau, SC 406, Paris 1995, p. 150).

¹⁹²³ Justino en Dial 90 usa el verbo ἐκπετασας ἐκτασεως en 91, 112 y 131; infinitivo: ἐκπετάννυμι sin embargo, en 111 usa ekteinas el mismo verbo que usa el PsBer ἐχέτεινεν en 12,2.

¹⁹²⁴ *Biblia patristica*, tomo I, p.94.

¹⁹²⁵ PRIGENT pone de relieve la relación de Ex 17,11 con Is 65,2. En la obra de Ireneo, ambos forman parte de un conjunto de *testimonia* sobre la cruz (cf. P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé*, Paris 1961, p.188). En AH IV,33,12 aparece Is 65,2 en el lugar que ocupaba Ex 17,11 en AH IV,33,1.

IV, 31,1	IV,33,12
Is 53,3	Is 53,3
Zac 9,9	Zac 9,9
Salm 118,22	Is 50,6
Is 53,7	Is 53,7
	Salm 69,22
	Salm 38,12
Ex 17,11	Is 65, 2

Se puede decir que Ex 17,11 había sido cristianizado, leído a la luz de la cruz y “modificado” a través de su transmisión en estos testimonios sobre la cruz.

¹⁹²⁶ En el PsBer (XII) encontramos unidos tres *testimonia* sobre la cruz que Ireneo usa en diferentes ocasiones: Ex 17, Num 21 e Is 65,2. Prigent incluye estos pasajes en una sección en la que estudia las citas con carácter midrásico que aparecen en el PsBer (cf. P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé*, Paris 1961, ps 119-120). Estos tres *testimonia* aparecen también unidos en otros autores de la antigüedad, lo que viene a avalar la teoría de un conjunto de *testimonia* o midashim sobre la cruz. Ireneo con esta cita de Ex 17,11 parece estar haciendo uso de la misma lectura midrásica que sus contemporáneos.

serpiente con la herida (*plaga*) que el hombre recibió en el paraíso al ceder a la tentación de la serpiente. Aquella transgresión dejó una herida en todo hombre.

Si al inicio de este conjunto de *Testimonia*, Ireneo hacía referencia en Is 53,3 a esta herida (*plaga*) asumida por el Verbo, podemos pensar -gracias a la relación descubierta entre Ex 17 y Nm 21 en AH IV,24 - que Ireneo, en AH IV,33,1, no deja de mirar a esta realidad del pecado que se manifiesta en la carne y de la cual el hombre debe ser salvado; pero esta relación la estudiaremos en el siguiente apartado con más detalle.

- La siguiente cita es Is 11,12 que según la *Biblia patristica* sólo se encuentra en Ireneo en IV,33,1¹⁹²⁷, aunque según nuestra opinión también parece estar tras el pasaje de AH V,17,4¹⁹²⁸: *per extensionem manuum duos populos ad unum Deum congregans: duae quidem manus, quia et duo populi dispersi in fines terrae.*

<p>AH IV,33,1:Congregans autem dispersos filios a terminis terrae (Is 11,12; Jn 11,52)¹⁹²⁹</p>	<p>Is 11,12 καὶ ἀρεῖ σημεῖον εἰς τὰ ἔθνη καὶ συναΐξει τοὺς ἀπολομένους Ἰσραὴλ καὶ τοὺς διεσπαρμένους τοῦ Ἰουδα συναΐξει ἐκ τῶν τεσσάρων πτερύγων τῆς γῆς</p> <p>Jn 11,52 καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν.</p>
---	--

Comparando esta cita de IV,33,1 con la versión de los LXX, se hace patente que no es una cita literal. No concuerda ni con el pasaje de Is 11,12, ni con el propuesto por Orbe, Jn 11,52¹⁹³⁰. Esta cita parece, pues, ser una reducción y simplificación de Is 11,12.

Por otra parte, esta cita está acompañada de unas palabras explicativas (*ovile Patris*) que no se pueden asociar a un pasaje concreto de la Sagrada Escritura, sino que parecen añadidas por Ireneo como una glosa explicativa, indicando el lugar donde son congregados los salvados.

¹⁹²⁷ *Biblia patristica*, tomo I, p.142. (aparece también en Ignacio de Antioquía (Esm 1,2) y en Justino (Apol 1,52,10)).

¹⁹²⁸ ORBE es de nuestra misma opinión (cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 2..., p.188).

¹⁹²⁹ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 802.804).

¹⁹³⁰ Cf. A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución...*, p.227.

- Tras la cita de Is 11,12 aparece por primera vez en la obra de Ireneo el PsJer en su forma breve¹⁹³¹ (*erueret eos et salvaret eos*). Este aparece formando parte de un conjunto de *Testimonia*, en los que parece haberse perdido la literalidad en favor de una exégesis cristianizante. Esta pérdida de literalidad podría estar remitiéndonos a los midrashim cristianos de los que PRIGENT trataba en su obra sobre el PsBer.

Este estudioso defiende que en el PsBer algunos de los *Testimonia* hallados no son simples citas de la Sagrada Escritura, sino más bien *midrashim* cristianos¹⁹³². Estos midrashim estarían relacionados, principalmente con la pasión, muerte y resurrección del Señor¹⁹³³. Además, estos *Testimonia* midrásicos tendrían carácter antijudío y formarían parte de catequesis sacramentales¹⁹³⁴. Estas ideas apoyan nuestra hipótesis de que el PsJer podría haber sido compuesto, o al menos utilizado, en contextos sacramentales como sería el caso del bautismo o la liturgia pascual.

Pasamos ahora a los testimonios con los que Ireneo presenta la segunda venida del Señor, que hacen referencia al juicio final¹⁹³⁵.

- Ireneo comienza estos *Testimonia* con la cita de Dn 7,13¹⁹³⁶ que aparece en su obra en cuatro ocasiones: AH 33,1; 33,11; IV, 20,11 y III,19,2¹⁹³⁷.

¹⁹³¹ Es curioso que en este pasaje del PsJer modificado se pierda la idea de la evangelización de los muertos; en este contexto hubiese sido muy sencillo hablar del PsJer como respuesta de fe de los justos del AT ante la cruz de Cristo pues, como comenta PRIGENT, Ex 17, unido a Num, 21 trata de la fe en el crucificado y la salvación que ésta trae (cf. P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé...*, p.119; también cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 4..., p.355, nota 8). Esto puede indicar que la liberación de la que trata aquí el PsJer sea una interpretación de la acogida, en la fe, de la evangelización de Cristo en los infiernos, que conlleva la salvación (liberación del pecado y de la muerte).

¹⁹³² Cf. P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé...*, p. 15.

¹⁹³³ Cf. P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé...*, p. 8.

¹⁹³⁴ Cf. J.J. AYÁN CALVO, *Didaché. Doctrina apostolorum. Epístola del Pseudo-Barnabé*, Fuentes Patrísticas 3, Madrid 1992, p. 132-133.

¹⁹³⁵ En este conjunto de testimonia, Ireneo no hace mención al milenio, con lo cual el juicio aparece unido a la segunda venida. El *ordo promotionis* no aparece siempre claro en Ireneo. Tiene diferentes esquemas y en cada momento usa el más adecuado. En esta refutación de los judíos olvida el milenio, que se inaugura con la segunda parusía, y pasa a hablar directamente del Juicio (cf. J.J. AYÁN CALVO, *Escatología cósmica y SE en Ireneo de Lyon*, ASE 19 (1999) 202). En otros momentos de su obra (cf. AH V,33ss), Ireneo hace otra exposición de la escatología. Entre la segunda parusía y el juicio coloca el milenio, que da comienzo con la *prima resurrectio*. Sólo al final del Milenio se dará el Juicio, donde resucitarán los injustos (*resurrectio generalis*), y comenzará la escatología final, en la que los justos entrarán en el Reino del Padre, y los injustos en la condena eterna.

¹⁹³⁶ Dn 7,11 ἐθεώρουν τότε τὴν φωνὴν τῶν λόγων τῶν μεγάλων ὧν τὸ κέρας ἐλάλει καὶ ἀπετυμpanίσθη τὸ θηρίον καὶ ἀπώλετο τὸ σῶμα αὐτοῦ καὶ ἐδόθη εἰς καῦσιν πυρός

¹⁹³⁷ *Biblia Patristica*. Tomo I, p.213.

in quo super nubes ¹⁹³⁸ veniet (AH IV,33,1) ¹⁹³⁹	Alii super nubes quemadmodum Filium hominis venientem (AH IV,33,11) ¹⁹⁴⁰	Quasi Filius hominis In nubibus caeli veniens (AH IV,20,11) ¹⁹⁴¹	Super nubes veniens uniuersorum Iudex (AH III,19,2) ¹⁹⁴²
--	--	--	--

-El segundo pasaje es Mal 3,19¹⁹⁴³ que aparece en la obra del Santo en tres ocasiones: IV, 33,1; IV,33,11¹⁹⁴⁴; IV, 4,4 (en este último no se cita la parte del versículo que aquí nos interesa).

Superducens Diem quae est sicut clibanus ardens (AH IV,33,1) ¹⁹⁴⁵	diem Domini tamquam clibanum ardentem , qui <i>colligit triticum in horrea, paleas autem comburet igni inextinguibili</i> (AH IV,33,11) ¹⁹⁴⁶	<i>Et fructum congregabit in horreum,paleas autem comburet igni inextinguibili</i> (AH IV, 4,3) ¹⁹⁴⁷
---	--	--

- La siguiente cita en relación con el juicio es Is 11,4¹⁹⁴⁸. En Ireneo aparece en tres ocasiones, en IV, 33,1 y en Ep 59 y 60¹⁹⁴⁹.

Percutiens terram verbo oris sui, et spiritu per labia sua interficiens impios (AH IV,33,1) ¹⁹⁵⁰	Et percutiet terram verbo oris sui et in spiritu per labia interficiet virum impium (Ep 60) ¹⁹⁵¹
---	---

¹⁹³⁸ PRIGENT dice que esta lectura le viene a Ireneo de Justino, pues normalmente lee *in nubibus* (cf. IV,20,10) pero en las listas de *testimonia* (III,19,2; IV,33,1y IV,33,10) se lee *super nubes* (cf. P. PRIGENT, *Justin et L'Ancien Testament*, Paris 1964, p.79, nota 1).

¹⁹³⁹ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 802.804).

¹⁹⁴⁰ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 826).

¹⁹⁴¹ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 662)

¹⁹⁴² *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p 378).

¹⁹⁴³ Mal 3,19 διότι ἰδοὺ ἡμέρα κυρίου ἔρχεται καιομένη ὡς κλίβανος καὶ φλέξει αὐτοὺς καὶ ἔσονται πάντες οἱ ἀλλογενεῖς καὶ πάντες οἱ ποιοῦντες ἄνομα καλάμη καὶ ἀνάψει αὐτοὺς ἡ ἡμέρα ἡ ἐρχομένη λέγει κύριος παντοκράτωρ καὶ οὐ μὴ ὑπολειφθῆ ἕξ αὐτῶν ῥίζα οὐδὲ κλῆμα

¹⁹⁴⁴ *Biblia Patristica*. Tomo I, p.179. Sólo aparece en el libro cuarto, en dos ocasiones asociado al PsJer.

¹⁹⁴⁵ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 802.804).

¹⁹⁴⁶ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 826).

¹⁹⁴⁷ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 422).

¹⁹⁴⁸ Is 11,4 ἀλλὰ κρινεῖ ταπεινῶ κρίσιν καὶ ἐλέγξει τοὺς ταπεινοὺς τῆς γῆς καὶ πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ

¹⁹⁴⁹ *Biblia Patristica*. Tomo I, p.141.

¹⁹⁵⁰ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 802.804).

¹⁹⁵¹ *Irénée de Lyon. Démonstration de la Prédication Apostolique* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 406, Paris 1995, p. 170).

- Ireneo acaba estos *Testimonia* sobre la segunda venida con un pasaje evangélico: Lc 3,17¹⁹⁵². Esta cita aparece en seis ocasiones en la obra de Ireneo: AH; I, 3,5; IV, 4,3; 33,1; 33,11; V, 27,1(no literal); 28,4 (no literal)¹⁹⁵³.

<p>Et ventilabrum in manu habens, et emundans aream suam, et triticum quidem in horreum colligens, comburens autem paleas igne inextinguibili (AH IV,33,1)¹⁹⁵⁴</p> <p>colligit triticum in horrea, paleas autem comburet igni inextinguibili, (AH 33,11)</p>	<p>Johannes Baptizator significat, dicens de Christo: Ipse uos baptizabit in Spiritu sancto et igni; palam habens in manu ejus ad emundandam aream suam, et fructum congregabit in horreum, paleas autem comburet igni inextinguibili. (AH IV,4,3)¹⁹⁵⁵</p>	<p>Et ad finem jubere messoribus colligere primum zizania et fasciculos alligare et</p> <p>comburere igni inextinguibili, triticum autem colligere in horreum (V,27,1)¹⁹⁵⁶</p> <p>frumento autem in horreum assumpto (AH V,28,4)¹⁹⁵⁷</p>	<p>Ventilabrum in manu eius emundare aream, et colliget frumentum in horreum suum, paleas autem comburet igni inextinguibili (AH I,3,5)</p>
---	---	---	---

Conclusiones:

Con estas citas, Ireneo presenta las dos venidas del Salvador, la primera en la carne de pecado, la segunda en gloria (para el juicio). La *salus carnis* requiere, desde el pecado de Adán, estas dos manifestaciones del Mesías. La salvación requiere la doble naturaleza del Salvador. Éste tenía que ser verdadero hombre, capaz de sufrir y verdadero Dios, potente para salvar.

Frente a los judíos que creían en una salvación de carácter político-mesianico, Ireneo presenta una salvación que comienza con la aparición humilde del Mesías y que se consumará en la segunda *parusía*, con su aparición gloriosa.

Además, como apuntamos al principio, a través de los cuadros sinópticos hemos podido observar que el Santo parece hacer uso de la memoria y no se siente obligado a citar textualmente la Escritura, en favor de la belleza del estilo literario (por ejemplo, la

¹⁹⁵² Lc 3,17 οὐ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ διακαθάραι τὴν ἄλωνα αὐτοῦ καὶ συναγαγεῖν τὸν σῖτον εἰς τὴν ἀποθήκην αὐτοῦ, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ.

¹⁹⁵³ *Biblia patristica*. Tomo I, p.328.

¹⁹⁵⁴ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 802.804).

¹⁹⁵⁵ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 422).

¹⁹⁵⁶ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre V* (ed. Trad. A. ROUSSEAU –L. DOUTRELEAU – C. MERCIER, SC 153, Paris 1969, p. 338).

¹⁹⁵⁷ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre V* (ed. Trad. A. ROUSSEAU –L. DOUTRELEAU – C. MERCIER, SC 153, Paris 1969, p. 360-362).

cita del PsJer en la que todos los verbos aparecen en participio), o a favor del contenido teológico (¿nueva versión del PsJer?). Ello hace que estas citas sean, más que citas literales, interpretaciones de las mismas.

De todas las citas que aparecen en IV,33,1, los tres pasajes relacionados con la cruz, entre los que aparece el PsJer, son los que reflejan con mayor claridad la forma de proceder de Ireneo, pues son los que más se alejan de las versiones que nos han transmitido las Biblias.

Este dato justifica, por tanto, el análisis de los *Testimonia* de la cruz que hemos hecho en este capítulo. Y, también, apoya nuestra hipótesis de que la variante del PsJer, que aparece aquí por primera vez en la obra de Ireneo, sería obra del Santo.

Capítulo XXI. El PsJer y los *Testimonia* anti-heréticos: contra los que despreciaban la resurrección de la carne (AH V,31,1)

1. Introducción al problema de la interpretación del PsJer en V,31,1: Salvación de las almas o resurrección de los justos del AT

La cita del PsJer que pasamos a estudiar, aparece en un contexto donde Ireneo rebate la herejía que postulaba que la ascensión al Padre se daba inmediatamente después de la muerte (AH V,31,1).

SCHMIDT usó este pasaje del AH V para negar que el PsJer tratase de la resurrección anticipada de los justos del AT¹⁹⁵⁸, tal y como defendían algunos. Consideró que el PsJer en este pasaje trataba de la liberación de las almas de los justos del AT del Hades, que fueron llevadas a otro lugar donde esperan la resurrección.

ZELLER advierte, con razón, que SCHMIDT interpreta mal AH V,31,1-2, donde aparece la idea de la salida de las almas a un lugar preparado por Dios¹⁹⁵⁹. Según ZELLER, SCHMIDT se deja llevar por la aparición del PsJer en V,31,1, e interpreta falsamente que donde se habla de la salida de las almas a un lugar a la espera de la resurrección en V,31,2, se trata de la salida de los justos del AT del Hades, de su salvación. Para ZELLER, la lectura de SCHMIDT está cargada de prejuicios milenaristas¹⁹⁶⁰ que le llevan a aplazar la resurrección de los justos AT hasta la segunda

¹⁹⁵⁸ “La duración de la estancia en los infiernos entre la muerte en cruz y la resurrección fue medida en tres días: *por tres días convivió, allí donde habitan los muertos* (V,31,1). No fue en absoluto un triunfo, una victoria sobre los poderes de la muerte, sino que al Señor le había ocurrido únicamente lo que a los seres mortales, es decir, *que observó la ley de los muertos*. Ciertamente se distingue de las otras personas en que ha sido *el primogénito de los muertos*, mientras que los demás deben *esperar el tiempo de la resurrección definido por Dios*. Este tiempo, en cierta manera ha llegado ya para los justos del AT, pues ellos han abandonado al menos el lugar de los infiernos y son trasladados a un lugar supraterrrenal definido por Dios. Esto ha sido a consecuencia del descenso de Cristo, como nosotros leemos en V,31,2: *cuando el Señor saliese de en medio de las sombras de muerte, de allí donde estaban las almas de los muertos, de donde después resucitó corporalmente y después de la muerte es asumido: es manifiesto que también las almas de sus discípulos, por los cuales el Señor hizo estas cosas, saldrán a un lugar invisible, definidas para ellas por Dios y allí habitarán hasta la resurrección, esperando la resurrección*. Los discípulos *por los cuales obró estas cosas*, por ellos descendió al reino de la muerte, son los *discípulos que dormían, por los cuales también descendió a los infiernos* (IV,22,1)” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 495s).

¹⁹⁵⁹ “En lo que se ha fijado Schmidt es en las palabras: *cuando el Señor saliese de en medio de las sombras de muerte...* (V,31,1). Él no ha considerado el contexto, de lo contrario no podría pensar que Ireneo describiese aquí el logro de la acción salvadora de Cristo en los infiernos, para afirmar después: *un cierto estado intermedio continuaba también después de haber sido sacados del Hades, y echar la culpa al quiliastro del desconcierto organizado por esto*” (H. ZELLER, *Corpora Sanctorum...*, p. 422). ZELLER cree que Ireneo no habla de la salvación de los justos del AT y que SCHMIDT lee fuera de contexto.

¹⁹⁶⁰ Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p.497.

parusía y proponer que lo sucedido en el Hades no fue una resurrección, sino un traslado al paraíso. ZELLER considera que V,31,1-2, aunque contenga el PsJer, no trata de la salvación “irrepetible” dada en el Hades. Este autor aclara, acertadamente, que este pasaje del AH trata del *ordo promotionis* general del hombre¹⁹⁶¹. En V,31,1-2, según ZELLER, Ireneo contempla el destino de todo hombre, de forma que el discípulo -no siendo más que su Señor- tendrá que cumplir la ley de la muerte¹⁹⁶² y no resucitar de inmediato en el momento de la muerte, como decían los “ortodoxos”¹⁹⁶³.

Para ZELLER, AH V,31,1-2 no aportaría ninguna razón para diferir la resurrección de los Justos del AT hasta la segunda parusía, pues, en IV,22,1, Ireneo habría presentado la resurrección ya realizada de al menos una parte de ellos.

Según creemos, es cierto que Ireneo parece estar tratando en V,31,1-2 el *ordo promotionis* general de los hombres, pero nos preguntamos si esto invalida la lectura del PsJer que hace SCHMIDT, si éste en realidad trata de una resurrección.

Solo el estudio detallado de AH V,31, podrá arrojar nueva luz sobre esta cuestión.

2. Presentación del texto de V,31,1-2

Para entender la discusión entre SCHMIDT y ZELLER es necesario conocer el pasaje que está en el origen de la disputa (para facilitar la comprensión nos hemos permitido marcar los pasos que sigue Ireneo en la argumentación):

¹⁹⁶¹ ZELLER interpreta el lugar hacia el que salen las almas como el Hades; para ZELLER aquí no se habla de una salvación y, por consiguiente, de un cambio en el estado intermedio, sino del *ordo promotionis justorum*. En este *ordo* los discípulos no son más que su maestro y tendrán que esperar al tiempo de la resurrección fijado por Dios, mientras esperan en el Hades, como hizo el Señor. Con esto, dice ZELLER, Ireneo rebate las doctrinas “ortodoxas” que hablan de una resurrección en la muerte (cf. ZELLER, *Corpora sanctorum*..., p. 422-423).

¹⁹⁶² El destino de los cristianos después de la muerte fue un tema muy discutido en el s.II. Algunos autores pensaban que tras la muerte los cristianos, como su Señor, irían al Hades y allí esperarían la resurrección. Otros pensaban que a partir de la muerte de Cristo se inauguraba para las almas un nuevo estado intermedio, y que esto se dejaría sentir en el Hades, pues éste sería vaciado. Ireneo es de esta opinión como veremos en este capítulo.

¹⁹⁶³ Para ZELLER, las palabras de V,31 “más que su Señor” no son un problema, pues Ireneo dirige estas palabras contra los que defendían la resurrección en la muerte. Según ZELLER, Ireneo explica que si los cristianos resucitaran en el momento de morir, serían más que su Señor, que pasó tres días en el sepulcro. Así ZELLER piensa que la resurrección de los justos del AT no contradice estas palabras, pues los justos del AT no resucitarían en el momento de la muerte, no serían más que su Señor, ya que éstos se encontraban en el Hades y por tanto ya habrían respetado la ley de los muertos, que es lo que Ireneo quiere defender en AH V,31.

Sin embargo ZELLER no se plantea el problema que conlleva su interpretación; si los justos del AT resucitan cuando Cristo desciende a los infiernos ¿no se enturbia con ello la primogenitura de Cristo como primero en ser levantado entre los muertos?

AH V,31,1:

(-Presentación de las ideas heterodoxas)

*(*los que niegan la salvación de la carne.)*

31,1. Algunos de entre los que son tenidos por ortodoxos sobrepasan el orden de la promoción de los Justos y no conocen el ejercicio por etapas hacia la incorruptela, por dar cabida en su interior a sentimientos heréticos, pues los herejes, desestiman la obra plástica de Dios y no aceptan la Salud de la propia carne, menosprecian las promesas de Dios y sobrepasan por entero con su modo de pensar a Dios.

*(*defienden la ascensión al Padre, en el momento de la muerte)*

Tan pronto como han muerto, dicen, traspasan los cielos y al Demiurgo, y se dirigen a la Madre o al Padre fantaseado por ellos.

*(*niegan la resurrección de la carne y contradicen lo sucedido en cristo)*

Estos, pues, que impugnan la resurrección total, y cuanto es de su parte la quitan del medio, es obvio que desconozcan asimismo el orden de la resurrección, reacios a entender que, si la cosa fuese como ellos dicen, el propio Señor en quien profesan creer no habría resucitado al tercer día; sino que, según expiró sobre la cruz, al punto habría salido a las alturas, abandonando el cuerpo en la tierra.

(- Testimonios de la SE contra estos heterodoxos)

Ahora bien, tres días convivió en la región de los muertos, como dice el profeta:

Acordose el Señor Santo de sus muertos, de los que habían descansado antes en la tierra del sepulcro, y descendió a ellos para liberarlos y salvarlos¹⁹⁶⁴.

Y el Señor mismo: Así como Jonás, dice, permaneció en el vientre de la ballena tres días y tres noches, así estará el Hijo del Hombre en el corazón de la tierra.

Pero también el apóstol dice: ¿Qué significa ‘ascendió’, sino que primero descendió a las regiones subterráneas?

Esto mismo dijo David en vaticinio relativo a El: liberaste mi alma del infierno inferior.

Redivivo al tercer día decía a la propia María que primero le vio y le adoró: No me toques; aun no he subido al Padre; mas ve a los discípulos y díles: Subo a mi Padre y Padre vuestro.

AH V,31,2:

(- Ordo promotionis defendido en la Magna Iglesia)

(Cristo modelo del ordo promotionis)*

31,2. Pues si el Señor observó la ley de los muertos,

para hacerse primogénito de entre los muertos;

y se demoró hasta el día tercero en las regiones subterráneas;

y sólo después, resurgiendo en carne, como que hasta enseñó a los discípulos las marcas de los clavos, subió al Padre,

(más datos sobre las Ideas heterodoxas.)*

¿cómo se atreven los (“ortodoxos”) a decir que los infiernos son este mundo nuestro, y que el hombre interior suyo asciende al lugar sobreceleste, dejando aquí el cuerpo?

(repetición del ordo promotionis ortodoxo)*

Porque si el Señor salió hacia el lugar de las sombras de muerte, donde estaban las almas de los difuntos, y después resucitó y tras la resurrección fue asumido; es claro que también

*(*ordo promotionis de los creyentes cristianos)*

las almas de los discípulos, por cuya causa obró estas cosas,

saldrán a un lugar invisible determinado para ellas distante de Dios,

y allí harán vida hasta la resurrección, en espera de ella;

más tarde, en posesión de los cuerpos y resucitando perfectos, a saber, corporalmente como también resucitó el Señor, vendrán a la presencia de Dios.

Pues ningún discípulo es superior a su maestro, sino que, hechos perfectos, serán todos como su maestro.

(-Resumen)

En suma, como nuestro Maestro no emprendió el vuelo al punto, sino que en espera del tiempo de su resurrección definido por el Padre – es también lo evidenciado por medio de Jonás-resucitó tras el triduo y fue asumido: así también nosotros debemos aguardar el tiempo de

¹⁹⁶⁴ Es llamativo que para presentar el misterio de los tres días, Ireneo cite antes el PsJer que el pasaje de Jonás.

nuestra resurrección determinado por Dios (y) anunciado por los profetas; y así resucitados, ser asumidos los que el Señor estimare dignos de ello¹⁹⁶⁵ (AH V,31,1-2)¹⁹⁶⁶.

3. Contexto del PsJer: escatología milenarista y refutación de la doctrina de los “ortodoxos”¹⁹⁶⁷

Como hemos hecho en capítulos anteriores creemos que es necesario situar el texto que acabamos de ofrecer en la obra a la que pertenece, es decir, en el libro V del AH.

Este último libro de la refutación de las herejías se puede estructurar en tres partes, tal y como apunta el mejor conocedor de esta obra, el P. ORBE¹⁹⁶⁸. En los

¹⁹⁶⁵ AH,31,1-2: “Quoniam autem quidam ex his qui putantur recte credidisse supergrediuntur ordinem promotionis justorum et modos meditationis ad incorruptelam ignorant, haereticos sensus in se habentes - haeretici enim despicientes plasmationem Dei et non suscipientes salutem carnis suae, contemnentes autem et repromissionem Dei et totum supergredientes Deum sensu, simul atque mortui fuerint dicunt se supergredi caelos et Demiurgum et ire ad matrem vel ad eum qui ab ipsis affingitur patrem -, qui ergo universam reprobant resurrectionem et quantum in ipsis est auferunt eam de medio, quid mirum est si nec ordinem resurrectionis sciunt, nolentes intellegere quoniam, si haec ita essent quemadmodum dicunt, ipse utique Dominus, in quem dicunt se credere, non in tertia die fecisset resurrectionem, sed super crucem exspirans confestim utique abiisset sursum, relinquens corpus terrae? Nunc autem tribus diebus conversatus est ubi erant mortui, quemadmodum propheta ait de eo: *Commemoratus est Dominus sanctorum mortuorum suorum, eorum qui ante dormierunt in terra sepultionis, et descendit ad eos extrahere eos et saluare eos*. Et ipse autem Dominus: *Quemadmodum, ait, Jonas in ventre ceti | tres dies et tres noctes mansit, sic erit Filius hominis in corde terrae*. Sed et Apostolus ait: *Ascendit autem, quid est, nisi quoniam et descendit in inferiora terrae?* Hoc et David in eum prophetans dixit: *Et eripuisti animam meam ex inferno inferiori*. Resurgens autem tertia die, et Mariae quae se prima vidit et adoravit dicebat: *Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem, sed vade ad discipulos et dic eis: Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum*. (31,2) Si ergo Dominus legem mortuorum servavit, ut fieret primogenitus a mortuis, et commoratus usque in tertiam diem in inferioribus terrae, post deinde surgens in carne, ut etiam fixuras clavorum ostenderet discipulis, sic ascendit ad Patrem, quomodo non confundantur qui dicunt inferos quidem esse hunc mundum qui sit secundum nos, interiorem autem hominem ipsorum derelinquentem hic corpus in supercaelestem ascendere locum? Cum enim Dominus in *medio umbrae mortis abierit*, ubi animae mortuorum erant, post deinde corporaliter resurrexit et post resurrectionem assumptus est, manifestum est quia et discipulorum ejus propter quos et haec operatus est Dominus *animae abibunt in invisibilem locum definitum eis a Deo et ibi usque ad resurrectionem commorabuntur sustinentes resurrectionem; post recipientes corpora et perfecte resurgentes, hoc est corporaliter, | quemadmodum et Dominus resurrexit, sic venient ad conspectum Dei. *Nemo est enim discipulus super magistrum: perfectus autem omnis erit sicut magister ejus*. Quomodo ergo magister noster non statim evolans abiit sed sustinens definitum a Patre resurrectionis suae tempus, quod et per Jonam manifestatum est, post triduum resurgens assumptus est, sic et nos sustinere debemus definitum a Deo resurrectionis nostrae tempus praenuntiatum a prophetis, et sic resurgentes assumi quotquot Dominus hoc dignos habuerit” (*Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre V* (ed. Trad. A. ROUSSEAU –L. DOUTRELEAU – C. MERCIER, SC 153, Paris 1969, p.404ss).

¹⁹⁶⁶ Hemos seguido la traducción que ORBE hace en su libro *Teología de san Ireneo*, Vol. 3..., p 290ss. En paréntesis hemos señalado algunos verbos que serán importantes para nuestro trabajo y que la traducción de ORBE no resalta.

¹⁹⁶⁷ La doctrina de la resurrección en la muerte debió ser una creencia muy difundida siglo II. Tanto Justino como Tertuliano son testigos de que esta creencia había entrado en la Iglesia y la defendían algunos llamados “ortodoxos”. ORBE hace un estudio comparativo de las doctrinas de los “ortodoxos” en Justino, Ireneo y Tertuliano. Llega a la conclusión de que los “ortodoxos” de que tratan estos autores no eran los mismos (cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3..., p. 339-341).

capítulos del 1-14 el santo defiende la doctrina de la resurrección de la carne, idea central del pensamiento de este autor. En una segunda parte el obispo de Lion vuelve a rebatir la distinción que hacían los gnósticos entre el Dios creador y Salvador, buscando defender la salvación del plasma del Génesis. Por último en los capítulos 25-36 expone la escatología milenarista que leía en la SE ¹⁹⁶⁹. El capítulo 31, donde aparece el PsJer, pertenece a esta sección final.

La escatología milenarista que enmarca nuestro pasaje está fundada, en la obra de Ireneo, sobre las promesas hechas a los patriarcas y sus descendientes (la Iglesia). Todos los justos heredarán en la *prima resurrectio* la misma tierra en la que padecieron ¹⁹⁷⁰. En esta tierra renovada ejercitarán por mil años la incorrupción ¹⁹⁷¹. Acabado este tiempo tendrá lugar la *secunda resurrectio* y la consumación de todo.

El tema de la salvación de los justos del AT, por tanto, no está ausente en estos capítulos finales. Sin embargo, esto no implica que se deba reducir la lectura de los mismos al tema de la salvación de los justos del AT, antes bien, Ireneo trata en estos capítulos de la salvación de todos los justos en general, los justos de la Iglesia ¹⁹⁷².

En este contexto milenarista, se inserta la refutación de los “ortodoxos” que despreciaban la resurrección de la carne ¹⁹⁷³ y defendían que la ascensión al Padre se

¹⁹⁶⁸ Esto explica también el por qué de los tres tomos en los que publicó su comentario del libro V del AH.

¹⁹⁶⁹ “El plan del libro V no ofrece oscuridades. (...), distingue tres partes. Primera: la resurrección de la carne (1-14): a) secuela de la Encarnación, frente a docetas, ebionitas, marcionitas y (eclesiásticos) enemigos de la *salus carnis* (1,1-2,3); b) obra del poder del Demiurgo, atestiguado a lo largo del AT (3,1-5,2); c) enunciada repetidas veces por San Pablo (6,1-8,3); d) sale al paso al logion paulino (1 Cor 15,50), alegado en contra por los herejes, y expone su verdadero sentido, a la luz de otros testimonios del Apóstolo (9,1-14,4)l. Segunda: contra la distinción entre el Demiurgo y Dios Padre está: a) la curación del ciego de nacimiento (15,1-16,2); b) la crucifixión (16,3-20,2); c) la victoria de Cristo en las tentaciones (21,1-24,4). Los tres misterios de la vida de Cristo responden a otros tantos —formación del barro, desobediencia en el árbol, tentación y caída— del protoplasto Adán. Tercera: lo propio se deduce de la escatología enseñada por las Escrituras: a) a propósito del Anticristo (carácter, derrota, misterio de su cifra) (25,1-30,4); b) resurrección de los justos: etapas previas, reino de los justos en la tierra renovada, y más allá de él (31,1-36,2). A modo de epílogo, brevísimo, resume las enseñanzas del libro V y de la entera obra: un solo Dios, Demiurgo y Padre, un solo Hijo dócil a su voluntad, un solo género humano, deificado a vista del mismo que le plasmó del barro a su imagen y semejanza (36,3)” (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 1..., p. 14).

¹⁹⁷⁰ Las promesas hechas a los patriarcas de heredar la tierra en que sufrieron son las que guían el pensamiento milenarista de Ireneo. Detrás de estas ideas están dos textos de la Sagrada Escritura: Ap.20 e Is 11,6-9; 65,25. Pero hay que decir que estas ideas milenaristas eran necesarias para la doctrina del *ordo promotionis*, pues la *salus carnis* implicaba un tiempo de ejercitación en la incorruptela concedida a raíz de la resurrección (*prima resurrectio*), el tiempo del milenio, solo después se ascendería al Padre.

¹⁹⁷¹ Cf. A. ORBE, *Introducción a la teología cristiana primitiva...*, p. 954ss.

¹⁹⁷² Frente a los herejes, que no participarán de esta salvación.

¹⁹⁷³ La carne no pudo heredar a Dios recién creada; fue necesario un *ordo promotionis*, una progresión o ascensión de la carne hasta alcanzar su destino, Dios (cf. A. ORBE, *El hombre ideal en la teología de san Ireneo*, Gr 34 (1962) 449-491 e ID., *Homo nuper factus*, (En torno a S.Ireneo, AH, IV,38,1), Gr 46 (1965) 508ss).

daba inmediatamente después de la muerte (consumación de la salvación inmediatamente después e morir)¹⁹⁷⁴, negando la *salus carnis* a través de etapas sucesivas (= *ordo promotionis*).

El capítulo 31 de este libro constituye un paréntesis absolutamente necesario¹⁹⁷⁵ en la exposición de la escatología milenarista del santo, pues en él se aborda el tema de la (hoy llamada) escatología intermedia, es decir la existencia de un tiempo entre la muerte y la resurrección. Como veremos, la escatología intermedia es lo que permite hablar de una resurrección de la carne.

4. El *Descensus* contra las ideas heterodoxas

4.1. Error de ideas heterodoxas

La idea que está en el centro del error de los supuestos “ortodoxos” que rebate Ireneo, como hemos dicho, es la ascensión al Padre en el momento de la muerte¹⁹⁷⁶. Esta idea es paralela a aquella otra que supone que la resurrección se da en el momento de la muerte, pues ambas consideran que inmediatamente después de la muerte se le concede al hombre la salvación plena (cf. Visión del Padre).

“Descuidaban, dice ORBE, prácticamente el dogma de la resurrección. O le reducían, según módulos heréticos, a una resurrección metafórica, contemporánea a la muerte. Lo que para el cuerpo era la muerte, para el alma (u hombre interior) era la resurrección...”¹⁹⁷⁷.

¹⁹⁷⁴ La *promoción* era algo propio del hombre, no de los ángeles. El hombre creado inferior a los ángeles, sin embargo, estaba llamado a un destino superior. Por la *promoción*, el hombre –carne- llegaría a ser Dios (cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3..., p. 292-293)

¹⁹⁷⁵ Decimos que es un paréntesis necesario, pues no se puede hablar de la resurrección de la carne para el milenio, si no se habla antes del estado de las almas en espera de la resurrección. Son las almas las que conservan el Espíritu Santo, y con él, la promesa de incorrupción (cf. Y. DE ANDIA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon IRÉNEE DE LYON*, EtAug, Paris 1986, p.311).

¹⁹⁷⁶ Así presenta ORBE la fe de estos ortodoxos: “1) no hay resurrección cabal, en cuerpo y alma; sólo resucita el hombre interior (lin.38-40); 2) resurrección, según ellos, verdadera, aunque no afecte al cuerpo ni al compuesto (de alma y cuerpo), sino solamente al alma (= hombre interior). Ignoramos cómo justificaban el término ‘resurrección’. Probablemente, al modo gnóstico, el hombre interior resucitaba porque despertaba con la muerte a la Vida incorruptible (de Dios). En el fondo —aunque Ireneo lo calle— para ellos, el verdadero hombre es únicamente el interior (= alma). El exterior (= cuerpo) es algo aditicio; a la muerte del compuesto, se corrompe definitivamente. 3) no bien muere el justo, su hombre interior a) abandona a la tierra para siempre al hombre terreno; b) asciende directamente a la incorrupción (lin.3) y se adentra en Dios. He ahí la Salud del hombre” (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3..., p. 288).

¹⁹⁷⁷ A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3..., p. 287.

La resurrección en el momento de la muerte era una doctrina muy difundida en el mundo de la gnosis, doctrina que encerraba una concepción antropológica en la que la carne del hombre era despreciada. Por ello, Ireneo acusa a estos “ortodoxos” de caer en sentimientos heréticos.

Si la ascensión se daba en la muerte, como bien apunta Ireneo, Cristo habría tenido que ascender desde la cruz directamente al Padre (lo que defendían algunos gnósticos)¹⁹⁷⁸. Esto implicaría que el cuerpo de Cristo -la carne- no tuvo nada que ver con la ascensión, pues el cuerpo muerto de Cristo, la carne, fue contemplada en la cruz y depositada en un sepulcro¹⁹⁷⁹. Pero, si el cuerpo que pendía en la cruz quedó al margen de la salvación -de la ascensión-resurrección- el plasma del Génesis, la creación, habría sido abandonada.

Como Ireneo pone de manifiesto, esto no fue lo que sucedió, ni lo que narran las Escrituras.

4.2. Refutación escriturística de las ideas heterodoxas

El hecho que refuta con contundencia esta idea herética es el descenso a los infiernos¹⁹⁸⁰, tema central de nuestro trabajo. Ireneo recuerda que Jesús no ascendió directamente al Padre, sino que después de su muerte, siguió la ley de los muertos, descendió al Hades, habitando en las sombras de muerte hasta que resucitó corporalmente al tercer día (cf. AH V,31,2).

En este contexto de la refutación de los “ortodoxos”, Ireneo ofrece una serie de testimonios de la Escritura que muestran la estancia de Cristo entre los muertos. Así pues, en V,31,1 encontramos juntos los principales textos de la Sagrada Escritura que Ireneo ya había utilizado en su obra para avalar el descenso a los infiernos¹⁹⁸¹. Entre estos *Testimonia* aparece el PsJer, como una prueba escriturística más de la estancia de Cristo en el Hades (lo que negaba la resurrección en la muerte y la consiguiente ascensión directa al Padre). Recordemos cuales eran estos *Testimonia*.

¹⁹⁷⁸ Cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3..., p. 288-289.

¹⁹⁷⁹ Cf. AH V,31,1: Postura de los *ortodoxos* que “*desestiman la plasmación de Dios y menosprecian la salus carnis*”

¹⁹⁸⁰ Los “ortodoxos” decían que desde la cruz Cristo había ascendido al Padre. Identificaban la glorificación con la cruz y desde ella tendría lugar la ascensión (una doctrina que parecían leer en Jn). Por ello, Ireneo aporta un testimonio del evangelio de san Juan sobre la demora de Cristo en los infiernos (cf. V,31,2).

¹⁹⁸¹ Hay que resaltar que Ireneo no usa el pasaje de 1 Pe 3,19 como un testimonio del descenso, como hará Clemente de Alejandría.

Ahora bien, tres días convivió en la región de los muertos, como dice el profeta: Acordose el Señor Santo de sus muertos, de los que habían descansado antes en la tierra del sepulcro, y descendió a ellos para sacarlos y salvarlos.

Y el Señor mismo (Mt 12,40): Así como Jonás, dice, permaneció en el vientre de la ballena tres días y tres noches, así estará el Hijo del Hombre en el corazón de la tierra.

Pero también el apóstol dice: ¿Qué significa ‘ascendió’, sino que primero descendió a las regiones subterráneas?

Esto mismo dijo David en vaticinio relativo a Él: liberaste mi alma del infierno inferior¹⁹⁸².

El descenso a los infiernos es la clave que abre la puerta a la fe de la magna Iglesia y niega las ideas de estos “ortodoxos”. La ley de los muertos, en la que el hombre se disgrega¹⁹⁸³, su cuerpo permanece en el sepulcro y su alma desciende al Hades, el demorarse del alma en la región de las tinieblas, el misterio de los tres días es el dogma que posibilita hablar del otro dogma: la resurrección de la carne¹⁹⁸⁴.

El *Descensus*, pues, es la prueba que refuta que la ascensión no fue desde la cruz, sin la carne, sino tras la resurrección y con la carne.

5. Los infiernos: Teología del “Descenso y Ascenso” en AH V,31,1

5.1. El descenso de Cristo en la teología gnóstica del siglo II

La teología del descenso a los infiernos de Ireneo que reflejan estos *Testimonia* parece estar marcada por el mismo doble movimiento “descenso-ascenso”¹⁹⁸⁵ que era el motor de la teología de los gnósticos. El Señor desciende para ascender¹⁹⁸⁶.

¹⁹⁸² Nunc autem tribus diebus conversatus est ubi erant mortui, quemadmodum propheta ait de eo: *Commemoratus est Dominus sanctorum mortuorum suorum, eorum qui ante dormierunt in terra sepultionis, et descendit ad eos extrahere eos et saluare eos.* Et ipse autem Dominus: *Quemadmodum, ait, Jonas in ventre ceti | tres dies et tres noctes mansit, sic erit Filius hominis in corde terrae.* Sed et Apostolus ait: *Ascendit autem, quid est, nisi quoniam et descendit in inferiora terrae?* Hoc et David in eum prophetans dixit: *Et eripuisti animam meam ex inferno inferiori.* (Irénee de Lyon. *Contre les hérésies. Livre V* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU – C. MERCIER, SC 153, Paris 1969, p. 390: también cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3, p. 390).

¹⁹⁸³ Cf. AH V,7,1.

¹⁹⁸⁴ La muerte no supuso el abandono del cuerpo por parte del Verbo, como defendería Apolinar, pues éste decía que el Verbo hacía las veces de alma, de tal forma, que, tras la muerte, el Verbo abandonaba el cuerpo en el Sepulcro y descendía a los infiernos.

Para Ireneo, el Verbo asume toda la realidad humana, alma y cuerpo, y no la abandona nunca. Tras la muerte el Verbo encarnado sufrió la ley de la muerte, es decir, la separación de alma y cuerpo, pero esto no supuso el abandono de ninguno de sus componentes.

El cuerpo, para Ireneo, es lo que define al hombre, si se abandona el cuerpo, se abandona al hombre. Siguiendo los estudios de ORBE en *Teología de San Ireneo*, Vol. 3, pensamos que el Verbo permanecería unido al alma y al cuerpo: al alma en el Hades, al cuerpo en el sepulcro (cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3..., p. 315ss).

¹⁹⁸⁵ DANIELOU lee en clave de descenso-ascenso la teología de la redención del Judeo-cristianismo (cf. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme...*, p. 295-326 (capítulo VIII)).

Los gnósticos tenían una riquísima doctrina ligada al descenso y al ascenso del Salvador, de forma que con estas palabras podía resumirse su teología¹⁹⁸⁷. Para los gnósticos, todo el proceso de creación era un proceso de degradación de la divinidad, desde el Dios (Abismo, Incognoscible) hasta la materia informe¹⁹⁸⁸, desecho último de esta degradación¹⁹⁸⁹. La salvación consistía en el descenso del Salvador hasta la materia para salvar lo que ella tenía retenida, las semillas espirituales¹⁹⁹⁰. Para los gnósticos, por

¹⁹⁸⁶ AH III,18, 3: “Y además: Tu hermano débil se pierde por la ciencia (resp. doctrina gnóstica), aquel por el que murió Cristo (1 Cor 8,11). Queriendo indicar que no descendió sobre Jesús el Cristo impasible; sino que, siendo él mismo Jesucristo, sufrió por nosotros, murió y resucitó, descendió y ascendió (Ef 4,10): es el Hijo de Dios hecho Hijo del Hombre, como lo significa el nombre mismo. Pues en el mismo nombre de Cristo se suponen uno que ungió, el que fue ungido, y la unción misma con la que fue ungido. Lo ungió el Padre, fue ungido el Hijo, en el Espíritu Santo, que es la unción: como dice la expresión de Isaías: El Espíritu del Señor sobre mí. Por eso me ungió (Is 61.1: Lc 4,18). Con estas palabras señaló al Padre como ‘el que unge’, al Hijo como ‘el ungido, y a la unción, que es el Espíritu’” (Cf. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p. 350).

¹⁹⁸⁷ Con esta breve presentación de la teología gnóstica sobre el Descenso y el Ascenso del Salvador, no pretendemos hacer un análisis detallado de la misma, sino poner de manifiesto cómo la teología de Ireneo sobre el descenso a los infiernos, no sólo es una refutación a la soteriología de Marción, sino también una respuesta a la antropología y la concepción del mundo que tenía la gnosis. Nos permitimos esta licencia de resumir la teología gnóstica, pues el mismo Ireneo también resume en algunos momentos de su obra la teología gnóstica, por ejemplo en los capítulos de AH I.

¹⁹⁸⁸ Esta doctrina gnóstica tiene sus bases en la teología pagana. Para los paganos existía un Dios supremo incognoscible, que era el Sumo Bien. Como Sumo Bien tenía la necesidad de comunicarse, pero a la vez éste tenía que seguir guardando su trascendencia. Así ideaban sucesivas hipóstasis emanadas del Dios Supremo a través de las cuales hacían cognoscible al incognoscible. “El Ser supremo, por espontánea y necesaria manifestación de Sí, a impulsos de su bondad, se hace asequible en una hipóstasis, que a su vez, por nueva necesaria proyección de sí, acorta distancias hasta – sin solución de continuidad – llegar al intelecto humano. Sin abandonar su *agnôsis*, salva Dios el puente que le separa del hombre, por medio de hipóstasis intermedias. Dios es el Bien. Por mucho que trascienda sobre lo no divino, el Bien le mueve a beneficiar espontánea y necesariamente, saliendo de sí” (A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III...*, p. 11-12). “Buena parte de la angeleología - pagana y hebraica – viene a colmar el abismo entre el Ignoto y el mundo. Será uno de los campos predilectos de las gnosis heterodoxas. La impostación del Demiurgo Yahveh, dentro de la economía global, es un caso de aplicación angeleológica. Los arcontes y dioses planetarios de un lado, los ángeles y arcángeles y demás jerarquías bíblicas de otro, llenan los cielos entre la región suprema y el mundo material. La lejanía de Dios, indicio de trascendencia, se cubre con multitud de estamentos habitados por entes racionales. ¿Qué mejor para apurar las etapas del conocimiento desde la tierra al cielo? Hay un abismo substancial entre los cielos angélicos o arcónticos y el del Dios ignoto. Los arcontes son psíquicos. Dios, puro espíritu. Rota la línea de semejanza se hunde el puente de lo semejante a lo semejante; la trascendencia del Agnostos permanece a salvo, en el silencio absoluto. Quedaba aún margen a multiplicar, dentro de la alteza divina, eones divinos. Lo que la teología pagana con los epítetos, denominaciones, apelativos de Dios, harían los Gnósticos (paganos y cristianos) con los eones, *dynameis*, dioses del Pléroma, en la región de la Luz. Libérrimos para interesar cifras, como signo de opulencia, y no contentos con asignar a Dios las perfecciones habituales, las multiplicaron en tétradas, péntadas, éxadas, décadas... hasta extremos de fantasía paranoica. Cuesta trabajo descubrir las leyes que seguían los gnósticos en el desarrollo del pléroma divino, de un estrato a otro, y -dentro de un mismo estrato- de una serie a otra (v.gr. de péntadas). El hecho de haber proliferado tanto los dos mundos, arcóntico de un lado (de sesgo demiúrgico), pleromático de otro (de sesgo estrictamente divino) dice poco a favor de sus autores. Era un género literario que a nada compromete” (IBID., ps 13-14).

¹⁹⁸⁹ Cf. A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva...*, p. 157ss.

¹⁹⁹⁰ La antropología gnóstica diferencia tres clases de hombres, los pneumáticos, los psíquicos y los hílcos. Sólo eran susceptibles de salvación los dos primeros; los hílcos, los que son materia, no se salvan porque la materia para la gnosis era insalvable (cf. A. ORBE, *Encarnación entre los valentinianos*, Gr 53 (1972) 204ss).

tanto, la teología del *descensus ad inferos* trataba de la bajada del Salvador a este último lugar de la creación, la tierra, el lugar de los muertos¹⁹⁹¹. Los espirituales serían esos muertos que ignorantes de su origen y fuera del Pléroma (del mundo divino), no participaban, de la vida de Dios¹⁹⁹². Éstos se consideraban cautivos de la materia, de la cual tenían que liberarse por la gnosis y ascender al Padre¹⁹⁹³.

En la teología gnóstica, el descenso del Salvador a esta tierra no se vinculó siempre con la Encarnación¹⁹⁹⁴, sino que algunos gnósticos consideraron que éste se dio en el bautismo del Jordán¹⁹⁹⁵.

¹⁹⁹¹ “La concepción gnóstica del mundo tiene un nivel menos que la concepción cristiano-judía. Sin embargo, conocían también el descenso del Salvador. En el descenso de Cristo a la materia, a este mundo, se realizaba el descenso al ‘Infierno’” (A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich...*, ZKTh 71 (1949) 3).

¹⁹⁹² Esta doctrina tiene bases filosóficas muy antiguas. En el Timeo de Platón podemos encontrar sus raíces (cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 2..., p.190 – en el comentario a la palabra *dispersi-*).

¹⁹⁹³ Un ejemplo de la importación de los conceptos de ascenso y descenso en la teología gnóstica es el resumen de la teología del gnóstico Marcos que Ireneo presenta en AH I 15,2-3. En este resumen encontramos las ideas claves de la teología gnóstica: AH I,15,2-3: “... Antes de que apareciera el signo numérico del Hijo Jesús, los hombres vivían sumidos en grandes errores. Mas cuando apareció este nombre de seis letras (Iesous) que se revistió de carne para adaptarse a los sentidos humanos, habiendo resumido en sí mismo el seis y el veinticuatro, los hombres comenzaron a conocer. De esta manera desapareció su ignorancia y ascendieron de la muerte a la vida, pues una vez revelado este nombre los condujo al Padre de la verdad. Pues el Padre había querido deshacer la ignorancia de todos para destruir la muerte. Pues la disolución de la ignorancia significaba la gnosis del Padre. Por eso fue elegido por voluntad del Padre este hombre hecho según la economía a imagen de la Potencia de lo alto.

15,3. De la Cuaterna emanaron los Eones. Formaban la Cuaterna, el Hombre, la Iglesia, el Verbo y la Vida. Estas potencias dice Marco emanaron al Jesús que apareció en la tierra. El ángel Gabriel tomó el lugar del Verbo, el Espíritu Santo el de la Vida, el Poder del Altísimo el del Hombre y la Virgen el de la Iglesia. De esta manera fue engendrado como hombre por María el Jesús de la Economía, al cual el Padre, después de que aquél pasó por el vientre, eligió por medio del Verbo para que lo conociese. Y cuando aquél se introdujo en el agua, sobre él descendió en forma de Paloma aquel que en seguida volvió a subir para completar el número doce. Él lleva el semen de aquellos que junto con él debían ser sembrados y que junto con él bajaron y ascendieron. Y dice (Marco) que el Poder que descendió es el semen del Padre, que contiene en sí al Padre, al Hijo y el Poder inefable del Silencio que sólo el conoce, así como todos los Eones. Y éste (semen) es el Espíritu que habló por la boca de Jesús, que se reveló el Hijo del Hombre y manifestó al Padre después de haber descendido sobre Jesús para unirse a él. Y luego el Salvador, que es el Jesús de la Economía, destruyó la muerte, dijo Marco, pues conoció al Padre Jesucristo. Por eso el nombre de Jesús corresponde al hombre hecho según la Economía, y constituido según la imagen y semejanza del Hombre que debía descender sobre él; y una vez que lo recibió, tuvo dentro de sí al Hombre, al Verbo mismo, al Padre, al Inefable, el Silencio, la Verdad, la Iglesia y la Vida”.

¹⁹⁹⁴ “El descenso precedió a veces al momento del Bautismo de Jesús. Y también a la crucifixión. Tal ocurre en el 2 *Logos del magno Seth*” (A. ORBE, *El Salvador que baja del cielo*, Comp 29 (1984) 27).

¹⁹⁹⁵ Este episodio de la vida de Jesús marcó toda la teología del s.II (cf. A. ORBE., *El Salvador que baja del cielo*, Comp 29 (1984) 20ss). Algunos gnósticos podían contemplar la bajada del Salvador en la encarnación, pero los principales adversarios de Ireneo, los Valentínianos, consideraban que ésta tenía lugar en el bautismo del Jordán (“La sobriedad de la noticia ireneana (AH I,30) se deja fácilmente esclarecer, por analogía con los valentinianos (y aun basilidianos). Cristo, que asumió las primicias de Sofía, en la región superior (u Ogdóada), las primicias del Demiurgo, en la región planetaria (o Hebdómada), no las abandona: con ambas –espiritual y arcónica- personalmente asumidas, descendiéndole todavía más. Y termina su viaje, en el Jordán, uniéndose a Jesús, el hijo de María Virgen, y asumiéndolo también a él en unidad de persona. (A. ORBE, *El Salvador que baja del cielo*, Comp 29 (1984) 22).

“En el Bautismo de Jesús veían los primeros heterodoxos a) el descenso de Cristo en Jesús; b) el descenso del Salvador de arriba en el (hombre?) de la economía; c) la bajada del que vino de las regiones invisibles sobre el (hombre?) del Demiurgo. Descubrían algunos en él no la bajada del Espíritu Santo,

En su descenso el Salvador¹⁹⁹⁶ asumió en germen todas las realidades por las que pasó¹⁹⁹⁷. En el Pléroma se unió a Sophia Prunicos¹⁹⁹⁸ y asumió en germen lo que será la Iglesia espiritual; a su paso por la Hebdómada, asumió al Mesías del demiurgo¹⁹⁹⁹, y así se convirtió también en fuente de salvación para lo Psíquicos. Pero el Salvador no asumió la carne, sino que asumió lo *sarkikos*, un cuerpo *sui generis* preparado -a través del demiurgo- por Sophia Prunicos para poder llevar a cabo la obra de la salvación²⁰⁰⁰. Para un gnóstico, el Salvador no podía asumir la carne, pues no podía asumir lo insalvable (docetismo gnóstico).

La antropología de los gnósticos, que niega la salvación de la carne, conlleva ignorar el descenso a los infiernos, y defender, como hacían los “ortodoxos” de AH

sino la de Cristo en Jesús, como si uno fuera el Cristo y otro Jesús. Ni siquiera veían un solo Cristo. Descenderían en Jesús: 1) el Cristo espiritual que en su fecha subiría al Pléroma; y 2) el Cristo animal, hijo del Demiurgo que tomaría asiento a la diestra de Demiurgo. Las noticias últimas corresponden a la valentiniana escuela itálica descrita en *Exc. ex Theodoto* 58-62. Al venir el Jesús de la Economía, de cuerpo no carnal, pero sensible, al bautismo del Jordán, acoge a los dos Cristos –animal y espiritual, pasible e impasible- para con ellos llevar a cabo su misión salvífica. Llegada la Pasión, se aparta de Jesús el Cristo espiritual impasible, sigue unido a Jesús el Cristo animal pasible. Muerto y resucitado el hombre (=Jesús) de la economía; y en comunión, durante la vida gloriosa de 18 meses, con los dos Cristos, adoctrina a los discípulos. Llegada la Ascensión suben ambos Cristos a la región que les corresponde: el Cristo animal a la diestra del Demiurgo; el Cristo espiritual al Pléroma” (A. ORBE, *El Espíritu en el Bautismo de Jesús*, Gr 76 (1995) 663-664).

¹⁹⁹⁶ Marción también considera este descenso donde Cristo se reviste con un cuerpo celeste purísimo (Cf. A. ORBE, *Doctrina de Marción en torno a la Pasión y muerte de Jesús*, Comp 32 (1987) 13). Marción no considera el descenso en el momento de la Encarnación, como la magna Iglesia, ni siquiera en el momento del bautismo del Jordán (que lo ignora) sino en la sinagoga de Nazaret donde Cristo ya aparece en edad adulta.

¹⁹⁹⁷ Cf. A. ORBE, *Cristología Gnóstica*, Vol. 1..., p. 222ss. Algunos gnósticos llegaron a hablar de tres Cristos (cf. IBID., ps 246ss)

¹⁹⁹⁸ Se da la unión entre lo masculino y lo femenino. Así masculiniza lo femenino y lo salva. Esto sería como la unción precósmica del Verbo, donde el Verbo se une al Espíritu y se convierte ya desde antes de la Encarnación (en la creación) en fuente de Espíritu para toda la creación. Es en este descenso donde aparece entre los gnósticos la idea del sacerdocio eterno que ostentaba el Verbo junto al Padre. Un sacerdocio que consistía en la glorificación del Padre, un sacerdocio que en su descenso a este mundo lo deja en manos de los ángeles (cf. A. ORBE, *El Salvador que baja del cielo*, Comp 29 (1984) 14s; cf. Ep. 9).

¹⁹⁹⁹ “El anónimo (2 *Logos del magno Seth*) señala tres momentos en el viaje del Salvador: a) en la Ogdóada, para asumir de ‘la que engendra’ (Sofía) el elemento espiritual, primicias de la Iglesia del espíritu; b) en la Hebdómada (= Economía), donde toma del Demiurgo el elemento animal, primicias de la Iglesia del alma; c) en el seno de la Virgen María, para asumir un cuerpo (psíquico) de cualidades sensibles” (A. ORBE, *El Salvador que baja del cielo*, Comp 29 (1984) 29). “Atento a su misión salvífica, el Hijo de Dios asume en comunión personal, en las tres regiones indicadas, otras tantas substancias espiritual (= hombre pneumático), animal (= hombre psíquico), y de nuevo animal (= cuerpo psíquico, milagrosamente hecho posible) : a modo de primicias de las dos Iglesias llamadas a la salud. La asunción del elemento pneumático, procedente de Sofía, pudo y debió de ser muy a sabiendas de Ella: Sofía se sumaba a la dispensación salvífica. Tampoco había reparo en que el Demiurgo reconociera al Salvador, a Su paso por la Hebdómada, y se dejara asumir de El, el Mesías o Cristo psíquico. Expresamente enseñaban los valentinianos la buena disposición del Demiurgo para la economía del Salvador, simbolizada en la actitud del Centurión evangélica ante Jesús” (IBID., p. 30).

²⁰⁰⁰ En este punto se diferenciaban las dos escuelas valentinianas, la Itálica y la Oriental. Cada una de ellas consideraba de una forma distinta este cuerpo *sui generis* del Salvador (cf. A. ORBE, *Encarnación entre los valentinianos*, Gr 53 (1972) 209ss).

V,31,1 la ascensión al Padre en el momento de morir (la resurrección en la muerte)²⁰⁰¹. Desde los infiernos -desde esta tierra- sólo se puede emprender un camino de ascenso, nunca de descenso. La carne, por tanto, es despreciada por los gnósticos, pues es patente que el cuerpo de los muertos se queda en este mundo material.

Para los gnósticos, los que murieron antes de la aparición del Salvador no serían visitados en los infiernos, ya que no hay nada más inferior que la materia. Los muertos, pues, estarían en una esfera superior, la morada de los espíritus²⁰⁰². Por lo cual estos serían salvados en el Ascenso del Salvador hacia el pléroma. Así pues, los gnósticos hablarían más bien de un “ascenso a los infiernos”²⁰⁰³.

5.2. *Descensus ad inferos*: respuesta a los gnósticos

Contra los gnósticos, Ireneo deja claro que los infiernos no son este mundo, sino que los infiernos es el mundo de los muertos, un lugar subterráneo²⁰⁰⁴.

Pues si el Señor observó la ley de los muertos, para hacerse primogénito de entre los muertos; y se demoró hasta el día tercero en las regiones subterráneas; y sólo después, resurgiendo en carne, como que hasta enseñó a los discípulos las marcas de los clavos, subió al Padre, ¿cómo se atreven los (ortodoxos) a decir que los infiernos son este mundo nuestro, y que el hombre interior suyo asciende, dejando aquí el cuerpo, al lugar sobreceleste? (AH V,31,2).

En la teología del santo, el movimiento de Descenso-Ascenso tiene como punto de inflexión el Hades, no nuestro mundo como afirmaban los gnósticos²⁰⁰⁵. La afirmación de la existencia de este lugar subterráneo, le permite a Ireneo exponer en claves de Descenso-Ascenso la resurrección de la carne.

Esta forma de expresar la salvación en Ireneo podría tener ciertas influencias de la teología gnóstica que trata de una ascensión a través de sucesivas etapas en las que

²⁰⁰¹ En V,31,1-2, Ireneo no rebate explícitamente la exégesis que hacían los gnósticos sobre el hombre interior paulino sobre la que apoyaban su concepción del hombre como solo espíritu. El tema de la interpretación del Hombre interior ya lo trató en los capítulos anteriores (cf. AH V,8ss), donde hizo la exégesis de la frase paulina: *la carne no puede heredar el reino de los cielos*.

²⁰⁰² Cf. A. ORBE, *El descensus ad inferos y san Ireneo*, Gr 68 (1987) 488-491. Siguiendo una idea de la antigüedad que ya aparece en Pablo (cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III...*, p. 825-827).

²⁰⁰³ “En resumen, el ‘Descensus ad inferos’ se traduciría en ‘Ascensus ad inferos’; tomando por inferos, el cielo IV psíquico, infradivino, muy inferior a la ogdóada y al Pléroma, aunque supraterráneo” (A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III...*, p. 826).

²⁰⁰⁴ Idea tomada del mundo judío.

²⁰⁰⁵ “El descenso del Logos encarnado a la tierra se consuma en el descenso de su alma separada a los infiernos” (A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich* ZKTh 1949 (71) 1).

Cristo abandona las realidades que había asumido en su descenso²⁰⁰⁶. En la teología del Santo, el Salvador operaría de forma inversa. El Señor saldría de los infiernos²⁰⁰⁷ pasando de nuevo por este mundo, donde devolvería la armonía al hombre restaurando la unidad del plasma²⁰⁰⁸. Así la creación no era abandonada como mantenían los gnósticos. La carne de Cristo es la primicia de la nueva creación, que resucitada asciende al Padre (cf. AH III,19,3).

6. Cristo establece el definitivo *ordo promotionis*

En AH V,31,1, Ireneo se centra en lo sucedido en el hombre Jesús, pues es en él donde se inaugura el nuevo y definitivo *ordo promotionis* (las etapas de la salvación). Cristo, cumpliendo con la ley de la muerte, experimentando la muerte física, yendo al lugar de las almas, venció a la muerte y estableció el definitivo y necesario *ordo promotionis* para la salvación del hombre²⁰⁰⁹. Hasta entonces los hombres quedaban

²⁰⁰⁶ Cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III...*, p. 882ss.

²⁰⁰⁷ Para Ireneo, esta tierra no sería el lugar más bajo de la creación; por debajo estarían los *infiernos*, donde estaría lo inoperado de la creación de que hablaba en IV,22,1. Para Ireneo, la muerte es remedio del pecado porque tras la muerte el plasma podrá ser purificado, al deshacerse sus elementos en la tierra y así poder ser replasmado.

Se podría estudiar la relación entre los *infiernos*, como lugar informe de la creación (*inoperatus*) y la *creación primera* o materia amorfa de la creación. (cf. A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Fuentes Patrísticas (Estudios 1), Madrid- Roma 1994, ps 147ss).

²⁰⁰⁸ “Salvador de los hombres y primogénito de entre los muertos, bajó a la región de los difuntos, para de allí remontarse a la tierra y ascender luego a la diestra del Padre” (A. ORBE, *Parábolas Evangélicas*, Vol. 2..., p. 372). Algo parecido se podría encontrar en el comentario de Hipólito al Cantar de los cantares (Cant 2,8); ORBE explica la teología de Hipólito a través de saltos; el Verbo desde el cielo desciende a la tierra, de la tierra a los infiernos, de los infiernos a la tierra y desde la tierra de nuevo al cielo (cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3..., p. 315-318).

²⁰⁰⁹ “Para Ireneo la resurrección del Maestro al tercer día es paradigmática. El Salvador murió en carne un día, fue sepultado, y al tercer día resucitó asimismo en carne. Maestro y norma de vida y muerte para Sus discípulos, indicaba con su conducta ejemplar, el régimen que había de gobernar a los suyos, en cuerpo y alma. Ellos un día también morirían, bajarían en su carne al sepulcro, y en su día –antes de la consumación- resucitarían según la carne; para, por último, ser levantados en carne a la Salud o Visión de Dios.(...). Los tres días entre la muerte y la Resurrección denotan en el maestro el intervalo que media entre la muerte y resurrección de sus discípulos, intervalo impuesto por la imperfección y falta de aptitud del humano cuerpo, para la visión de Dios” (A. ORBE, *Introducción a la teología cristiana primitiva...*, p.597). Ireneo no hace caso a las especulaciones gnósticas - de las que participa Hipólito- sobre el tercer día, como el día espiritual (cf. IBID., ps 595s). Ireneo sólo considera este intervalo para refutar la idea de la resurrección en la muerte y defender, así, una escatología intermedia como tiempo necesario para la perfección del Plasma (cf. IBID., p.598).

Así, Ireneo, en los tres días que permanece Cristo en el sepulcro, lee la idea de que hay un momento fijado por Dios para la resurrección de los muertos y que, hasta entonces, el discípulo debe esperar en un lugar establecido por Dios para esta espera. Para Ireneo, este momento (fijado en la mente de Dios) se preanunció al establecer en tres días la estancia de Cristo en los Infiernos. Ambos días, el de la resurrección de Cristo y el de la resurrección de los discípulos, estaban fijados de antemano.

“El Maestro siguió un proceso bien definido, en tres etapas: 1) desciende a los infiernos, donde moraban las almas de los difuntos; 2) al tercer día resucita perfecta, corporalmente, de entre los muertos; 3) (a los cuarenta días) asumido (en cuerpo y alma) a los cielos, sube al Padre. Igual “orden de promoción” han de

atrapados por la muerte que suponía la disolución de la armonía del Plasma de la creación. Pero Cristo no queda preso por los lazos de la muerte, sino que resucita, restaura la armonía del hombre, y asciende al cielo.

En el nuevo orden escatológico establecido por Jesús se dan tres momentos claramente diferenciados: el respeto de la Ley de la muerte²⁰¹⁰, la resurrección de la carne y la ascensión al Padre²⁰¹¹.

7. La liberación del Alma de Cristo

Los *Testimonia* de V,31,1 tratan del alma de Cristo.

Cristo pues, siguiendo la Ley de los muertos²⁰¹², experimenta la ruptura de la armonía del hombre, su alma se separa de su cuerpo y desciende al Hades, a las sombras de muerte, al lugar de las almas²⁰¹³.

“¿Qué significa ‘ascendió’ sino que descendió a las regiones subterráneas? Esto mismo dijo David en el vaticinio relativo a Él: Liberaste mi alma del infierno inferior” (AH V,31,1).

Pero el alma de Cristo no queda atrapada por la muerte. Es liberada del Hades, saliendo victoriosa²⁰¹⁴.

seguir los discípulos: a) las almas irán a un lugar invisible, definido para ellas; b) al término del sexto milenio, resucitarán corporalmente; c) al fin del séptimo milenio, ascenderán –en cuerpo y alma- al Padre” (A. ORBE, *Parábolas Evangélicas*, Vol. 2..., p. 372- 373).

²⁰¹⁰ Como dice ORBE, el descenso a los infiernos no era obligatorio para el Señor, sino que descendió –a título de Salvador (cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3, BAC maior, Madrid 1988, p.291)- para rescatar a los allí retenidos, para inaugurar un nuevo camino de salvación, un camino que seguiría implicando un estado intermedio, como veremos más adelante (cf. A. ORBE, *Parábolas Evangélicas*, Vol. 2..., p. 371). A partir de la muerte y resurrección del Señor, la ley de los muertos, que seguirían sus discípulos, no implicaba tanto el descenso a los infiernos (contra lo que defiende Tertuliano en *De anima*), como un estado intermedio en espera de la *prima resurrectio*, es decir, de la *salus carnis*. Ireneo trata aquí de la necesidad en este *ordo promotionis* de aguardar al tiempo definido por Dios para la resurrección.

²⁰¹¹ Cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3..., p. 328. También cf. ID., *Parábolas Evangélicas*, Vol. 2..., p. 373.

²⁰¹² En la homilía pascual de Melitón de Sardes se describe la muerte de la siguiente forma: “Toda carne iba cayendo bajo el poder del pecado y todo cuerpo bajo el de la muerte, y toda alma era expulsada de la carne y lo que de la tierra había sido tomado se deshacía en tierra, y lo que había sido donado por Dios se hundía en el Hades (según creemos: el alma), y la disolución de la bella armonía se iba produciendo, y disgregándose el hermoso cuerpo” (-el alma no fue capaz de concederle la inmortalidad e incorrupción-) (*Peri Pascha* 55 (ed. y trad. O PERLER, SC 123, Paris 1966, p.90)).

²⁰¹³ Lugar donde caía, tras la muerte, toda alma antes de la venida de Cristo.

²⁰¹⁴ “Cristo, según Ireneo, sometiéndose a la ley de la muerte humana, bajando a los infiernos, a fin de ser primogénito de los muertos: primero en resucitar y subir a los cielos” (A. ORBE, *Parábolas Evangélicas* Vol. 2..., p. 372). Orígenes se plantea que el descenso a los infiernos y la ley de la muerte no tuvo que ver tanto con el pecado de la transgresión como con el compartir la condición mortal del hombre (cf. G BENDINELLI, *Origene e il descensus ad inferos*, DT (P) 28 (2001) 194).

Es de resaltar que, en V,31,1, el misterio salvífico operado en el *Descensus* es presentado en claves de liberación, la victoria sobre la muerte se identifica con la liberación del alma²⁰¹⁵. Sólo tras esta liberación puede darse la resurrección y la ascensión (en cuerpo y alma).

Cristo instaura un nuevo orden del cual hará partícipe a los discípulos.

8. Participación de los Justos en la nueva escatología inaugurada por Cristo

8.1. AH V,31,2: salvación de las almas de los cristianos en la obra de Ireneo

Porque si el Señor salió hacia (abierit) el lugar de las sombras de muerte, donde estaban las almas de los difuntos (animae mortuorum), y después resucitó y tras la resurrección fue asumido; es claro que también **las almas de los discípulos**, por cuya causa obró estas cosas, **saldrán** (abibunt) a un lugar invisible determinado para ellas distante de Dios, y allí harán vida hasta la resurrección, en espera de ella; más tarde, en posesión de los cuerpos y resucitando perfectos, a saber, corporalmente como también resucitó el Señor, vendrán a la presencia de Dios. Pues ningún discípulo es superior a su maestro, sino que, hechos perfectos, serán todos como su maestro. **En suma, como nuestro Maestro** no emprendió (salió: abiit) el vuelo al punto, sino que en espera del tiempo de su resurrección definido por el Padre – es también lo evidenciado por medio de Jonás- resucitó tras el triduo y fue asumido: **así también nosotros** debemos aguardar el tiempo de nuestra resurrección determinado por Dios (y) anunciado por los profetas; y así resucitados, ser asumidos los que el Señor estimare de ello dignos.

En V,31,2, Ireneo explica cómo el cristiano, que no es más que su maestro, seguirá el mismo *ordo promotionis* que su Señor.

En este contexto, donde se rebate la herejía que defendía que la ascensión se producía en la muerte, el centro de atención es el destino del alma tras la muerte²⁰¹⁶ y, por tanto, -indirectamente- la *salus animorum*.

²⁰¹⁵ AH IV,13,2: „ En efecto, la Ley, como propuesta a siervos, adoctrinaba al alma mediante cosas corporales de fuera. Atraía al alma, como por un lazo, a la obediencia de los preceptos, para que aprendiera el hombre a servir a Dios. En cambio, al liberar el Verbo al alma (liberans anima), le enseñó por su medio al cuerpo a purificarse libremente. Así las cosas, fue preciso romper los lazos de esclavitud a que se había ya acostumbrado el hombre, y seguir sin ellos a Dios. (Fue menester) asimismo que los dogmas de libertad (‘decreta libertatis’) se extendieran, y aumentara la sujeción al Rey, para que ninguno, vuelto para atrás, se revele indigno-del que le liberó“ (cf. *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 528).

²⁰¹⁶ ORBE nos da la razón cuando lee este pasaje en su *Teología de san Ireneo*, Vol. 3, p.328: “Ireneo indica las etapas que, a raíz de su muerte, han de seguir los justos hasta llegar a Dios: 1) las almas, **al salir (abiunt) del cuerpo**, irán a una región invisible, destinada a ellas, aparte aún de Dios. Allí aguardarán a la resurrección de la carne, 2) llegado el momento de la resurrección, reunidas a sus cuerpos, volverán a una nueva vida, como la del Señor resucitado; 3) más tarde, siempre en cuerpo y alma, ascenderán al Padre; vendrán a presencia de Dios”. El verbo *abiunt* trata de la separación del cuerpo y del alma después de la muerte. La misma interpretación en A. FERNÁNDEZ, *Escatología del Siglo II*, Burgos 1979 ps 245-246: “Ireneo afirma, evidentemente, la ‘salvación del alma’, pero la soteriología gloriosa tiene que referirse al cuerpo. El cielo debe ser la glorificación de la carne. (...) Esta situación de los justos – incluidas las almas de los mártires- en el seno de Abraham (aquí se separa de nuestra lectura), Ireneo la perpetúa hasta el día del juicio, coincidente con la resurrección de los cuerpos. Sólo entonces se alcanza la glorificación plena

En la teología de Ireneo, la salvación de las almas no significaba una salvación consumada y definitiva. El santo, en contra de lo que afirmaban los ortodoxos, explica que los discípulos-cristianos no ascienden al Padre en el momento de la muerte, como tampoco lo hizo el Señor, sino que al morir salen (resp. *abibunt* = morir)²⁰¹⁷ hacia un lugar preparado por Dios donde esperarán la resurrección.

las almas de los discípulos, por cuya causa obró estas cosas, **saldrán** (*abibunt*) a un lugar invisible determinado para ellas distante de Dios, y allí harán vida hasta la resurrección, en espera de ella (AH V, 31,2).

Contrariamente a la opinión de SCHMIDT, las almas de los discípulos que son mencionadas en AH V,31,2 no son las almas de los justos del AT que son liberadas del Hades (resp. al verbo *abeo*), sino las almas de los cristianos que en el momento de la muerte salen del cuerpo²⁰¹⁸. En este pasaje, Ireneo está rebatiendo la ascensión en el momento de la muerte y no lo que sucedió con los que murieron antes de Cristo. Quiere mostrar cual es el destino del discípulo tras la muerte.

El texto, trata de un nuevo lugar -un lugar invisible²⁰¹⁹- determinado por Dios, donde las almas esperan la resurrección²⁰²⁰. Este lugar no parece identificarse con el

del hombre, mediante la visión de Dios. Pero esto no es tanto doctrina consecuente con las ideas escatológicas, derivadas a su vez de la antropología, sino opinión expresamente declarada: Al modo como la resurrección de Cristo no fue inmediata, sino que esperó tres días en el sepulcro, así será la de sus discípulos. Esta es la línea de argumentación: ‘No está el discípulo sobre el maestro... Así como nuestro maestro no subió inmediatamente al Padre, sino después de la resurrección... del mismo modo nosotros debemos esperar el tiempo querido por Dios hasta que se realice nuestra resurrección, y así, finalmente, seremos asumidos cuantos Dios nos haya considerado dignos’. El tiempo que media entre la muerte, a la que acompaña el juicio decisorio, y la resurrección, ‘las almas estarán en un lugar invisible señalado por Dios, y allí habitarán hasta la resurrección, en espera de dicha resurrección’. Así pues, A. FERNÁNDEZ lee en V,31 el destino de toda alma después de la muerte y no lo sucedido a los justos del AT a raíz del descenso a los infiernos.

²⁰¹⁷ El verbo *abeo* en V,31,1-2 hace referencia al alma que sale del cuerpo, a la separación de ambos. Este mismo uso del verbo podemos encontrarlo en Hipólito: “Decimos esto, en apoyo de los hermanos que se adelantaron en la fe, para que no se adelanten a la voluntad de Dios, sabiendo cada uno como sabe que ‘fue ya juzgado’ (Jn 3,18) en el día que salió de este mundo, pues para él se adelantó (ya entonces) la consumación” (SAN HIPÓLITO, *In Daniele* IV,18,7; IV,37,4). “La separación del alma, indispensable para la muerte física, tuvo que ser real” (A. ORBE, *Cristología Gnóstica*, Vol. 2..., p.482).

²⁰¹⁸ ORBE parece interpretar este verbo de la misma forma que nosotros en *Teología de san Ireneo*, Vol. 3, p.334. Cuando comenta las palabras (*abibunt*) in (*invisibilem*) *locum definitum eis Deo*, dice: “En su vuelo póstumo –enseña Ireneo- las almas de los justos subirán al Paraíso, región para nosotros invisible, todavía muy distante y apartada del cielo donde vive Dios”. En las palabras “su vuelo póstumo” está leyendo *abibunt* en este sentido. A nuestro parecer esto hace mucho más sentido a todo el capítulo 31, pues de lo que trata es de la doctrina de la resurrección en la muerte y no de la salvación de los justos del AT en el descenso a los infiernos.

Orígenes también es testigo de esta doctrina. Los justos del AT bajaban al Hades a causa del pecado de Adán, los justos cristianos, sin embargo, van al paraíso (cf. H.CROUZEL, *L’Hades et la Géhenne selon Origène*, Gr 59 (1978) 301).

²⁰¹⁹ Cf. A. ORBE, *Parábolas Evangélicas*, Vol. 2, BAC..., p. 372-373.

²⁰²⁰ A nuestro parecer en la escatología intermedia también se puede hablar de un antes y un después de la venida de Cristo. En la escatología veterotestamentaria ya existía la distinción entre el destino de justos e

lugar a donde desciende Cristo, el lugar de las sombras de muerte. Es un nuevo lugar, inaugurado por Cristo para las almas de los discípulos (“por cuya causa obró estas cosas”).

Este cambio en la escatología viene dado porque Cristo vence al fuerte, que cautivaba injustamente al hombre, roba sus *vasos* y así triunfa sobre la muerte²⁰²¹. De esta salvación es hecho partícipe el cristiano en el sacramento del bautismo. Así, aunque todavía sujeto a la muerte, el alma del cristiano tras la muerte ya no desciende a los *inferos*²⁰²², sino que sale (*abeo*) hacia el nuevo lugar de la espera²⁰²³ (cf. AH V,31,2), no al lugar de las sombras de muerte.

injustos. Esta era una doctrina común en la antigüedad, testigo de la cual era el libro apócrifo de Henoch (cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3..., p. 329-330). En V,31,2 el lugar “preparado por Dios” no puede identificarse con el Hades, lugar de espera de los justos del AT, lugar de sombras de muerte (cf. V,31,1), tal y como apunta ORBE en contra de ZELLER (IBID., p.332), pues Ireneo marca una diferencia entre la región hacia donde parte el Señor después de su muerte (Hades) y la región hacia donde salen las almas de los discípulos (del NT ya salvados por Cristo) después de morir (sobre esta discusión cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3..., p. 330-331). Además, habría que recordar que la doctrina sobre el destino de los mártires hablaría claramente de un lugar distinto al Hades hacia el cual partirían estos tras su muerte: el Paraíso (cf. Tertuliano en *De resurrectione* 43,11 y posible referencia a lo mismo en la obra de Ireneo en AH IV,33,9).

²⁰²¹ AH III,8,2: “Cuando califica al diablo de fuerte, no lo dice en sentido absoluto, sino en comparación con nosotros. Pues sólo el Señor se muestra en todo y en verdad el Fuerte, y afirma que nadie puede robar los enseres del fuerte, si antes no lo ata, y entonces podrá robar su casa (Mc 3,27; Mt 12,29). Sus enseres y su casa somos nosotros, cuando aún estábamos en la apostasía. Nos manejaba como quería, y el espíritu inmundo habitaba en nosotros. No es que (el diablo) fuese fuerte para ligarlo y robarle su casa; sino respecto a aquellos hombres que él tenía en su poder, pues los había hecho que apartaran de Dios sus pensamientos. A éstos los liberó (*eripuit*) el Señor, como dijo Jeremías: ‘Dios redimió a Jacob y lo arrancó de la mano del más fuerte’ (Jer 31,11)” (cf. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p. 90.92).

²⁰²² “Una cosa parece cierta. El Diablo reina sobre *los hombres*, con la transgresión, llevándolos a morir. Ejercita su dominio sobre todos: justos como Abel e impíos como Caín, en virtud del pecado de origen. Y lo manifiesta con la muerte física. Logra el Diablo separar el plasma de psique. Y, por cuenta propia impide la tarea de asemejamiento a Dios, para el que ha sido plasmado el hombre. No impide, ni puede impedir, la futura resurrección de buenos. El Diablo no domina sobre las almas separadas. Ni sobre las de los justos como Abel, ni sobre las de los impíos como Abel” (A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva...*, p. 237-238). A nuestro entender los hombre en los tiempos del AT tras su muerte seguían, en cierta forma, bajo el dominio del diablo. Los hombres del AT morían en la *deuda primera*, pues, no habían recibido aun el perdón de la transgresión, por la cual el Diablo –como aquí afirma ORBE– dominaba sobre ellos. Hay que matizar que no domina de la misma forma sobre justos e injustos. En los infiernos, como venimos sosteniendo, hay dos estadios distintos, el de los salvados y el de los condenados (Epulón y Lázaro). Los justos del AT esperarían en el *seno de Abraham* su futura liberación, mientras que para los impíos ya no habría posibilidad de conversión. Así los justos del AT serían liberados del poder del Diablo (autor de la muerte) cuando fueron visitados por Cristo en los infiernos (Cristo recupera los vasos robados cf. AH III,23-24), de donde fueron sacados y trasladados al redil del Padre (cf. IV,33,1), a la Iglesia. Para Ireneo, también esto se manifiesta en un cambio de lugar, del Hades, al paraíso. Muestra de que los infiernos son dominio del Diablo es la afirmación que hace Ireneo en V,35,2, donde dice que los *infiernos* devolverán a los que contiene, para resucitarlos (en la *resurrectio generalis*) para la condenación (cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III...*, p. 952). Los justos ya habían salido de allí (cuando Cristo los liberó al visitarlos en su descenso al Hades) y ya habían resucitado en la *prima resurrectio*.

²⁰²³ LOOFS lee la siguiente idea sobre la muerte del cristiano en el pensamiento de Ignacio de Antioquía dice: “Él tiene que suponer que todos los cristianos, aunque sólo al final de los tiempos tendrán la experiencia de la resurrección de la carne, (tras su muerte) no caen en la cautividad de la muerte, que es el

La liberación del poder del pecado tuvo lugar cuando los justos del AT ya habían muerto²⁰²⁴ (cf. IV,27,2), de tal forma que para ellos todavía no estaba en vigor el nuevo orden escatológico y, por eso, en V,31,1 se dice que Cristo va al lugar de las almas, calificado como lugar de las sombras de muerte²⁰²⁵.

Hades, sino que a través de la puerta de la muerte ellos entran en la vida eterna. La experiencia (de salvación) que tienen los cristianos después de la muerte, según aparece en Ignacio de Antioquía fue impartida a los justos del AT en el descenso a los infiernos” (F. LOOFS, *Christ’s Descent into Hell*, Patristica, Berlin- N. York 1999 (recopilación de: *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions* Vol. 2), Oxford 1908, p. 100). También ORBE defiende la diferencia entre la muerte antes y después de Cristo: “lo que Enoc y Elías, en carne, gozarían a raíz de la muerte de Cristo, los justos, en alma, empezando a su manera la inmortalidad” (A. ORBE, *Parábolas Evangélicas*, Vol. 2..., p. 374).

²⁰²⁴ En la doctrina sobre la reconciliación, el alma no deja de tener importancia en Ireneo, prueba de ello es que el Santo, para poder hablar de la relevancia que tiene el alma en esta doctrina, hace una paráfrasis de 1 Pe 2,22, en AH V,14,3 (cf. A. ORBE, *San Ireneo y la doctrina de la reconciliación*, Gr 1980 (61) 19-20).

Sin embargo, ORBE recalca que la fuerza de la reconciliación en Ireneo recae sobre la carne, no sobre el alma, pues el pecado está ligado a la carne. Este pensamiento, dice ORBE, es propio de Ireneo, frente a Tertuliano que recalca que quien peca es el alma y no el cuerpo.

En el artículo arriba citado, ORBE presenta los tres principados del Verbo, en el cielo, en la tierra y en los infiernos (cf. IV,20,2), y explica la eficacia (¿salvífica?) del Verbo, según Dios, carne o alma en cada uno de estos lugares. ORBE sostiene que Ireneo se centra en el principado sobre la tierra, en el que el Verbo es presentado como carne, como hombre justo. Este autor recalca que lo perdido y extraviado fue la carne y que sólo ésta es la que debe asumir el Verbo para derramar eficacia salvífica. Apoya esta lectura en dos textos del AH, IV,20,3 y V,14,3. Pero hay que resaltar que Ireneo, como ya hemos dicho, cambia en AH V,14,3 la palabra *ore* por *anima* (cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 1..., p. 684-686). Este cambio es para afirmar, como sostiene el mismo ORBE, la necesidad de que el alma participe en esta reconciliación, la necesidad de que el alma también sea santificada. Es el hombre, cuerpo y alma, el que es reconciliado. Por esto, pensamos que el alma también ocupa un puesto importante en la teología de Ireneo, y no solo en Ireneo, sino en la tradición asiática, v.gr. ISP.58, donde el autor interpreta los tres días de la estancia de Cristo en los infiernos, como la salvación de los tres componentes del hombre: alma, cuerpo y espíritu.

¿No fue engañada Eva y evangelizada María, desobediente Eva, obediente María, esclavizada Eva, María liberada del poder del enemigo (cf. III,22,4)? En la teología de Ireneo, el alma es la que fue engañada, por tanto, también ella tenía que ser salvada. ¿No será la evangelización –de la que trata nuestro PsJer- la forma en la que en la teología de Ireneo se redime el alma engañada?

En la escatología final de Ireneo, según explica ORBE, el alma pierde todo interés y el Espíritu “ocupa el lugar”, de la psique racional y libre: “A raíz de la resurrección, dotados de cuerpo y alma los justos dejarán atrás la economía racional y libre y vivirán a merced del Espíritu. El Pneuma alentarán su cuerpo, dotándole de sus propiedades, con predominio absoluto sobre el natural ‘hálito de vida’. A pesar de la comunión física *cuerpo/alma*, poseídos del Espíritu vivificante, los justos se adentrarán en un régimen de comunión *cuerpo/Espíritu*, y tendrán en carne, a merced del Pneuma, una vida superior a la racional y libre del alma” (A. ORBE, *San Ireneo y la doctrina de la reconciliación*, Gr 61 (1980) 45). A nuestro entender, no es menos cierto, que hasta llegar a este estado glorioso, el alma ocupa un puesto importante en la mediación entre el Espíritu y el cuerpo. Por ello ésta también necesita ser santificada e introducida en la vida gloriosa, donde dejará su ministerio a favor del Espíritu.

²⁰²⁵ “En rigor el Seno de Abraham, subterráneo, cederá el puesto a un lugar invisible, supraterráneo, transitorio (hasta la *prima reusurrectio*)” (A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva...*, p.251). “Según San Justino y san Ireneo, el diablo (y los ángeles sus secuaces) no irán al fuego eterno -dispuesto para él y sus ángeles- antes del juicio final. *A fortiori* los hombres malos. Agréguese –siempre con San Justino y San Ireneo- que el propio diablo no entendió estuviera condenado al fuego eterno hasta la predicación de Cristo y sus apóstoles (cf. AH,26,2) ¿Qué vería el epulón, si ni siquiera el diablo -hasta la venida de Jesús- creyese condenado al fuego eterno? ¿A qué llamas aludía el Salvador, en pretérito, al hablar del rico? El problema era demasiado fuerte para que escapara a la visión de tales Padres. La respuesta corre implícita a lo largo de sus obras. Ni el seno de Abrahán -para los justos (del AT)- ni el lugar de tormentos del epulón -para los malos (del AT)- se presentaban, en las palabras de Cristo, como

8.2. Participación de los justos del AT en la nueva escatología intermedia del NT: el PsJer

Los justos del AT no podían quedar al margen de esta salvación, de hecho y, precisamente por ello, la salvación de los justos del AT en este pasaje aparece en un segundo plano a través de la cita del PsJer. Como vimos, Ireneo leía claramente en este pasaje la salvación de los muertos, con motivo de la muerte de Cristo y su ida al Hades.

En esta cita del PsJer aparece la variante en la que se sustituye la idea de la predicación por la idea de la liberación. En esta cita aparece el verbo “extrahere”²⁰²⁶. Nosotros creemos que éste está haciendo referencia a la forma que adquiere la salvación para los justos del AT en la obra de Ireneo.

Como venimos sosteniendo, el PsJer exclusivo de Ireneo no trataría de una resurrección ya realizada²⁰²⁷, sino de la salvación concedida en prenda a los justos del AT. También ellos tenían que recibir el perdón de los pecados (cf. AH IV,27,2), que conlleva la liberación del poder de la muerte. Esta salvación les es concedida cuando son visitados por Cristo en los infiernos.

En este contexto, la liberación se expresaría de forma espacial, de ahí el verbo “extrahere”. Los justos del AT también tendrían que participar del nuevo estado intermedio inaugurado por Cristo para los discípulos²⁰²⁸. El acceso de los justos del AT a este nuevo estado intermedio conlleva la salida del Hades, un cambio “espacial”²⁰²⁹.

lugares definitivos. Eran regiones transitorias. El seno de Abrahán cedería al fin sus almas al cielo, región de bienaventuranza imperecedera; y el lugar del epulón, las suyas al sitio dispuesto para el diablo y los suyos. Hasta la venida de Cristo ignoraron las almas su definitiva suerte” (A. ORBE, *Parábolas evangélicas*, Vol. 2..., p. 367).

²⁰²⁶ ORBE parece leer en “*extrahere eos*” testimonio de la resurrección (cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3..., p.311). No así en su trabajo *Introducción a la teología de los siglos II y III*, donde lee como nosotros que “‘*Extrahere*’, igual que sus homólogos, apunta a la futura anástasis; mas no equivale a ‘*suscitare*’, resucitar. ‘*Extrahere*’ denota liberar de la muerte, del cautiverio en que estaban los difuntos (en poder del enemigo)” (A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*..., p.839).

²⁰²⁷ La referencia a la tierra del sepulcro que hace el PsJer no supondría una resurrección inmediata, sino el recuerdo de que la salvación dada a los justos en el Hades mira a la *salus carnis*. La tierra del sepulcro hace referencia a la apatencia o dependencia de las almas de los cuerpos. La salvación no acaba con la *salus animae*, sino que ésta mira a la futura resurrección, es decir, a la *salus carnis*.

²⁰²⁸ SCHMIDT también piensa que la variante de Ireneo habla de una exégesis aclaratoria del PsJer (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu*..., p. 495).

²⁰²⁹ “Cristo bajó a los infiernos a sacar (resp. Salvar) a los suyos, para que no volvieran a caer en ellos (los infiernos)” (A. ORBE, *Parábolas Evangélicas*, Vol. 2..., p.375). Como dice ORBE esta tesis se deja sentir dentro y fuera de Iglesia, como por ejemplo en Marción (Cf. AH I,27).

9. El lugar de la espera²⁰³⁰

Según nuestra lectura de V,31,2, Ireneo no identifica el lugar invisible hacia el que salen las almas de los cristianos con el lugar al que Cristo descendió, el lugar de las sombras de muerte²⁰³¹. ¿Qué lugar puede ser éste en el que los justos esperan la resurrección?

En AH V,5,2 Ireneo presenta otro lugar donde se prelude la incorrupción (resp. resurrección): el Paraíso.

“Los cuerpos perseveran largo tiempo a la medida del beneplácito de Dios. Basta leer las Escrituras para comprobarlo en nuestros antepasados, que superaban los 700 y 800 y 900 años. Sus cuerpos alcanzaban longitud de días (cf. Ps 20,5), y eran partícipes de la vida cuanto Dios gustaba que viviesen. ¿A qué hablar de ellos? Por aplacer a Dios, fue Enoc traspuesto en el cuerpo con que le aplacía (cf. Gen 5,24...), preanuncio de la trasposición de los justos. Y según estaba, en la carne de tierra en que subsistía, fue asumido Elías (cf. 2 Reg 2,11), vaticinio de la asunción de los hombres de espíritu. Y nada les impidió el cuerpo para su trasposición y raptó, arrebatados y traspuestos como fueron mediante las manos aquellas por las que fueron en un principio modelados. Habíanse acostumbrado en Adán las manos de Dios a concertar y aprehender y llevar a cuevas a su plasma, y conducirlo y colocarlo (cf. Gen 2,8 y 15) donde ellas quisiesen. ¿Dónde, según eso, fue colocado el primer hombre? En el paraíso, es claro, según lo dice la Escritura (Gen 2,8): Y plantó Dios un paraíso en Edén al oriente, y colocó allí al hombre que había modelado. Y de allí, por desobediente, fue expulsado a este mundo. Por eso, como enseñan los Presbíteros discípulos de los Apóstoles, los que son traspuestos lo son allá —el paraíso fue efectivamente dispuesto para los hombres justos y portadores de Espíritu; y a él fue conducido también el apóstol Pablo, donde oyó palabras inefables (cf. 2 Cor 12,4) para nuestra condición actual— y allí permanecen los traspuestos hasta la consumación preluendo la incorruptela.” (AH V,5,1)²⁰³².

Este texto aparece al comienzo del libro quinto, en los capítulos que están dedicados a la defensa de la resurrección de la carne. Ireneo aporta pruebas escriturísticas sobre el poder de Dios que es capaz de dar larga vida a la carne,

²⁰³⁰ La creencia de que con Cristo ascendieron las almas de los justos a los cielos estaba muy difundida en los primeros siglos, sobre todo entre los apócrifos, por ejemplo: La Leyenda del Rey Abgar, Evangelio de Pedro, Ascensión de Isafas, las Odas de Salomón... y aparece claramente en Tertuliano, *De anima* 55,3-4 (Cf. J. DANÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme...*, p. 295-326, capítulo sobre la redención y R. CANTALAMESSA, *L'omelia "in s. Pascha"...*, p. 251-252). En la obra de Tertuliano parece haber una evolución. Cuando se vuelve montanista, limita esta ascensión a los mártires, los únicos que estarían disfrutando del paraíso (*De resurrectione* 43,11).

²⁰³¹ “San Ireneo prolonga mediante Lc 16,19ss la doctrina de san Justino (cf. Dial. 5,3; 45,2ss). Mas el seno de Abrahán (resp. lugar de los tormentos), ¿continúa igual antes que después de la muerte de Jesús? En V,31,2 deja caer el término ‘seno de Abrahán’ como lugar de refrigerio; en su lugar habla del *topos definido fuera de Dios* para las almas de sus difuntos. Jamás denuncia el afán tertuliano por mantener el seno de Abrahán, como lugar de refrigerio, aun para los justos del NT, bajo la tierra. Le basta el paraíso (cf. AH V,5,1), en el cuarto cielo planetario, para el descanso de las almas en espera de la resurrección” (A., ORBE, *Parábolas Evangélicas*, Vol. 2..., p.423). También cf. H.CROUZEL, *L' Hades et la Géhenne selon Origène*, Gregorianum 59 (1978) 302-303.

²⁰³² A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. I, p. 228ss (cf. *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre V* (ed. Trad. A. ROUSSEAU –L. DOUTRELEAU – C. MERCIER, SC 153, Paris 1969, p. 390: también cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3, p. 60ss).

acreditado por la longevidad de los antiguos, y por aquellos, que según las escrituras, no murieron, porque fueron arrebatados con su cuerpo al Paraíso (san Pablo, que fue conducido (¿en cuerpo?) al paraíso y Elías y Henoch que “*permanecen “trasladados” hasta la consumación preludiando la incorruptela*”).

En la obra de Ireneo existe pues un lugar en el que se vive anticipadamente la incorrupción. El paraíso fue el lugar donde Dios colocó al hombre después de crearlo, y es, donde el Señor sigue trasladando y asumiendo a algunos hombres. Muestra del poder absoluto de Dios sobre la carne. Según la tradición de los presbíteros, el paraíso es el lugar de los “justos y portadores del espíritu”, de los cuales fueron figura respectivamente Henoch y Elías²⁰³³.

El tema en sí es sumamente complejo. ORBE aporta muchos lugares paralelos de la literatura antigua que pueden dar luz a los diferentes misterios aquí encerrados: tipo de hombres que habitan en el paraíso²⁰³⁴, la forma de acceder a él y el estado en el que viven²⁰³⁵. A nosotros nos basta constatar que Ireneo conocía el paraíso como un lugar de espera y preludio de la consumación.

El paraíso, sin embargo, también podía ser el lugar de las almas. Nosotros consideramos que es posible que el santo identificase el lugar de la espera presentado en V,31,2 con el paraíso²⁰³⁶, y que por evitar la idea de la solo *salus animae*, no mencionase el nombre del lugar: Paraíso²⁰³⁷.

Esta interpretación permitiría comprender la salvación de los justos del AT como una salida “espacial” del Hades (extrahere) y un traslado a otro lugar: el Paraíso.

²⁰³³ En AH V,5,1-2 donde Ireneo presenta a los hombres que preludian en cuerpo la incorrupción, no cita sin más a los justos del AT, ni el PsJer. El traslado al paraíso, según los ejemplos dados, se dio en vida, todavía estado en cuerpo. No se hace mención, de ninguna forma a una resurrección anticipada. Creemos que esto es un argumento muy a tener en cuenta, y que rebate todas las teorías que han querido leer tal doctrina en san Ireneo.

²⁰³⁴ En AH V,5,1, ORBE lee en las figuras de Enoc y Elías la prefiguración del destino de sólo los Justos del AT (pre y post- diluvianos). El Paraíso sería el lugar donde estos esperasen la resurrección (cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3..., p. 228ss).

²⁰³⁵ A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 1..., p. 231ss

²⁰³⁶ El problema de la identificación del lugar en el que las almas esperan la segunda parusía fue una cuestión discutida en los siglos II y III. Un pequeño análisis de esta discusión puede verse en la notas de la obra de ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3, ps 331ss (también cf. A. ORBE, *Parábolas Evangélicas*, Vol. 2..., p.374). Tertuliano, según ORBE, pensaba que el lugar de espera de los justos sería el Hades, excepto para los justos del AT (*De anima* 55) que esperarían en el paraíso. En su etapa montanista sólo los mártires serían dignos de esperar en el Paraíso (*De resurrectione* 43)

²⁰³⁷ KATTENBUSCH dice que no se puede probar esta afirmación, pero que Ireneo debió participar de esta creencia admitida por los teólogos de su época. (cf. F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol II. Verbreitung...*, p. 906).

En apoyo de nuestra opinión están los testimonios de la tradición que presentaban la salvación dada en los infiernos como la salida de los justos del AT del infierno²⁰³⁸ hacia el paraíso , por ejemplo Tertuliano²⁰³⁹.

“Como apéndices de la resurrección de Cristo, los profetas y patriarcas serían trasladados al paraíso desde los infiernos”(De anima 55,4)²⁰⁴⁰.

A favor de nuestra tesis, está lo apuntado por ORBE. Éste sostiene que la idea de que el paraíso com un lugar a donde iban los justos era una doctrina bien conocida en el s.II tanto en la ortodoxia²⁰⁴¹, como en la heterodoxia²⁰⁴².

10. Conclusión

Ireneo usa el PsJer para defender el verdadero *ordo promotionis* contra unos supuestos ortodoxos que despreciaban la salvación de la carne, pues afirmaban la resurrección en la muerte. Prueba con la Sagrada Escritura que el mismo Cristo respetó la ley de los muertos, pues su cuerpo quedó en el sepulcro y su alma salió hacia el lugar de las almas y allí se demoró por tres días.

Ireneo desarrolla esta refutación en el amplio contexto de la teología de su tiempo que se expresaba en claves de descenso y ascenso. Cristo desciende a las profundidades de la tierra, al lugar de las sombras de muerte donde habitaban las almas de los difuntos, para salir de allí, resucitar en carne y ascender en carne a los cielos. Este descenso de Cristo supuso una revolución en el mundo del estado intermedio, de tal forma que en él también se dejó sentir la salvación, pues la muerte del justo ya no supone descender al lugar de sombras de muerte sino, ir al lugar preparado por Dios (el paraíso) para esperar la resurrección.

²⁰³⁸ En la Epistola apostolorum se dice que son sacados de las profundidades y trasladados a las alturas (Cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 489).

²⁰³⁹ Teófilo de Antioquía interpretaba las dos veces que el hombre es puesto en el paraíso (Gn 2,8; 2,15) como una figura de lo que tenía que ocurrir. El hombre fue puesto dos veces en el paraíso significando la creación y la salvación. Al comienzo de la creación fue expulsado de él por pecar, en el día de su salvación readmitido de nuevo en él (cf. M. RIZZI, *L'escatología degli apologisti: guidizio, rivelazioni e teodicea nella seconda metà del II secolo*, ASE 16/1 (2000) 174).

²⁰⁴⁰ Cf. *De anima* (Ed. J.H. WASZINK, Amsterdam 1947, p. 74)

²⁰⁴¹ Esta misma idea, del paraíso como el lugar de la espera, la encontramos en autores como Agustín (*Enarr. In Ps. XXX,3,8*) y en Efrén (*Camina nisibena LXXIII*). Tertuliano, también, consideró el paraíso como un lugar de espera (transitorio) para los justos (cf. F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol II. Verbreitung...*, Leipzig 1900, p. 903).

²⁰⁴² Cf. A. ORBE, *Parábolas evangélicas*, Vol. 2..., p.376.

El PsJer es usado fundamentalmente para presentar que Cristo no asciende al Padre desde la cruz. No es usado como testigo directo de la salvación de los justos del AT. La salvación de éstos aparece sólo en segundo plano, como corolario de los efectos salvíficos de la muerte de Cristo, que trajo una revolución en la escatología, y por tanto en el estado intermedio.

La salvación que presentaba la variante del PsJer que aquí aparece no trataría de un resucitar, sino un salir, liberar, o levantar (creemos en sentido de salir), del traslado de las almas al paraíso, es decir, trataría de la *salus animarum*.

Para los justos del AT la *salus animarum* llegó en los infiernos, pues éstos no habrían sido liberados en vida del poder del pecado, no habrían recibido el ES que es promesa de incorrupción. Por eso, el Señor tuvo que descender a los infiernos para salvar a los allí retenidos²⁰⁴³. Esta salvación supuso el don del ES, y, como entre los justos del NT, no supuso la *salus carnis* inmediata. Entre los justos del AT esta salvación se manifestó en su traslado a un nuevo estado intermedio²⁰⁴⁴.

El PsJer trataría de la salvación de las almas, pero no daba pie a malos entendidos. No trataba de una salvación definitiva que sólo afectaba a las almas, sino que trataba de la salvación de los muertos que dormían en la tierra del sepulcro. Almas y cuerpos no eran independientes, ni siquiera en la muerte; el hombre era una unidad rota que esperaba la resurrección, el despertar. La salvación dada en el infierno, el don del Espíritu, el traslado al lugar de la espera de la incorrupción, es lo que permite a los justos del AT tener parte en la futura *prima resurrectio*, el llegar un día a participar de la plenitud de la salvación, las *salus carnis*.

²⁰⁴³ “Al morir, el alma se separa del cuerpo. No es que se destruya: las almas va a parar al Hades, donde esperan el juicio definitivo. Ciertamente es que detro de esta región subterránea hay lugares y lugares para las almas, según haya sido lo bueno o impío de su proceder. Pero aun así, ni los más justos escapan a una cierta selección del diablo. Si era común entre los antiguos pensar en ángeles que recogían el alma de los difuntos, para Justino esta función la llevaban a cabo potencias malvadas” (J. GRANADOS, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir*, Roma 2005, p. 367).

²⁰⁴⁴ ORBE explica la doctrina de la liberación del Hades con las siguientes palabras: “La tesis marcionita sobre la liberación de Caín y sus semejantes a raíz del descenso de Cristo (cf. AH I,27,3) demuestra ‘a contrario’ que el Salvador sacó definitivamente de los infiernos a los justos y cerró para ellos las puertas del ‘Hades’...(Respecto a Tertuliano dice:) Algo hizo el Salvador con su bajada a los infiernos. Liberó a los cautivos, sacándolos del poder del enemigo. El *descanso* en el seno de Abrahán era, a la postre, ‘cautividad’. El imperio de la muerte gravaba también a los justos. Una vez vencido por Cristo el ‘Fuerte’, ¿qué razón tenía para ellos la cárcel? Desde entonces no cuenta el seno de Abrahán. Cuenta sólo el paraíso” (A. ORBE, *Parábolas evangélicas*, Vol. 2..., p.376). El Seno de Abrahán es presentado como lugar de cautividad. Sólo por el perdón de los pecados, los justos del AT pueden salir del Hades (AH IV,27 y 31). Orígenes también consideraría que los justos en el Hades todavía se encontraban bajo el poder del diablo (cf. G BENDINELLI, *Origene e il descensus ad inferos*, DT (P) 28 (2001) 199ss). Esta misma idea, creemos, es la que dio lugar al llamado *Kampfmotiv*, atestiguada en Orígenes (G BENDINELLI, *Origene e il descensus ad inferos*, DT (P) 28 (2001) 204ss), y que encontró gran aceptación entre los apócrifos y los autores sirios (Afraates y Efrén).

La muerte de Cristo supuso el fin de la violencia que sufría el ser humano, pues resucitando carnalmente, devolvió al hombre su unidad. Dios, gracias a la resurrección, podrá continuar la plaxis del hombre interrumpida con la muerte provocada por el pecado.

Excursus: breve nota sobre el estado intermedio

Según ORBE, Ireneo no explica el régimen de las almas justas en el estado intermedio²⁰⁴⁵. Podemos preguntarnos: ¿su estado sería de dormición, o de vela? Y, según esto, ¿cómo habría que interpretar el sueño del que trata el PsJer?

Dado que Ireneo no ofrece respuesta, ORBE encuentra luz sobre este dilema en el pensamiento de Tertuliano:

“Indica -Tertuliano- antes la posibilidad de sufrir y de gozar (de las almas) en ésta (-la situación del alma después de la muerte-). Lejos de entrar en la inconsciencia del sueño eterno²⁰⁴⁶- el sueño sólo afecta a los cuerpos-, pasa el alma tras la muerte a un régimen de continua vela”²⁰⁴⁷.

Según esto, el cuerpo es el que duerme en el sepulcro, mientras que el alma vela en el lugar intermedio esperando la *salus carnis*, que se dará en la segunda parusía del Señor²⁰⁴⁸.

²⁰⁴⁵ ORBE defiende que el estado intermedio del que trata V,31,2 es aquel en el que el alma **ungida con el ES** vela aguardando la resurrección de la carne (se supone que duerme). “ Ireneo -dice ORBE- pasa por alto el régimen de las almas justas, en el lugar invisible. ¿Estarán dormidas, o amodorradas, en espera de la resurrección? El alcance obvio del ‘ordo promotionis’ lo disuade. La psique, destituida del cuerpo, no podrá pecar (cf. III,23,6). Y aunque tenga memoria de sus acciones pasadas, buenas y malas (cf. II.34,1), no puede repetir las en ausencia del cuerpo. ¿Será capaz de vivir para Dios? Así lo indicaría el Santo (III,23,6,143s): ‘uti cessans ei inciperet vivere Deo’. Muerto para el pecado, no muere –como psique- para Dios. Y si el incremento es la ley de la existencia terrena, ¿no lo será en el ‘**lugar invisible**’ para el alma justa, **ungida de espíritu**, en orden a la vida de Dios? (...) La *resurrectio prima* devolverá la almas al régimen meritorio, promoviéndolas a nuevo estatuto humano. No por eso estarán las psiques adormiladas, en éxtasis o sueño extático. Velarán con memoria de Dios...” (el subrayado y las curvas son nuestras) (A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, Vol. 3..., p.333).

²⁰⁴⁶ “Según idea muy generalizada en Grecia desde Homero” (A. ORBE, *Parábolas Evangélicas*, Vol. 2..., p. 368, nota 252).

²⁰⁴⁷ Cf. A. ORBE, *Parábolas Evangélicas*, Vol. 2..., p.368ss.

²⁰⁴⁸ En AH II,33, 1, Ireneo se sirve de la experiencia de los sueños para rebatir la doctrina de la transmigración de las almas: „Que sea falsa su pretendida transmigración de las almas, lo probaremos por el hecho de que ninguna de sus almas se acuerda de sus vidas anteriores. Porque, si fueron enviadas (a este mundo) para experimentar todo tipo de actividades, tendrían que recordar lo que sucedió en los tiempos pasados, para poder completar lo que falta sin tener que trabajar miserablemente una y otra vez sobre las mismas cosas. La unión con el cuerpo no debería cancelar enteramente la memoria y contemplación de todo lo que antes han experimentado, puesto que para eso vinieron. *Cuando el cuerpo está en reposo y adormecido, el alma ve y obra en sueños, y se recuerda de muchas de estas cosas en comunión con el cuerpo, por eso, una vez despierto, puede indicar, incluso después de algún tiempo, lo que ha experimentado en el sueño-* de modo parecido el alma debería acordarse de sus experiencias antes

No hay que salir de la obra de Ireneo para poder hacer la misma afirmación. Ireneo, como Tertuliano, pensaba que el sueño hacía referencia al cuerpo, no al alma. Como apunta la interpretación de la historia de Lázaro, el alma vela y obra incluso después de la muerte²⁰⁴⁹; el cuerpo, sin embargo, espera (se supone dormido) la resurrección (cf. AH IV,2,4)²⁰⁵⁰.

Además, creemos que en el texto que ahora estudiamos hay dos datos que apuntan esta doctrina. Por una parte, el PsJer (AH V,31,1), que habla de los que duermen en la tierra del sepulcro, que ha de entenderse de los cuerpos. Y por otra parte, se dice que las almas “*harán vida hasta la resurrección, en espera de ella*” (AH V,31,2), en el lugar preparado para ellas por Cristo.

En apoyo de esta interpretación podemos añadir que Ireneo habla de la resurrección como un despertar, por ejemplo en Ep 73. El cuerpo que duerme espera recuperar un día la vida, gracias a su alma, pues es el alma la que conserva memoria de quién fue y conserva el Espíritu de la vida. En la resurrección, el cuerpo despertará para unirse de nuevo al alma con la que éste vivió²⁰⁵¹.

Según esto, podríamos decir que AH V,31,1-2 trataría del tiempo de la espera, en el que el alma de los justos del NT es depositaria de la promesa de incorrupción. Las almas de los justos, liberadas del poder de la muerte²⁰⁵², permanecen en vela en un estado intermedio a la espera de la resurrección, del despertar de sus cuerpos.

de venir a este cuerpo. Pues si ella se recuerda, una vez unida al cuerpo y extendida por todos sus miembros de lo que ha visto o pensado en su imaginación *durante el sueño, un tiempo tan breve*, ¡cuanto más debería acordarse de todas aquellas cosas en las que estuvo inmersa en toda una vida anterior y durante tanto tiempo“ (AH II,33,1; cf. *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU, SC 294, Paris 1982, p. 344). Ireneo supone que el alma después de la muerte conserva memoria de lo que es. Ella vela y actúa, y se acuerda de que tuvo un cuerpo, con el que vivió. El cuerpo es el que duerme y el que tendrá que despertar.

²⁰⁴⁹ También ver el comentario que hace Orígenes al Sal 3,6, texto que comentamos en el capítulo que le hemos dedicado en nuestro trabajo.

²⁰⁵⁰ „Las almas, moradora de los *infern*, perseveran en estado de separación, conscientes de sí...“ (A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III...*, p.828).

²⁰⁵¹ “Detalladamente el Señor enseñó que no se conservan las almas pasando de un cuerpo a otro; sino que también ellas conservan la personalidad del cuerpo para el cual fueron hechas, y se acuerdan de las obras que aquí realizaron o dejaron de realizar” (remite a la historia de Lázaro y prosigue) “Con estas palabras claramente enseñó que las almas siguen viviendo, no que pasan de cuerpo en cuerpo, y que retienen su personalidad humana a tal punto que pueden ser reconocidas y acordarse de los que acá sucede; y también el espíritu profético está presente en Abraham, y como cada persona recibe el estado que merece, incluso antes del juicio” (AH II,34,1; cf. *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU, SC 294, Paris 1982, p. 354).

²⁰⁵² Esto supone un juicio particular (cf. II,34,1).

Capítulo XXII. El PsJer y los *Testimonia* de la vida de Cristo (AH IV,33.12)

1. Nueva forma de usar los *Testimonia*

El PsJer aparece en otras dos ocasiones en la obra de Ireneo formando parte de unos *Testimonia*. Como dijimos, estas dos apariciones del apócrifo se diferencian de las anteriores en que éste no se encuentra en un contexto antiherético sino en una catena de pasajes de la SE que pretenden ser compendios de la fe donde se reúnen las profecías que anunciaban los distintos misterios de la vida de Cristo: nacimiento, milagros, pasión, *Descensus*... La aparición de nuestro apócrifo en dos de estos compendios (AH IV, 33,12 y Ep 78) muestra el valor que el misterio del *Descensus* y el PsJer tenían para Ireneo. Comenzaremos nuestro estudio de esta nueva forma de usar el PsJer por la cita que aparece en el *Adversus Haereses*.

2. Presentación de los *Testimonia* sobre la vida de Cristo

2.1. El PsJer en IV, 33,12

El PsJer aparece una vez más al final del capítulo 33 del libro cuarto. Recordamos que éste ya fue usado por Ireneo al principio del capítulo 33, en el apartado 1, para rebatir a los judíos que no reconocían a Cristo como mesías. En IV,3,12 aparece -sin relación directa con la herejía- junto con más de 40 profecías que recorren los momentos más importantes de la vida de Cristo. De una forma u otra cada una de estas profecías presenta una verdad de la cristología: Mesianidad, doble naturaleza,...

El santo, sirviéndose de una imagen, el cuerpo del hombre, explica cómo esta diversidad de pasajes-profecías presentan a Cristo en su totalidad e integridad:

Como también ellos (los profetas) son miembros de Cristo, cada cual manifestaba la profecía conforme al miembro que era; mientras todos, en multitud, preformaban a uno solo y anunciaban lo de uno solo. Así como mediante nuestros miembros se da a conocer la actividad de todo el cuerpo, mientras la estampa (figura) de todo el hombre no se da a conocer por un solo miembro, sino por todos, así también todos los profetas prefiguraban a uno solo (Cristo), al paso que cada

uno de ellos cumplía su misión ('dispositionem') conforme al miembro que era (en el Cuerpo total de los profetas), y profetizaba la actividad de Cristo que le correspondía (AH IV,33,10)²⁰⁵³.

Contra los herejes, que distinguían entre un Cristo del Dios del AT y otro del nuevo, y distinguían entre uno que nacía y otro que moría o ascendía, Ireneo, con este conjunto de *Testimonia*, quiere presentar a un solo y único Cristo que nace, sufre, muere y asciende, y que no hay un Dios del AT y otro del NT.

Estos *Testimonia* comienzan, inesperadamente, con las profecías de la segunda venida. Creemos que esto está motivado por la idea con la que Ireneo acaba el párrafo 9 que introduce este conjunto de *Testimonia*, esto es, por la idea de que la confesión pública de la fe llevó a muchos a la muerte = martirio. Los *Testimonia* de la segunda venida servirían para infundir ánimos a los creyentes, pues en la parusía se dará la recompensa a los atribulados. Además, sirven de admonición a los herejes por el juicio que entonces tendrá lugar. Esto puede leerse en las siguientes palabras de Ireneo:

“De esta suerte amenazaban a los incrédulos, de los cuales el propio Señor dice (Mt 25,41): «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno que preparó mi Padre para el diablo y sus ángeles». Afirma parecidamente el Apóstol (2 Thes 1,9-10): ‘Los cuales pagarán las penas eternas de perdición ante la presencia del Señor y ante la gloria de su poder, cuando viniere a ser glorificado entre sus santos y a mostrarse admirable entre quienes creen en él’ (AH IV,33,11)²⁰⁵⁴.

Después de exponer el misterio de la segunda venida al principio de estos *Testimonia*, el Santo continúa la presentación con un recorrido “cronológico” por la vida y persona de Cristo: encarnación, pasión, muerte, *Descensus*, resurrección, ascensión.

2.2. Forma de proceder en el capítulo

Nuestro estudio consistirá, de nuevo, descubrir la teología asociada al PsJer en estos *Testimonia*.

Por la comparación de nuestro pasaje con otros donde ya aparecía el PsJer, los expertos han llegado a la conclusión de que el obispo de Lion compuso esta catena desde colecciones de profecías ya existentes, que unió, y quizá enriqueció, para formar este compendio de la fe. Nuestro trabajo consistirá en comparar el pasaje de AH

²⁰⁵³ Cf. *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 822.824).

²⁰⁵⁴ *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 626-828).

IV,33,12 con AH III 19,2-3²⁰⁵⁵, 20,3-4 y AH IV ,33,1, donde aparecen los mismos *Testimonia*, para descubrir la teología que Ireneo leía en estas citas de la Escritura.

3. Primer cuadro sinóptico: Títulos Cristológicos²⁰⁵⁶

La aparición de los testimonios de la segunda parusía al comienzo de esta colección nos lleva a considerar que este “compendio doctrinal” ha sido compuesto teniendo en cuenta el esquema de las dos venidas, que, como sabemos, fue desarrollado por la Magna Iglesia en disputa con los judíos.

Este esquema puede encontrarse no sólo en IV,33,1, donde Ireneo explícitamente habla del mismo, sino también en III,19,2-3. Veamos esto más detalladamente con ayuda de una tabla sinóptica.

<p>Segunda venida IV,33, 11. Quidam enim in gloria videntes eum, gloriosam ejus apud Patrem a dextris conversationem videbant. Alii <u>super nubes quemadmodum Filium hominis venientem</u>, et dicentes de eo: <i>Videbunt in quem conpuxerunt</i>, adventum ejus significabant, de quo ipse ait: <i>Putas, Filius hominis cum uenerit, inueniet fidem super terram?</i> de quo et Paulus ait: <i>Si tamen justum est apud Deum retribuere eis qui tribulant uso tribulationem, et vobis qui tribulamini requiem nobiscum in reuelatione Domini Jesu de caelo cum angelis uirtutis ejus et in flamma ignis.</i> Alii vero Judicem dicentes eum, et diem Domini tanquam clibanum ardentem, qui <i>colligit triticum in horrea, paleas autem comburet igni inextinguibili</i>, comminabantur his qui increduli erant, de quibus et ipse Dominus ait: <i>Abite a me, maledicti, in ignem aeternum quem praeparavit Pater meus diabolo et angelis ejus</i>, et Apostolus similiter ait: <i>Qui poenas dabunt interitus aeternas a facie Domini et a gloria uirtutis ejus, cum uenerit <u>glorificari in sanctis suis et admirabilis fieri</u> <in> his qui credunt in eum.</i> Et qui dicunt: <i>Speciosus forma prae filiis hominum</i>, et: <i>Unxit te, Deus, Deus tuus oleo laetitiae prae consortibus tuis</i>, et: <i>Accingere gladium tuum circa</i></p>	<p>Primera venida: como hombre. III,19, 2. Propter hoc: <i>Generationem eius quis enarrabit? Quoniam <u>homo est, et quis agnoscet eum?</u> Cognoscit autem illum is cui Pater qui est in caelis reuelauit, ut intellegat quoniam is qui <i>non ex uoluntate carnis neque ex uoluntate uiri natus est <u>Filius hominis</u></i>, hic est Christus Filius Dei uiui. Quoniam enim nemo in totum ex filiis Adae Deus appellatur secundum eum aut Dominus nominatur, ex Scripturis demonstrauius. Quoniam autem ipse proprie praeter omnes qui fuerunt tunc homines Deus et Dominus et Rex aeternus et Vnigenitus et Verbum incarnatum praedicatur et a prophetis omnibus et apostolis et ab ipso Spiritu, adest uidere omnibus qui uel modicum de ueritate adtingerint. Haec autem non testificarentur Scripturae de eo, si similiter ut omnes homo tantum fuisset. Sed quoniam praeclaram praeter omnes habuit in se eam quae est ab Altissimo Patre genituram, praeclara autem functus est et ea quae est ex Virgine generatione,</i></p> <p>Pasión Utraque Scripturae divinae de eo testificantur, et quoniam homo indecorus et passibilis, et super pullum asinae sedens, aceto et felle potatus, <qui> et spernebatur in populo, et usque ad mortem descendit, et quoniam <u>Dominus sanctus,</u></p>
---	---

²⁰⁵⁵ Pensamos con PRIGENT que en las palabras *Dominus Sanctus* que aparecen en III,19,2 hay una cita implícita del PsJer (cf. P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé*, Paris 1961, p.187).

²⁰⁵⁶ ISP 46-47: “Por eso os ha nacido un niño, lleva el principado sobre su hombro y se llama: Ángel del gran consuelo, admirable consejero, Dios poderoso, príncipe de la paz, padre de las cosas venideras. Este, Dios y hombre, el gran Jesús vino a nosotros”.

²⁰⁵⁷ En Ep 39 este título aparece asociado al bautismo.

²⁰⁵⁸ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 626ss).

<p><i>femur tuum, potentissime, specie tua et pulchritudine tua, et intende et prospere procede et regna propter / veritatem et mansuetudinem et justitiann, et quaecumque alia talia dicta sunt de eo, eam quae est in regno <u>speciem ejus et decorem</u> et exsultationem, supercoruscantem et supereminentem omnibus qui regnantur sub ipso, significabant, ut qui audiunt concupiscerent ibi inveniri placentia facientes Deo.</i></p> <p>Primera venida. *Qui iterum dicentes: <u>Homo est, et quis cognosceat eum?</u> et: Veni ad prophetin, et peperit filium, et vocatur nomen ejus <u>admirabilis Consiliarius, Deus fortis</u>²⁰⁵⁷, et *qui eum <u>ex Virgine Emmanuel</u> praedicabant adunctionem Verbi Dei ad plasma ejus manifestabant; quoniam Verbum caro erit <u>et Filius Dei Filius hominis</u>, purus pure puram aperiens vulvam eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit; et hoc factus quod et nos, Deus fortis, et inenarrabile habet genus... (más testimonios en orden cronológico). 33,12. Alii autem dicentes: <i>Rememoratus est Dominus sanctus mortuorum suorum qui praedormierunt in terra limi, et descendit ad eos uti erueret, ad salvandum illos, causam reddiderunt propter quam passus est haec omnia. (...)</i>²⁰⁵⁸</p>	<p>Segunda venida et <u>mirabilis Consiliarius</u>, et <u>decorus specie</u>, et <u>Deus fortis, super nubes ueniens uniuersorum Iudex</u>: omnia de eo Scripturae prophetabant.</p> <p>Doble naturaleza 19, 3. *Sicut enim homo erat ut temptaretur, sic et Verbum ut glorificaretur, requiescente quidem Verbo ut posset temptari et inhonorari et crucifigi et mori, absorto autem homine in eo quod uincit et sustinet et resurgit et adsumitur. Hic igitur <u>Filius Dei</u> Dominus noster, Verbum existens Patris, et <u>Filius hominis</u>, quoniam <u>ex Maria</u>, quae ex hominibus habebat genus, quae et ipsa erat homo, habuit secundum hominem generationem, factus est Filius hominis²⁰⁵⁹.</p>
--	--

Comprobamos que ambos textos esconden un mismo conjunto de *Testimonia*. En AH IV son usados directamente para presentar las dos venidas; en III,19, además, son usados para presentar las dos naturalezas de Cristo.

Hemos marcado en el texto los posibles títulos de Cristo, pues, según nuestro parecer, éstos juegan un papel importante en este conjunto de *Testimonia* sobre el Mesías sufriente y glorioso²⁰⁶⁰.

Algunos de ellos son fácilmente identificables, otros, sin embargo, pueden pasar desapercibidos. Los títulos claramente identificables son: Señor, Dios fuerte, Hermoso de forma, Consejero admirable²⁰⁶¹, Emmanuel. Otros no tan claramente identificables son: Señor Santo y Sol²⁰⁶².

²⁰⁵⁹ Irénée de Lyon. *Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p 374ss).

²⁰⁶⁰ En la antigüedad era usual la composición de *testimonia* desde palabras claves, el mismo Justino parece componer así algunos de sus pasajes (cf. G. OTRANTO, *Esegesi Biblica e Storia in Giustino (Dial 63-84)*, Quaderni di "Vetera Christianorum", Bari 1979, p.14). En IV,33,11s, las palabras clave podrían ser los títulos de Cristo. Sobre los títulos de Cristo en la obra de Hipólito cf. A. ORBE, *Estudios sobre la teología Cristiana primitiva...*, p. 89s.

²⁰⁶¹ Cf. J. GRANADOS, *Los misterios...*, p. 379.

²⁰⁶² En AH III,16,3, Ireneo presenta la Encarnación de Cristo con una enumeración de profecías donde aparecen algunos de los títulos que encontramos en IV,33,11ss, entre ellos es citado el Sol del oriente: "Por este motivo Marcos empieza: 'Inicio del Evangelio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios. Como está escrito en los profetas' (Mc 1,1) con lo cual reconoce que Jesucristo es el único y mismo Hijo de Dios, anunciado por los profetas, nacido de las entrañas de David (Salm 131,11), el Emmanuel (Is 7,14),

Los títulos cristológicos tuvieron un gran valor en la primera teología. Ya en el NT, éstos son usados como brevísimas confesiones de fe: Cristo es la Roca, el Sol que nace de lo alto, o todavía más relevante, el Señor. Creemos que los títulos también juegan un papel relevante en estas colecciones de *Testimonia*²⁰⁶³.

Cada uno de los títulos que aquí aparece hace referencia, según creemos, a una etapa concreta de la obra salvadora de Cristo, por ejemplo, el título de Emmanuel a la Encarnación, el título de *Dominus Sanctus* al *Descensus*, el título de Juez al estado glorioso de Cristo²⁰⁶⁴.

Los títulos en IV,33,11ss, como sucede en III,19,1s, hacen referencia también a la doble naturaleza del salvador²⁰⁶⁵, verdadero Dios y verdadero hombre²⁰⁶⁶, algo que como vimos estaba íntimamente ligado con el esquema de las dos venidas.

el Ángel del gran consejo (Is 9,5) del Padre, por el cual Dios ha hecho elevarse el Sol de Oriente sobre la casa de David, y ha levantado el cuerno de la salvación (Is 7,3; Lc 1, 78-79)...” (cf. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p. 298).

²⁰⁶³ En ISP 45-47 aparece una presentación de la doble naturaleza de Cristo, a través de los títulos de Cristo, semejante a la que aparece en AH IV,33,11. y también en la Epideixis (Ep 53-60).

²⁰⁶⁴ Quizá los títulos Señor Santo y Sol, con los que Ireneo se refiere a Cristo en su visita a los infiernos, estén presentado su función en los mismos, santificar (perdonar los pecados) e iluminar (dar la nueva vida) (cf. ISP 44-45; también cf. A GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich*, ZKTh 71 (1949) 18. Este autor remonta este motivo a la obra de Melitón. También en Justino, cf. J. GRANADOS, *Los misterios...*, p. 445).

²⁰⁶⁵ Encontramos una posible confirmación de esta idea en la Epideixis 55. Veamos el texto en cuestión: Ep55: Le llama Admirable Consejero sea del Padre sea nuestro. Del Padre, lo indica el hecho de que el Padre hizo con él todas las cosas, según se dice en el primer libro de Moisés, titulado Génesis: Hagamos al hombre a imagen nuestra y a semejanza. Aquí visiblemente habla el Padre al Hijo, como Admirable Consejero del Padre... El es también consejero nuestro; habla y no obliga, como Dios, aunque igualmente sea como el Padre Dios fuerte. Nos aconseja renunciar a la ignorancia y recibir la gnosis, apartarnos del error para encaminar hacia la verdad, rechazar la corrupción para poseer la incorrupción.

El título Consejero admirable habla de dos aspectos capitales de la teología de Ireneo. En primer lugar, a través de este título Ireneo presenta al Verbo igualmente Dios como el Padre, pues el Padre se hace aconsejar por él, cuando crea y muy especialmente cuando crea al hombre. En segundo lugar, este título asociado al título *Dios fuerte* encierra una clave importante en la soteriología de Ireneo. Dios es verdadero Señor del Hombre. Frente a la violencia con la que el diablo ejerce su señorío sobre el hombre, su justo Señor no emplea la violencia con su creatura sino la persuasión. Así la salvación no es imposición, sino respuesta, pues el Señor no obliga sino que habla y aconseja.

Si referimos estas claves soteriológicas a lo acontecido en los infiernos, tendremos que decir que este consejo o anuncio, persuasión o evangelización, en los infiernos tiene que tener un carácter definitivo, pues para los justos del AT ya se ha fijado su destino. A la llamada que reciben los que estaban en el lugar de la muerte, sólo son capaces de responder quienes desearon en vida escuchar y ver al que les venía a anunciar su salvación. Al acoger con fe el Evangelio, éstos son apartados definitivamente del poder del diablo y reciben en prenda la incorruptibilidad.

El carácter soteriológico de estos títulos también se puede encontrar en Ep 9: “Este mundo hállese rodeado de siete cielos, en los cuales habitan innumerables potencias, ángeles y arcángeles, que aseguran un culto a Dios todopoderoso y creador del universo. No porque tenga necesidad de ellos, sino para que no estén al menos sin hacer nada inútiles y malditos. Por eso es múltiple la presencia interior del Espíritu de Dios y el profeta Isaías la enumera en siete formas de ministerio, que han descansado en el Hijo de Dios, a saber, el Verbo en su venida humana. En efecto, dice: *Sobre él se posará el Espíritu de Dios, Espíritu de sabiduría e inteligencia Espíritu de consejo y de fortaleza (Espíritu de ciencia) y de piedad; le conquistará el Espíritu del temor de Dios*. El primer cielo, puesto a partir de lo alto, que contiene a los restantes, es la sabiduría el segundo es la inteligencia; el tercero es el consejo; el cuarto, en línea

El título *Señor Santo* que aparecen en el PsJe²⁰⁶⁷, también, presentaría la doble naturaleza de Cristo en relación con la salvación dada en el Hades²⁰⁶⁸. Cristo descendió a título de Señor Santo, como hombre y Dios a salvar a los muertos (cf AH III,20,4)²⁰⁶⁹.

Así pues, el PsJer en estos *Testimonia* tiene clarísimas connotaciones soteriológicas que implican las dos naturalezas de Cristo.

descendente, es **la fortaleza**; el quinto es la ciencia; el sexto es la piedad el séptimo, que corresponde a nuestro firmamento, está repleto del temor de este Espíritu que ilumina a los cielos. De ahí tomó Moisés el modelo del candelabro de los siete brazos que arde ininterrumpidamente en el Santuario. De hecho organizó el culto según este esquema celeste, de acuerdo con lo que le habla significado el Verbo: Te ajustará al modelo que te fue mostrado en la Montaña”. Trad. E. ROMERO POSE, Fuentes patrísticas 2, p. 71ss; cf. ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 406, p. 96).

ORBE comenta: “Pero su versión humana, vital, más elocuente se presentó con la unción del Verbo, en su venida al mundo. El Hijo asume los siete oficios o formas del Espíritu en su plenitud. S. Ireneo no habla aquí de unción, ni señala el tiempo en que los siete Espíritus vendrán sobre el Verbo Encarnado. Deja margen para creer que será en el Jordán, cuando compendie en sí plenamente el culto de los ángeles a Dios. Interesando al parecer –paralelamente a los valentinianos- la angeleología con la antropología, en el arranque mismo de la Economía de la humana Salud” (A. ORBE, *La Unción del Verbo, Estudios Valentinianos Vol. III*, Analecta Gregoriana 113, Roma 1961, ps 512-513). “San Ireneo invoca el texto de Isaías (11, 2) no por mera alusión a la pluralidad de espíritus (celestes y angélicos), sino por su destino – con presencia cabal- a la Carne del Verbo. Solo cuando la plenitud de los espíritus, dispersos entre ángeles, se concentre en el Verbo hecho carne, al tiempo de su bautismo del Jordán, tendrán definitiva aplicación. El homenaje de las jerarquías celestes no glorifica debidamente, según la actual economía, al Padre. Ha de sumarse al Culto integral del Espíritu mediante la Humanidad del Hijo. Hasta la unción de Jesús en el Jordán, la economía angélica, resulta imperfecta... A raíz del descanso pleno del Espíritu, vaticinado por Isaías, sobre la Carne del Verbo, adquieren los siete espíritus (resp. las siete jerarquías) su verdadera dimensión. La carne de Jesús devuelve a su primera unidad a los siete espíritus dispersos entre ángeles y profetas. Y los convierte –al resucitar de entre los muertos- en el Espíritu de Filiación divina (o Adopción) que extenderá luego a los hombres, haciéndoles no ángeles ni profetas, sino dioses” (A. ORBE, *Supergrediens angelos (S. Ireneo, Adv. Haer., V 36,3)*, Gr 54 (1973) 22-23).

Según ORBE, Cristo es presentado en este texto como el autor del Espíritu que salva y los títulos de *Consejero* y *Dios Fuerte* como la manifestación de esta función. Quizá esto sea otra prueba de que el título *Señor Santo* del PsJer implica esta misma idea de Cristo autor del Espíritu, tal y como defendimos en el capítulo tercero de nuestro trabajo.

²⁰⁶⁶ En este conjunto de *testimonia* desempeña un papel muy importante la presentación de Cristo, como Dios y Señor, pues sobre estos dos términos el Santo desarrolla la primera parte de su libro III, donde defendió la unidad de la Economía de la salvación.

HOUSSIAU, en su obra sobre la Cristología de Ireneo, dedica un capítulo a los títulos de Cristo. En él hace una distinción entre títulos primarios y secundarios. Considera títulos de Cristo algunas palabras que sólo aparecen una vez en la obra de Ireneo, por ejemplo, *médico* (cf. AH III,5,2), sin embargo no menciona algunos de los títulos que aquí apuntamos. (cf. A. HOUSSIAU, *La christologie de saint Irénée*, Gembloux 1955, p. 25ss).

²⁰⁶⁷ Cf. Ep 55.

²⁰⁶⁸ La idea de que Ireneo leía en la expresión *Señor Santo* un título de Cristo se ve ratificada en que estas palabras, *Señor Santo*, aparte de en el PsJer, sólo vuelven a aparecer en el pasaje de III,19,2. El paralelismo que existe entre III,19,2-3 y IV, 33,11-12, creemos que indica que en III,19,2 se encuentra una cita implícita del PsJer.

²⁰⁶⁹ El mismo ORBE lee en esta clave el título divino, Señor Santo; un título, que en su opinión, se debe asociar al Verbo (cf. A. ORBE, *El “Descensus ad inferos” y san Ireneo*, Gr 68 (1987) 511) el cual sólo desciende a los infiernos a título de salvador (cf. A. ORBE., *Teología de san Ireneo*, Vol. 2..., p. 291).

4. Segundo cuadro sinóptico (AH III,19,2- IV,33,1- IV,33,12)

El gran conjunto de *Testimonia* de IV,33,11-15 no debe interpretarse desde un sólo punto de vista, pues como todo compendio parece esconder muchos matices.

Para descubrir un nuevo matiz relacionado con el centro de nuestro interés, el PsJer, compararemos nuestro pasaje de IV,33,12 con los pasajes de III, 19,2 y IV,33,1.

<p>IV,33,12: Quidam autem hominem infirmum et ingloriosum et scientem ferre infirmitatem, et sedentem super pullum asini, venturum Hierosolymam, <et > dorsum suum ponentem ad flagella et maxillas suas ad palmas, et quemadmodum ovem adduci ad victimam, et aceto et felle potari, et ab amicis et ab his qui proximi sunt derelinqui, et extendentem manus per totam diem, et ab eis qui eum intuebantur subsannari et maledici, et partiri vestimenta ejus et super vestimentum ejus mitti sortem, et in limum mortis deductum, et omnia talia, eum qui secundum hominem est adventum ejus, sicut intravit in Hierosolymam, in qua et passus et crucifixus sustinuit omnia quaecumque sunt praedicta, prophetabant²⁰⁷⁰.</p>	<p>III,19,2: Haec autem non testificarentur Scripturae de eo, si similiter ut omnes homo tantum fuisset. Sed quoniam praeclaram praeter omnes habuit in se eam quae est ab Altissimo Patre genituram, praeclara autem functus est et ea quae est ex Virgine generatione, utraque Scripturae divinae de eo testificantur, et quoniam homo indecorus et passibilis, et super pullum asinae sedens, aceto et felle potatus, <qui> et spernebatur in populo, et usque ad mortem descendit, et quoniam Dominus sanctus, et mirabilis Consiliarius, et decorus specie, et Deus fortis, super nubes ueniens uniuersorum Iudex: omnia de eo Scripturae prophetabant (...)</p> <p>19, 3. *Sicut enim homo erat ut temptaretur, sic et Verbum ut glorificaretur, requiescente quidem Verbo ut posset temptari et inhonorari et crucifigi et mori, absorto autem homine in eo quod uincit et sustinet et resurgit et adsumitur²⁰⁷¹.</p>	<p>IV,33,1: unum quidem, in quo homo in plaga factus est, sciens ferre imbecillitatem, et in pullo asini sedens, et reprobatus lapis ab aedificantibus, et sicut ovis ad victimam adductus, et per extensionem manuum dissolvens quidem Amalech, congregans autem dispersos filios a terminis terrae in ovile Patris, et recommemoratus mortuorum suorum qui ante dormierant et descendens ad eos uti erueret eos ac salvaret eos;</p> <p>Secundum autem, in quo super nubes venit, superducens diem quae est sicut clibanus ardens, et percutiens terram verbo oris sui, et spiritu per labia sua interficiens impios, et ventilabrum in manu habens, et emundans aream suam, et triticum quidem in horreum colligens, comburens autem paleas igne inextinguibili²⁰⁷².</p>
---	---	--

No cabe duda que, en los *Testimonia* de IV,31,11ss, el PsJer está haciendo referencia al misterio del *Descensus*, pues aparece entre la muerte y la resurrección. Sin embargo, en los pasajes de III,19,2 (resp. título Señor Santo) y IV,33,1, el PsJer aparece simplemente como testigo de la pasión. Por ello, creemos que no es aventurado pensar que los *Testimonia* de la pasión pudieron ser el vehículo de transmisión del PsJer. Esta

²⁰⁷⁰ Irénée de Lyon. *Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 834)

²⁰⁷¹ Irénée de Lyon. *Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p. 374ss).

²⁰⁷² Irénée de Lyon. *Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 802.804).

afirmación encuentra también apoyo en la obra de Justino, porque éste también cita el PsJer entre los *Testimonia* de la pasión, en concreto entre los *Testimonia* de la cruz²⁰⁷³.

Ireneo, sin embargo, no sólo consideró la referencia a la pasión que implicaba el apócrifo, sino que supo sacar partido a este *Testimonia* y hacer a su costa una gran presentación del misterio envuelto en él: el *Descensus ad Inferos*.

5. Tercer cuadro sinóptico (AH III,20,3.4 – AH IV,33,11-12). Adaptación de los *Testimonia* al contexto

Por último, creemos que podemos descubrir un nuevo matiz del PsJer en este conjunto de *Testimonia*, comparando IV,33,11-12 y III,20,3-4.

<p>III,20,3-4: TESTIMONIOS DE LA PASIÓN</p> <p>Hoc autem et Esaias: <u>Confortamini, inquit, manus resolutae et genua debilia; adhortamini, pusillanimes sensu, confortamini, ne timeatis; ecce Deus noster iudicium retribuit et retributurus est; ipse ueniet et saluabit nos</u>, hoc quoniam non a nobis sed a Dei adiumento habuimus saluari. 20, 4. Rursus, quoniam neque homo tantum erit qui saluat nos neque sine carne, sine carne enim angeli sunt, praedicauit [enim] dicens: <u>Neque senior neque angelus, sed ipse Dominus saluabit eos, quoniam diligit eos et parcat eis, ipse liberabit eos.</u> Et quoniam hic ipse homo uerus uisibilis incipiet esse, cum sit Verbum salutare, rursus Esaias ait: <u>Ecce, Sion ciuitas, Salutarem nostrum oculi tui uidebunt.</u> Et quoniam non solum homo erat qui moriebatur pro nobis, Esaias ait: <u>Et commemoratus est Dominus Sanctus Israel mortuorum suorum qui dormierant in terra sepulchris; et descendit ad eos euangelizare salutem quae est ab eo, uti / saluaret eos.</u> Hoc autem idem et Amos propheta ait : <u>Ipse conuertetur et miserebitur nostri; dissoluet iniustitias nostras et proiciet in altitudinem maris peccata nostra.</u></p> <hr/> <p>LUGAR DE NACIMIENTO</p> <p>Et rursus locum significans aduentus eius ait: <u>Dominus ex Sion locutus est et ex Hierusalem dedit uocem suam.</u> Et quoniam ex ea parte quae est secundum Africum hereditatis Iudae ueniet Filius</p>	<p>IV,33,11-12: LUGAR DE NACIMIENTO</p> <p>Et qui dicunt: <u>Dominus in Sion locutus est et de Hierusalem dedit uocem suam, et: Notus in Iudaea Deus,</u> qui in Iudaea aduentum ejus significabant.</p> <p><u>Qui autem rursus dicunt ab Africo uenire Deum et de monte umbroso et condense, aduentum ejus qui est ex Bethleem</u> dicebant, quemadmodum ostendimus in eo libro qui est ante hunc, unde et is qui praeest et pascit populum Patris sui uenit.</p> <hr/> <p>TESTIMONIOS DE LA PASIÓN</p> <p>Qui autem dicunt: <u>Aduentu ejus, quemadmodum cervus claudus saliet, et plana erit lingua mutorum, et aperientur oculi caecorum, et aures surdorum audient, et: Manus resolutae et genua debilia firmabuntur,</u> et: <u>Resurgent qui in monumentis sunt mortui,</u> et: <u>Ipse / infirmi²⁰⁷⁵ tates nostras accipiet et langores portabit,</u> eas quae ab eo curationes fiebant annuntiaverunt (...)</p> <p>33.12 (...) ejus et super uerbum ejus mitti sortem, et in limum mortis deductum, et omnia talia, eum qui secundum hominem est aduentum ejus, sicut intravit in Hierosolimam, in qua <u>et passus et crucifixus</u> sustinuit omnia quaecumque sunt praedicta, prophetabant.</p> <p>Alii autem dicentes: <u>Rememoratus est Dominus sanctus mortuorum suorum qui praedormierunt in terra limi, et descendit ad eos uti erueret, ad</u></p>
--	---

²⁰⁷³ Como aparece en AH IV,33,1.

²⁰⁷⁴ Irénée de Lyon. *Contre les hérésies. Livre III* (ed. Trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p 392ss).

²⁰⁷⁵ Cf. Is 53,4 y Mt 8,7.

<p>Dei, qui est Deus, et quoniam ex Bethlehem, ubi natus est Dominus, in omnem terram immittet laudationem eius, sic ait Ambacum propheta: <i>Deus ab Africo ueniet et Sanctus de monte Effrem; cooperuit caelum uirtus eius et laudatione eius plena est terra; ante faciem eius praeibit Verbum et progredientur in campis pedes eius</i>, manifeste significans quoniam Deus, et quoniam in Bethlehem aduentus eius et ex monte Effrem qui est secundum Africum Hereditatis, et quoniam homo: <i>progredientur enim</i>, inquit, <i>in campis pedes eius</i>, hoc autem signum proprium hominis²⁰⁷⁴.</p>	<p><i>salvandum illos, causam reddiderunt propter quam passus est haec omnia. (...)</i>²⁰⁷⁶</p>
--	--

En este último cuadro sinóptico, observamos que, en IV,33,12, Ireneo enriquece los *Testimonia* de la pasión usados en el libro III,20 (cf. Zach 9,9; Is 50,6; Is 33,7...) con nuevos pasajes explicativos.

Ireneo, en IV,33,11-12, repite en orden inverso las ideas que desarrolló en AH III,20,3-4, pues en el libro tercero primeramente presentó la pasión y luego la Encarnación, ahora presenta primero la Encarnación, y luego la pasión y el *Descensus*.

Esto muestra cómo Ireneo adapta los testimonios a la argumentación que está desarrollando en ese momento. En el libro tercero, primero presentó la muerte, pues tenía en mente la polémica que había mantenido en capítulos anteriores con los docetas gnósticos; sólo después aborda la encarnación, esta vez para rebatir la doctrina Ebionita del *nudus homo*. En el libro cuarto, Ireneo está haciendo una presentación de la vida de Jesús, por lo cual los *Testimonia* son citados en su orden cronológico lógico: Encarnación... Muerte-Descensus.

6. Origen y composición de estos *Testimonia*

Los tres cuadros sinópticos que hemos presentado muestran que Ireneo parece haber usado el mismo conjunto de *Testimonia* para componer los pasajes de III,19,2-3;20,3-4 y IV,33,1; 33,11-12.

La existencia de conjuntos similares en otros autores y la coincidencia de algunas de las citas que en ellos aparecen es lo que ha llevado a los investigadores a hablar de los *Testimonia*, es decir, de colecciones de pasajes de la Escritura que habrían sido compuestas con diferentes fines y que podrían circular reunidas en libros o breves documentos.

²⁰⁷⁶ Irénée de Lyon. *Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 830ss).

Según PRIGENT, Ireneo se habría servido de un libro de *Testimonia* del que iba escogiendo aquellos que le conveían²⁰⁷⁷. Contra esta teoría, hay que objetar que no se han encontrado testigos de tales libros. Existe otra posible explicación. Ireneo pudo haber conocido, no libros de *Testimonia*, sino distintas colecciones de *Testimonia* que se transmitieron independientemente. Éstas habrían sido compuestas para defender a través de la Sagrada Escritura distintos aspectos de la fe; unas versarían sobre la pasión, otras sobre la Encarnación, otras sobre la segunda *parusía*... Fuese como fuese, lo que sí parece seguro, es que nuestro pasaje se transmitió junto a *Testimonia* de la cruz.

7. El nuevo PsJer de Ireneo

Terminamos este capítulo resaltando dos temas relacionados con el PsJer y los *Testimonia* de AH IV,33,11ss.

7.1. El PsJer propio de Ireneo

En primer lugar, apesar de que Ireneo, en AH III,20,4 y IV,33,12, parece estar usando los mismos *Testimonia*, no utiliza el mismo texto del PsJer, sino que en IV,33,12 utiliza la variante “*liberar y salvar*”.

Dado que IV,33,11-13 es una síntesis ireneana de la obra de Cristo a través de *Testimonia* y que Ireneo ya había utilizado esta variante del PsJer en IV,33,1 (que no es una cita literal), pensamos que no sería de extrañar que el PsJer que aparece en IV,33,12 fuese una exégesis explicativa del mismo Ireneo, con la que quiso aclarar que la predicación en los infiernos²⁰⁷⁸ supuso la liberación de los justos del Hades. Esto explicaría, tal y como vimos, la variante que aparece en V,31,1. Ireneo, en estos tres pasajes, no citó literalmente, sino que interpretó el PsJer. Sustituyó la idea de la predicación, por los efectos que conllevó la visita de Cristo al Hades: la liberación de las almas.

No creemos, por tanto, que el PsJer propio de Ireneo, sea una segunda variante que conoció el santo, sino que fue una interpretación realizada por el mismo.

²⁰⁷⁷ Cf. P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé*, Paris 1961, p.188.

²⁰⁷⁸ De la que trataba el PsJer usado en III,20,4 y IV,22,1 y por Justino.

7.2. La pasión fuente de salvación para los muertos (los justos del AT)

En segundo lugar, la frase que aparece en IV,33,12 como explicación del PsJer, *causam reddiderunt propter quam passus est haec omnia*, creemos que ha de ser entendida cómo una referencia a la salvación concreta de los justos del AT.

Esta frase explicativa está relacionada con el pasaje de Ep 78 donde aparece otra vez el PsJer. Este aparece acompañado de las siguientes palabras: *Aquí se revelan las razones de su muerte, porque su descenso a los infiernos era para la salvación de los difuntos*. En ambos casos, dichas frases parecen explicar que la Pasión es la causa de la salvación de los muertos, que, como hemos visto, Ireneo, siguiendo al Presbítero²⁰⁷⁹ y en polémica con Marción, limitaba a los justos del AT.

Otras afirmaciones que aparecen al final del capítulo 33 ratifican la idea de que Ireneo aquí tiene en mente la salvación concreta de los justos, patriarcas y profetas.

En primer lugar, creemos que Ireneo hace referencia la salvación de los justos del AT en las siguientes palabras.

Y los profetas mismos se convirtieron en una figura de todo esto, por el amor a Dios y a su Palabra. **Siendo ellos también miembros de Cristo...**²⁰⁸⁰ (AH IV,33,10).

A nuestro entender en estas palabras se repite la idea que aparecía en los capítulos 22 y 23 de este mismo libro IV. Los profetas (que sembraron) junto con los cristianos (que cosecharon (cf. AH IV,23)) participan de la salvación en la Iglesia (“Siendo ellos también miembros de Cristo” IV,33,11). Ellos, junto con nosotros, participan en la salvación dada en la Iglesia (cf. AH IV,22,1-2).

En segundo lugar, Ireneo haría una referencia implícita a la salvación de los justos del AT en estas palabras:

“Éste (el espiritual) examina a todos, pero él por nadie será examinado; ni blasfemando contra su Padre, ni frustrando sus disposiciones, **ni acusando a los padres, ni deshonrando a los profetas**, o diciendo que de otro Dios (vienen) estos, o de nuevo que de varias sustancias emanasen las profecías” (AH IV,33,15)²⁰⁸¹.

²⁰⁷⁹ Esto mismo sería lo que Ireneo apuntó en las palabras de IV,27,2: “por los que no había aún sufrido Cristo”.

²⁰⁸⁰ AH IV,33,9-10: “in semetipsis enim haec omnia praefigurabant prophetae propter dilectionem Dei et propter Verbum ejus. Cum enim et ipsi membra essent Christi” (*Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 824)).

²⁰⁸¹ *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 100,2, Paris 1965, p. 844.846).

Creemos que aquí no sólo se está criticando a los herejes que despreciaban el AT, sino que también podría leerse el reproche que Ireneo hizo en IV,27,2 y IV,31,1 a los cristianos que (“acusando a los Padres”) pensaban que los justos del AT no eran dignos de la salvación. En IV,33,15, el Santo vuelve a repetir que el “espiritual” (el cristiano) no puede despreciar a los justos del AT por su conducta, sino que debe creer que ellos sirvieron a Dios y que, por tanto, también ellos fueron salvados (cf. AH IV,31,1).

En estos *Testimonia* del Libro IV, según nuestro parecer, Ireneo rinde homenaje a los justos del AT en los Profetas, pues ellos son los que nos prepararon y facilitaron el camino de la fe en el Hijo de Dios.

A nuestro entender el libro IV del AH es una defensa (implícita) de la participación de los justos del AT en la Iglesia, prueba máxima e imprescindible de una única Economía y, por tanto, de un único Dios. No es, pues, casual que el PsJer aparezca en el libro IV en tres ocasiones, la mitad de las veces que aparece en la obra de Ireneo²⁰⁸². Además, es en este libro, como hemos visto, donde el PsJer es usado para presentar el misterio de la salvación de los Justos del AT (cf. IV, 22), sin relación con los *Testimonia*, usado en solitario como fundamento escriturístico máximo de esta doctrina.

²⁰⁸² Sin contar la supuesta cita implícita en AH III,19,3.

Capítulo XXIII. El PsJer y los *Testimonia* de la vida de Cristo (Epideixis 78)

El PsJer vuelve a aparecer, por última vez, en la obra del obispo de Lion conocida como la Epideixis.

Los estudiosos consideran que esta obra del obispo de Lion fue escrita después del *Adversus Haereses*, lo que hace pensar en un Ireneo maduro²⁰⁸³. Como dice el propio Ireneo en el prólogo, esta obra es una breve exposición de la predicación de la verdad (cf. Ep 1).

En la Epideixis pueden distinguirse tres partes. Una primera dedicada a la catequesis apostólica, donde Ireneo explica la doctrina de los apóstoles en lo referente al Dios Trinitario, a la creación del hombre y a la historia de la salvación. La segunda sería la demostración profética, donde el santo confirma lo anterior con la Sagrada Escritura. La tercera sección versaría sobre el anuncio de la buena noticia, donde se resume la salvación como don del ES que se derrama sobre toda carne²⁰⁸⁴.

El PsJer aparece en la sección de la demostración profética entre los testimonios de la pasión. Esta sección será la que ocupe nuestra atención.

1. La Epideixis y los *Testimonia*

La sección profética es una explicación de la Verdad a través de testimonios de la Sagrada Escritura. Podemos decir que Ireneo, en esta sección, no ha olvidado los *Testimonia* con los que presentó su pensamiento en *Adversus Haereses*, pues encontramos muchos testimonios comunes en ambas obras²⁰⁸⁵. Más aun, puede

²⁰⁸³Cf. E. ROMERO POSE, *S. Ireneo de Lión. Demostración de la predicación apostólica*, Fuentes Patristicas 2, Madrid 1992, p.30.

²⁰⁸⁴Esquema que sigue Romero Pose (cf. E. ROMERO POSE, o.c., ps 259ss).

²⁰⁸⁵

Ep-----	AH-----	Sagrada Escritura
54ss	IV,33,11	Is 9,2
53	IV,33,11	Is 7,14
67	IV,33,11	Is 35,5-6
67	IV,33,11	Is 53,4
65	IV,33,12	Zac 9,9
68	IV,33,12	Is 50,6
69	IV,33,12	Is 53,7
78	IV,33,12	PsJer
79	IV,33,12	Is 65,2
80	IV,33,12	Salm 21,19
82	IV,33,12	Salm 68,22
84	IV,33,13	Salm 23,7

afirmarse que esta sección de la Epideixis está compuesta por *Testimonia* que recorren la vida de Jesús siguiendo el orden cronológico de los acontecimientos, tal y como aparece en los testimonios de IV,33,11-13²⁰⁸⁶. Veamos esto brevemente.

Primeramente Ireneo hace una presentación del Verbo con los títulos que éste recibe (Ep 43-60²⁰⁸⁷-- AH 33,11). Continúa con los *Testimonia* de la vida de Jesús: el nacimiento en Belén (Ep 64 -- AH IV,33,11 (cf. AH III,20,4)); su salvación expresada como fortaleza de debilidades y resurrección de muertos (Ep 67 -- AH IV,33, 11); su entrada en Jerusalén (Ep 65 -- AH IV,33,12 (cf. AH III,19,2)); y, por último, la pasión (Ep 68-69 -- AH IV,33,12).

La aparición de ciertos pasajes relevantes para la teología del santo en ambos textos parece ratificar nuestra opinión. En Ep 70 encontramos el pasaje de Is 53,8 que trata de la generación inenarrable y que también aparecía en los conjuntos de *Testimonia* asociados al PsJer en AH IV 33,11 y AH III,19,2. Ireneo, también, presenta la resurrección en Ep 73 con el mismo pasaje que usó en AH IV,33,12: el salmo 3,6. Por último, en Ep 78 Ireneo vuelve a usar el PsJer. Por tanto, parece que Ireneo ha compuesto esta sección profética de la Epideixis usando la síntesis de *Testimonia* que hizo en AH IV,33,11-13, pero enriqueciéndolos con nuevos motivos²⁰⁸⁸ y desarrollando algunos aspectos de la teología en ellos implícita. Junto con PRIGENT,²⁰⁸⁹ pensamos que el desarrollo profético de la Epideixis (Ep 53ss) parece estar basado en el esquema trazado por Ireneo en IV,33,11-13, esquema que, como dijimos, podría ser de cuño

²⁰⁸⁶ Exceptuado la mención de la segunda parusía al principio.

²⁰⁸⁷ El comienzo de la demostración profética en la Epideixis confirma nuestra opinión en el tema de los títulos de Cristo. La demostración profética comienza con el pasaje de Gn 1,1 en el que la teología judeo cristiana leía el título de Cristo "Principio" ἀρχή (cf. J. DANÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris ²1991, ps 219-221).

²⁰⁸⁸ En IV,33,11-13 Ireneo parece que utilizó los testimonios que ya había usado en III,19-20. Los reestructuró y aumentó. En la Epideixis parece haber seguido el mismo método de ampliación y reestructuración. Como hemos dicho, Ireneo introdujo temas nuevos en este desarrollo, temas que no aparecieron en los *testimonia* asociados al PsJer en el *Adversus Haereses*, por ejemplo, introduce el tema del juicio ante Pilato y Herodes, y las monedas de la traición, entre los testimonios de la pasión.

²⁰⁸⁹ "En la Demostración apostólica (53-85), Ireneo expone el evangelio y sobre todo la pasión apoyándose con frecuencia en las profecías del AT. Ahora bien, para quien hace un estudio de esas citas, el parentesco de este desarrollo con AH IV,33,11 salta a los ojos. En una amplia proporción nuestros dos pasajes se refieren a los mismos textos del AT y el orden similiar obliga a explicar este paralelismo por relaciones literarias bastante directas. La cronología de los textos de Ireneo dan a los pasajes del AH la prioridad, y la comparación meticulosa de los dos textos confirman plenamente esta conclusión y la verifican para el caso preciso que estamos tratando" (P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé*, Paris 1961, ps 183-184).

personal²⁰⁹⁰, y que, en parte, ya se encontraba apuntado en los *Testimonia* que aparecen en AH III, 19-20²⁰⁹¹.

2. El PsJer en la *Epideixis*

Resaltaremos algunas ideas que Ireneo pudo tener presentes al insertar el PsJer en este compendio de la fe de la Iglesia.

2.1. La salvación de los justos de Israel

Como señalan los comentaristas, la aparición del PsJer en la *Epideixis* parece romper todo orden lógico de las ideas²⁰⁹², pues aparece entre los testimonios que tratan, por una parte, del juicio de Jesús ante Herodes y Pilato, y por otra, los que tratan de su crucifixión.

“77. Y se dice también en los doce profetas: Prisionero le presentaron al rey como tributo. Poncio Pilato era procurador de Judea y alimentaba entonces un profundo rencor en contra de Herodes, rey de los Judíos. Precisamente en esta situación Pilato remitió a Cristo, a quien se lo había enviado, atado a Herodes con el ruego de que le interrogase para confirmar lo que quería hacer con Él. De este modo Cristo se convirtió en un buen pretexto para reconciliarse con el rey.

78. Y en Jeremías, ve con qué términos se expresa para dar a conocer su muerte y su descenso a los infiernos: Y el Señor, Santo de Israel, acordóse de sus muertos, de los que estaban ya dormidos en el polvo de la tierra, y descendió a ellos para llevarles el Evangelio de su salvación y salvarles. Aquí se revelan también las razones de su muerte, porque su descenso a los infiernos era para la salvación de los difuntos.

79. Y de nuevo en torno a su cruz Isaías dice: Extendí las manos todo el día hacia un pueblo indócil y rebelde. Así prefiguraba la cruz. Y todavía más claramente David: Perros de caza me rodearon, una multitud de malvados me ha cercado; me han taladrado mis manos y mis pies. Y nuevamente: Mi corazón se hizo como cera líquida en medio de mis entrañas; han descoyuntado mis huesos. Y sigue diciendo: Perdona a mi alma la espada y enclava mis carnes, pues una

²⁰⁹⁰ PRIGENT mantiene que Ireneo conoce un libro de *testimonia* que ha recibido de la tradición y que ha marcado su pensamiento, un libro que desde un conjunto de textos sobre la pasión se fue ampliando hasta formar un resumen de la fe. Encuentra apoyo para esta teoría en AH I,10,1 donde Ireneo propone un credo cuyo tercer artículo (ligado con la profecía) guarda el orden de ideas que hemos encontrado en AH IV,33,11-13: Nacimiento virginal, pasión, resurrección de los muertos, la ascensión en carne de Cristo y la venida en gloria desde el Padre para recapitular todo y resucitar toda carne (cf. P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé*, Paris 1961, ps 188-190). Pero en este credo falta el descenso a los infiernos, así como la alusión a los milagros, entre otras cosas que sí encontramos en IV,33,11-13 y Ep.53-85.

²⁰⁹¹ PRIGENT pone de relieve una dificultad. Dice que no se pueden identificar sin más los *testimonia* de Ep y AH, pues parecen testigos de diferentes tradiciones textuales. Este explica las variantes diciendo que Ireneo parece haber seguido en una obra la traducción de los LXX y en la otra el TM (cf. P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé*, Paris 1961, p.185). De esto deduce dos fuentes distintas de estos *testimonia*. Nosotros sólo señalaremos la dificultad, no la estudiaremos en detalle.

²⁰⁹² Cf. L.M.FROIDEVAUX, *Irénée de Lyon. Démonstration de la Prédication Apostolique*, Nouvelle traduction de l'arménien avec introduction et notes par L. M. Froidevaux, SC 62, Paris 1959, p.145ss, también cf. E. ROMERO POSE, *S. Ireneo de Lión. Demostración de la predicación apostólica*, Fuentes Patrísticas 2, Madrid 1992, p.198, nota 2.

muchedumbre de malvados se levantó contra mí. En estos pasajes, muestra e indica en modo luminoso su crucifixión. Moisés dice la misma cosa a su pueblo: Y tu vida colgará delante de tus ojos, y temerás día y noche, y no creerás en tu vida' ” (Ep, 77-79)²⁰⁹³.

Esta peculiaridad de la cita del PsJer en la Epideixis creemos que puede aclararse de la siguiente forma. El PsJer era considerado por Ireneo como un testimonio de la cruz (78-82)²⁰⁹⁴ y no sólo del *Descensus*. En estos capítulos se estaría citando para hacer referencia al misterio de la Cruz²⁰⁹⁵. Así lo muestra la cita de Isaías que aparece después del PsJer:

Y de nuevo en torno a su cruz Isaías dice: Extendí las manos todo el día hacia un pueblo indócil y rebelde. Así prefiguraba la cruz (Ep 79)..

Sin embargo, alguien podría alegar que, al contrario de lo dicho, el PsJer en este contexto sea usado explícitamente como testimonio del *Descensus*, pues Ireneo introduce el apócrifo con la siguiente frase:

“Jeremías anuncia la muerte y el descenso a los infiernos con las siguientes palabras” (Ep 78)

Y lo explica, diciendo:

Aquí se revelan también las razones de su muerte, porque su descenso a los infiernos era para la salvación de los difuntos (Ep 78).

Esto no contradice lo primero que hemos afirmado. Creemos que, para Ireneo, el *Descensus* formaba parte del misterio de la cruz. Esto se deja entrever en el estudio de los conjuntos de Testimonia que hemos realizado en esta Parte de nuestro trabajo. Fue desde la cruz desde donde Cristo descendió a los infiernos. La cruz es el contrapunto del árbol del paraíso; en ella se cura la herida de la serpiente y se convierte en fuente de vida y resurrección para los muertos.

En Ep 78, además, creemos que el santo tenía en mente a aquellos que situaban la ascensión en la cruz, y contra ellos, aclara que desde la cruz Jesús fue al lugar de los muertos. Cruz y *Descensus* son parte del mismo misterio.

²⁰⁹³ Ireneo de Lión. *Demostación de la predicación apostólica* (trad. E. ROMERO POSE, Fuentes Patrísticas 2, Madrid 1992, p. 196-200; cf. también. Ed. trad. A. ROUSSEAU, SC 406, p. 190-193. Continúan las profecías sobre la túnica echada a suertes.

²⁰⁹⁴ 79-82 son comentarios de pasajes que o bien hacen referencia directa a la cruz, o a la muerte del Señor.

²⁰⁹⁵ Cf. I. M. MACKENZIE, *Irenaus's Demonstration of the Apostolic Preaching. A theological commentary and translation*, Burlington 2002, p. 211s.

2.2. ¿Fueron salvados todos los difuntos?

Como vimos en la segunda parte de nuestro trabajo dedicada al estudio de los testimonios de los Padres, hay autores que han interpretado que frases tan genéricas como la que aparece en Ep 78 -explicando la cita del PsJer- trataban de una salvación “indiscriminada” de los muertos precristianos.

“porque su descenso a los infiernos era para la salvación de los difuntos” (Ep 78)

Así GOUNELLE llegar a afirma que esta doctrina fue la defendida por los Padres de los primeros siglos. Sin embargo, esta frase considerada como explicación del PsJer rebate todas esas teorías, pues a pesar de ser tan genérica, Ireneo entendía que sólo fueron los justos los salvados. Nadie podrá negar esto.

Como afirmamos en la segunda sección de nuestro trabajo, la salvación indiscriminada de los muertos del AT solo se dio en ambientes heréticos que defendían ideas apocatastas.

2.3. La participación en la Iglesia

En Ep 79 volvemos a encontrar la cita de Is 65,2, que aparecía en los *Testimonia* que acompañaban al PsJer en IV,33,12. Esta aparición de Is 65,2 vuelve a poner de relieve el paralelismo que hay entre IV,33,1; IV,33,11 y Ep 74-82²⁰⁹⁶.

A la luz de esto, cabe preguntarse si tras esta alusión de Is 65,2, y el PsJer, en Ep 78-79, estará la misma idea que leímos en IV,33,1, la idea de la reunión de los dos pueblos, vivos y muertos. ¿No estará también aquí implícita la idea de que en el descenso se dio la entrada de los muertos en el nuevo pueblo de la Iglesia (cf. AH IV,22)? Quizá es ir demasiado lejos, pero apuntamos dicha posibilidad.

2.4. Dogma de la resurrección de la carne

Por último, la aparición del PsJer en Ep 78 es lo que permite a Ireneo citar consecutivamente la muerte, la resurrección y la ascensión de Cristo en Ep 82ss, sin

²⁰⁹⁶ Cf. P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé*, Paris 1961, p.188.

correr el peligro de ser acusado de compartir las ideas heréticas que afirmaban que la resurrección se daba inmediatamente después de la muerte.

3. Valoración de la cita del PsJer en la *Epideixis*

El PsJer no es, pues, una cita de relleno. Para Ireneo, nuestro apócrifo estaba cargado de profunda y capital teología y jugaba un papel importante en la presentación del misterio cristiano. Su aparición en una obra de madurez y de síntesis, como es la *Epideixis*, muestra que el santo tuvo al apócrifo en muy alta estima, y que lo consideró necesario para la presentación cabal de la fe católica.

Capítulo XXIV. Conclusión. Teología del PsJer en la obra de Ireneo

Con el estudio del PsJer realizado, no hemos pretendido hacer un análisis exhaustivo del alcance del descenso a los infiernos en la teología de Ireneo, como en ninguno de los padres estudiados, sino que hemos querido mostrar cómo participa Ireneo en la tradición de la Predicación en el Hades y qué leía en nuestro apócrifo, para clarificar una lectura descontextualizada del PsJer que introducía al santo obispo de Lión en una tradición teológica -de la que creemos no forma parte- que defendía la resurrección anticipada de los justos del AT cuando fueron visitados por Cristo en los infiernos. Las coincidencias literarias del PsJer con Mt 27,52 no son suficiente prueba – a pesar de lo que mantienen muchos estudiosos- para sostener esta afirmación. El PsJer, a nuestro entender, ni en la tradición (Justino), ni en Ireneo, es testigo de la resurrección de los justos del AT.

Según KELLY, en la primitiva Iglesia se podían distinguir dos corrientes de interpretación del *Descensus ad inferos* que a menudo se entrecruzaban: *Para una de ellas –dice KELLY- Cristo desempeñó un papel activo durante esos tres días misteriosos, predicando la salvación o incluso administrando el bautismo a los justos del AT. La otra corriente piensa que Cristo obtuvo un triunfo llevando a cabo su liberación*²⁰⁹⁷. Este autor sostiene que una de estas corrientes se impuso sobre la otra, pues la primera de las corrientes tropieza con la dificultad de que *“apenas puede decirse que (los santos del AT) necesitaron esa iluminación (resp. al Bautismo), puesto que habían previsto la venida de Cristo (...). Por tanto, el otro punto de vista, que ponía el acento en la liberación de los santos y en la derrota de Satanás fue ganando terreno*²⁰⁹⁸.

A nuestro parecer no hubo dos corrientes de interpretación, sino que dichas corrientes son manifestación de una y única riquísima interpretación del descenso a los infiernos, que desde el principio contenía los elementos de ambas tradiciones apuntadas por KELLY. Para Ireneo, nuestro apócrifo recogería todos estos matices y esto es lo que explicaría la variante que aparece en su obra y que, a nuestro entender, no introduce elementos nuevos en el logion, sino que solo aclara la teología contenida en él. El descenso a los infiernos en el pensamiento de Ireneo encerraba una rica doctrina con

²⁰⁹⁷ J.N.D. KELLY, *Early christian Creeds...*, p. 380-318

²⁰⁹⁸ *IBID.*, 381.

una variada pluralidad de matices, que el santo resumió a través del binomio: liberar y salvar. Así pues, la variante de Ireneo (resp. liberar) que aparece en AH IV,33,1, en IV,33,12 y V,31,1 no es -como CANTALAMESSA o DANIELLOU han leído- el testimonio de una evolución de la doctrina del *Descensus* que apuntaba a la resurrección anticipada de los justos del AT y de la que Ireneo se haría cargo, sino una explicación que el santo haría del contenido original del PsJer que profetizaba que la salvación les llegaría a los justos del AT en los infiernos.

En la teología del Obispo de León -y no sólo de éste, sino de la tradición asiática- habría que interpretar la salvación como la liberación del pecado (cuya manifestación visible es la muerte). El pecado había arrastrado al hombre a la esclavitud, pues con la desobediencia primera se había sometido voluntariamente (aunque engañado) al poder del diablo. La salvación, pues, consistiría en el perdón de los pecados, que conllevaría la liberación de este cautiverio. Solo un salvador, Dios y hombre (cf. III,20), más fuerte que el enemigo podría conseguir esta liberación. Dicha salvación llegó para todos con la Encarnación cuando el Hijo de Dios, como hombre, consiguió la justa victoria sobre el antiguo enemigo (cf. III,18). Éste saldó la antigua deuda y curó la herida de la serpiente con el perdón de los pecados. Esto se produjo por la entrega del don del ES que otorga nueva vida (resp. Espíritu filial) e introduce en la Iglesia (cf. IV,22,2 y resp. Reino: cf. I,27,3) y es promesa de resurrección (cf. V,31).

Fue en tiempos de Tiberio cuando esta victoria tuvo lugar (cf. AH IV,22,2). Pero la salvación no podía quedar limitada a los que vivieron después de la Encarnación, si no la victoria no sería completa, y la bondad y omnipotencia de Dios sería puesta en entredicho (cf. AH III,23). Así que la salvación tuvo que llegar también a los que vivieron antes de la Encarnación.

Para Ireneo, la salvación de los justos del AT se dio también, durante la primera venida en tiempos de Tiberio, cuando los muertos fueron visitados por Dios en los infiernos, donde les fueron perdonados los pecados, y por tanto, fueron liberados del poder del enemigo (cf. AH III,20,4 y cf. AH IV,22,1)²⁰⁹⁹.

²⁰⁹⁹ “Al morir, el alma se separa del cuerpo. No es que se destruya: las almas va a parar al Hades, donde esperan el juicio definitivo. Es cierto que dentro de esta región subterránea hay lugares y lugares para las almas, según haya sido bueno o impío su proceder. Pero aun así, ni los más justos escapan a una cierta sujeción al diablo. Si era común entre los antiguos pensar en ángeles que recogían el alma de los difuntos, para Justino esta función la llevan a cabo potencias malvadas (...) Así el dominio que el diablo ejerce sobre el hombre no termina con esta vida, sino que se prolonga en el Hades” (J. GRANADOS, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir*, Roma 2005, p. 367s).

Así, en la obra de Ireneo, el descenso a los infiernos tiene que ser leído en primerísimo lugar como el testimonio de la universalidad de la salvación traída por Cristo, que se extiende por toda la humanidad (cf. AH III,23-24; AG IV,22,1). En la salvación de los justos del AT, es donde se manifiesta la unidad y unicidad de la Economía de la salvación, reflejo de la unidad y unicidad de Dios. Gracias a esto, Ireneo puede sostener que no hay dos dioses, uno creador y otro salvador, sino que existe un solo y único Señor de la Historia. Contra gnósticos, judíos, ebionitas y marcionitas, Ireneo defiende, a través del PsJer, que la novedad de Cristo alcanza también a los que sirvieron a los designios de Dios antes de la Encarnación (cf. “sus muertos”(PsJer)).

Para Ireneo, como para todo asiático, teología, historia y cosmología estaban inseparablemente unidas, por tanto, la salvación tenía que dejarse en todo lugar, es decir, hasta los confines de la tierra, entre los que hay que contar el Hades (cf. AH IV,33,1).

La salvación, según nuestra opinión, tuvo efectos en el orden del mundo. Los justos del AT, por los que aun no había sufrido Cristo (IV,27,2), tras la muerte descendían al lugar de las sombras de muerte (el Hades), un lugar subterráneo (cf. V,31,1) en que aguardaban la venida del Señor (cf IV,27,1). No compartían el destino de los condenados, reposaban en el Seno de Abraham, pero sin haber recibido el Espíritu del perdón, al cual aguardaban con fe. Cuando Cristo los visitó, les concedió el Espíritu de los nuevos tiempos, les perdonó los pecados y les sacó de ese lugar de cautiverio (el Hades), trasladándolos a un nuevo lugar de espera (un lugar supraterráneo)²¹⁰⁰. Tras la muerte de Cristo, los justos del AT ya no esperan el perdón de los pecados, sino que, ya salvados y hechos partícipes de una nueva vida e introducidos en la Iglesia, esperan, como los justos del NT, la segunda venida del Señor donde se dará la resurrección (AH IV,22,2).

Ireneo no estaría pensando en una salvación definitiva de los justos del AT cuando fueron visitados en el Hades, sino en la participación en la salvación, tal y como se da en la Iglesia, es decir, en arras, en espera de la futura resurrección de los cuerpos, una salvación de la que, según creemos, son depositarias las almas de los difuntos que esperan a recuperar sus cuerpos.

²¹⁰⁰ Este nuevo lugar supraterráneo de espera es también donde van los justos del NT al morir (cf. AH V,31,2), pues ésta es la forma como se deja sentir la salvación en el orden del mundo escatológico. Ya liberados del pecado, los cristianos no van al Hades, lugar del cautiverio, sino que parten al nuevo lugar de la espera, que a nuestro entender hay que identificar con el Paraíso.

Esta salvación está relacionada con el papel que el alma tiene como intermediaria entre la carne y el Espíritu, un papel que conserva, incluso después de disuelto el cuerpo en la tierra. Así se podría decir que la salvación dada en los infiernos podría ser leída en claves de don del ES, en claves de bautismo e incorporación a la Iglesia (AH IV 22-23).

Ireneo recoge pues en su obra los elementos que encerraba el misterio de los tres días y que, de una forma u otra, se pueden encontrar en sus predecesores y contemporáneos: salvación de los justos en el Hades (en Justino (PsJer)); bautismo como perdón de los pecados, e incorporación a la Iglesia (en el Pastor de Hermas (Comp 16,4) y en los presbíteros (AH IV,27)); el traslado al paraíso (en “ISP 56” y Teófilo); y la victoria sobre satanás (en “ISP 55” y en Melitón de Sardes). El santo obispo de Lion recoge y compendia la teología primitiva sobre el descenso a los infiernos insertándola de forma original y genial en su sistema teológico.

Respecto al tema principal de nuestro trabajo, Ireneo parece no sentirse a gusto con la forma en la que se hablaba de la salvación llevada por Cristo a los infiernos en clave de predicación. Así pues el santo resume o sustituye la teología de esta tradición con ayuda de la idea de la liberación. Como decimos, creemos que las claves en las que interpreta esta liberación, las claves arriba mencionadas, perdón de los pecados, incorporación a la Iglesia, traslado al paraíso y, por tanto, el don del Espíritu Santo, serían el compendio de la soteriología que la tradición leía en el misterio de la Predicación de Cristo en el Hades, claves que aparecen en el pastor de Hermas. La predicación fue el medio de difundir el don del ES, el bautismo, cuyos efectos se pueden leer en la idea de la liberación con la que Ireneo transforma el PsJer.

Esta forma de actuar de Ireneo que no recalcó el tema de la predicación, sino los efectos o el fin de la misma: la salvación, el perdón de los pecados, supuso el comienzo del fin de nuestra tradición, que quizá Ireneo consideró demasiado folklórica, poco teológica y necesitada de explicación.

A pesar de esta valoración creemos que la doctrina de la Predicación en el Hades marcó la teología de los s.II y III, de ortodoxos y heterodoxos. Muestra de ello son las obras de Clemente y Orígenes, pero todavía más relevante es la obra del Pastor de Hermas, que llegó a ser un documento de gran autoridad en la antigüedad.

Creemos que un trabajo como éste, exige una presentación, aunque breve, de este documento tan importante para la tradición de la Predicación en el Hades. La variante de nuestra doctrina que encontramos en ella (resp. lectura eclesiológica de la

Predicación en el Hades = predicación de los apóstoles), es una muestra de que nuestra tradición tuvo gran influencia en la antigüedad y que posiblemente fue la teología positiva del *Descensus* más primitiva de la Iglesia. Ella fue recogida por muchos e interpretada por cada uno de diversas formas.

Excursus: ORBE, Ireneo y el pasaje de 1 Pe 3,19

Nos disponemos a hacer una pequeña valoración de la posible relación de la obra de Ireneo y el pasaje de 1 Pe, 3,19. Desarrollaremos este breve estudio en polémica con ORBE, pues éste, en contra de lo que nosotros creemos, considera que tras la tradición de la predicación en el Hades subyace 1 Pe 3,19²¹⁰¹ y que Ireneo, en cierta forma, también asumió esta relación.

El jesuita español, como acabamos de decir, defiende la teoría de que 1 Pe sería testigo de que la salvación llegó hasta los pecadores graves del tiempo de Noé. Según este autor, esta doctrina estaría en sintonía con lo dicho por Ireneo sobre la salvación en el Hades de personajes como Salomón y David que cometieron grandes pecados. Considera que el descenso de Cristo en la obra de Ireneo versaría sobre el perdón de estos grandes pecadores.

“Aparte los como, Abel, Noé, Abrahán... y el pobre Lázaro, de quienes no conocemos vicios ni pecados graves; y aparte los impíos declarados como Caín, sodomitas... y el rico epulón, siempre olvidados de Dios: muchos hubo que no pueden catalogarse entre los unos ni entre los otros. Individuos como David y Salomón, que cayeron en gravísimos pecados. Es más, muchísimos, como los contemporáneos de Noé, que sin ser calificadamente apóstatas fueron en régimen intermedio, a saber no abocados a la Salud ni a la perdición; en condiciones de responder al mensaje de la Salud que — por vía de excepción — les evangelizara Jesús, en su «Descensus ad inferos»? ”²¹⁰²

Nosotros consideramos que ORBE no ha tenido en cuenta la diferencia entre los grandes pecadores citados por Ireneo y los grandes pecadores a los que se refiere 1 Pe 3,19. A los primeros, el pueblo de Israel los contaba entre los justos, a los segundos no²¹⁰³. Sería de estrañar que si Ireneo pensase de esta forma, no hubiese citado 1 Pe 3,19 como testigo del *Descensus* en vez del polémico PsJer (que llega a citar bajo la autoría de Isaías).

ORBE comete varios errores en su exposición de ideas. Por ejemplo, excluye de la salvación a los ciudadanos de Sodoma (sodomitas), pero no a los incrédulos de la generación de Noé. Esta distinción no está atestiguada en la tradición, al contrario, como vivos, Orígenes igualó a la generación de Noé con los habitantes de Sodoma. Igualmente, ORBE olvida que los pecadores de la generación de Noé en *Prima Petri* son

²¹⁰¹ Cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los s. II-III...*, p. 829ss.

²¹⁰² *IBID.*, p. 829.

²¹⁰³ La iconografía cristiana también ha recogido esta tradición (cf. H. J. SCHULZ, *Die Höllenfahrt als Anastasis*, ZKTh 81 (1959) 9).

puestos en contraste con los ocho justos que se salvaron, explícitamente en contraste con Noé, siendo así excluidos de los que eran considerados los “justos del AT”.

El jesuita intenta explicar la salvación de la generación del diluvio por la vía de la excepción, separando, equivocadamente, el destino de Lázaro y Abraham, del de los grandes pecadores como David y Salomón²¹⁰⁴. Considera que para Lázaro y Abraham ya la salvación estaba segura, al igual que la condenación para el rico Epulón.

Así grosso modo. Yendo a apurar, ofrécese un problema. ¿Qué hizo el «Descensus ad inferos», si la suerte de los difuntos estaba ya echada: unos, como el pobre Lázaro, en camino seguro de salvación; otros, como el rico Epulón, en camino igualmente seguro de condenación?²¹⁰⁵

Para los grandes pecadores como David y la generación de Noé, sin embargo, el destino no estaba decidido.

“ a saber no abocados a la Salud ni a la perdición; en condiciones de responder al mensaje de la Salud que — por vía de excepción — les evangelizara Jesús, en su «Descensus ad inferos» ”²¹⁰⁶

Con esto, ORBE parece hacer valer sólo el *Descensus* para los grandes pecadores, algo que contradice la tradición que habla de la salvación de los justos del AT. Aquí se muestra el error. Si bien no todos pecaron igual, cayendo algunos en grandes pecados, todos fueron contados entre los justos del AT. En la obra de Ireneo, creemos, no existe la diferencia apuntada por ORBE en el destino de los grandes pecadores y de los “justos-pecadores”. Tampoco, la predicación en el Hades versa sobre una vía de excepción.

ORBE cae en las garras de Clemente de Alejandría, asocia la teología del Descensus del alejandrino con la de Ireneo, intenta salvar la relación de 1 Pe 3,19 con el *Descensus* e incurre en el error de asociar la idea de la conversión a la de la predicación en el Hades:

En lugar subterráneo había hombres (resp. almas) creyentes necesitados de remisión. Creyentes, como el pobre Lázaro; pero en pecado o pecados personales no remitidos aún. Y por lo mismo indignos del «locus refrigerio», en el seno de Abrahán, de un lado; y tampoco dignos del «Locus poenae» como el epulón²¹⁰⁷.

²¹⁰⁴ A. ORBE, *Introducción a la teología de los s. II-III...*, p. 829.

²¹⁰⁵ IBID., p. 829-829.

²¹⁰⁶ IBID., p. 829.

²¹⁰⁷ IBID., p. 829.

Igual que Clemente considera a los desobedientes citados en 1 Pe 3,20 como hombres que creyeron en Dios, yendo en contra de lo que el mismo texto dice (cf. **1 Peter 3:20**: ἀπειθήσασι = incrédulos):

“Individuos como David, y aun como Salomón, y los contemporáneos de Noé, rebeldes a las palabras del patriarca, mas no a la fe en Dios (y en su Hijo); todos esperaban en la futura venida del Cristo, y en El creían, por encima de sus pecados.”²¹⁰⁸

Comete el error de hacer valer la fe como causa de la salvación de la Generación de Noé.

El intento de justificar la necesidad de la predicación a los sólo pecadores graves y no a los justos-pecadores como Abraham apoyándose en el dicho del Señor de que unos recibirían el 30, otros el 60 otros el 100 no nos parece admisible²¹⁰⁹.

Esta argumentación se muestra errónea e incoherente cuando el mismo ORBE considera que todos, desde Abraham hasta la generación de Noé estaban necesitados de la remisión:

“Todos ellos, desde los justos como Abrahán hasta los pecadores como Salomón o contemporáneos de Noé, aguardaban necesitados de remisión”²¹¹⁰

Tras esta afirmación, ¿dónde queda la vía de la excepción? Si todos necesitaban remisión, ¿por qué no situar a todos en el seno de Abraham, donde también se aguardaba la redención?

ORBE intenta aclarar su distinción en el Hades, y la necesidad de que algunos sean predicados, con las siguientes palabras:

“Los unos, con la seguridad plena de la Salud, en premio a su fe — tales los habitantes del seno de Abrahán —; los otros, con la esperanza puesta en el Salvador — tales los creyentes responsables de pecados propios aún no remitidos —”²¹¹¹

Pero vacila:

“En rigor no había en los infiernos individuos enteramente limpios de pecado. Todos arrastraban el delito de origen. Todos necesitaban ser justificados por la fe en el advenimiento del Salvador: israelitas y paganos”²¹¹².

²¹⁰⁸ A. ORBE, *Introducción a la teología de los s. II-III...*, p. 830.

²¹⁰⁹ *IBID.*, p. 830.

²¹¹⁰ *IBID.*, p. 830.

²¹¹¹ *IBID.*, p. 830.

²¹¹² *IBID.*, p. 831.

Creemos que toda esta confusión viene de 1 Pe 3,19 y de intentar introducir a la generación de Noé entre los destinatarios de la salvación en el Hades. Así lo apunta el siguiente-párrafo:

“Jamás enseña Ireneo que la región de las almas separadas (resp. de los difuntos) sea común, sin discernimiento alguno, a todas ellas: a las de los creyentes como Abel (o el pobre Lázaro) y a las de los incrédulos como Caín (o el rico epulón). Entre unas y otras hay un abismo infranqueable; y en consecuencia, ni los creyentes se volvieron incrédulos, ni los incrédulos creyentes. Dentro sin embargo de la categoría de creyentes, otorga amplio margen a los pecadores, «aun a los que en un tiempo fueron rebeldes» como en los días de Noé (cf. 1 Pe 3,19s). Ofreceles una buena coyuntura para que aviven la fe y se conviertan. A quienes no la poseen en grado alguno, mal puede darles ocasión de convertirse. Abandona en el “lugar de pena” al epulón y a cuantos como él están allí por incrédulos (v. gr. Caín)”²¹¹³.

ORBE intenta insertar en la obra de Ireneo la idea de la conversión introducida por Clemente y asociada al texto de 1 Pe 3,19. Esto hace que el razonamiento de ORBE sea tortuoso, debatiéndose entre una “vía excepción” y una afirmación clarísima en la obra de Ireneo, esto es, que tras la muerte quedaba fijado irremediabilmente el destino del hombre (cf. historia de Lázaro), existiendo dos mundos separados por un abismo infranqueable:

“A los impíos e incrédulos la muerte les sorprende en apartamiento libre de Dios, y se lo confirma (...) A los creyentes en cambio les sorprende unidos por la fe a Dios, y les ataja el régimen de pecado para remodelarlos con la resurrección y traerlos a nueva vida (...) El discernimiento lo hace prácticamente la muerte, que a unos sorprende en apostasía, y a otros en fe. El Descenso del Salvador al Hades prolonga esta economía. Es ineficaz para cuantos acabaron incrédulos, separados ya de Dios, «voluntaria sentencia». No indica Ireneo que a estos se les otorgue, con la bajada del Salvador, nueva opción para volver a la fe y salvarse.”²¹¹⁴

En la obra de Ireneo, todos los justos-pecadores compartían destino y todos ellos esperaban la prometida salvación; todos, por la fe (a pesar de los pecados), estaban salvados en esperanza. Ireneo no conoce una predicación de conversión en el Hades.

Cuando ORBE se desprende del legado de Clemente y de la asociación de 1 Pe 3,19 al *Descensus* y se apoya en el pasaje del PsJer, sólo entonces, acierta a presentar correctamente la doctrina de la predicación de Cristo en el Hades en la obra de Ireneo:

“El Salvador no impone la Salud. La anuncia a los hombres — racionales y libres — para que, sumisos libre y meritoriamente a El y al mensaje traído de Dios Padre, entren en vías de salvación. La eficacia del Salvador en los infiernos tendrá lugar en todos y sólo hombres (resp. almas) de fe; en los que el logion denomina «Sus muertos», los muertos de El. Expresión que traduce a los que murieron en la fe del Salvador: entre los cuales figuran además de los justos

²¹¹³ A. ORBE, *Introducción a la teología de los s. II-III...*, p. 831.

²¹¹⁴ IBID., p. 832.

como Abel o Abrahán, todos los que, a pesar de sus graves y frecuentes pecados, creían en el futuro advenimiento salvífico de Cristo»²¹¹⁵.

No hay ni rastro de una conversión, sólo de un anuncio de salvación, de un cumplimiento de las promesas creídas por su fe: el Perdón.

“Ireneo hace un gran elogio implícito de tal fe, y de la esperanza en Cristo. Es el signo que distingue a los llamados a la Salud, de los impíos apóstatas a lo Caín olvidados de Dios. Su modo de hablar da la impresión de que, por insigne privilegio de los creyentes del A.T., todos ellos lograron la Salud, al acoger el mensaje de absoluta remisión que les anunciaba Cristo «Descensus ad inferos»»²¹¹⁶

Creemos que ORBE en este comentario de la doctrina del *Descensus* en la obra de Ireneo trabaja con ideas que no se pueden encontrar en la misma y que provienen de la escuela alejandrina (cf. 1 Pe 3,19 = conversión). Esto hace que su valoración del *Descensus* en Ireneo sea en algunos aspectos errónea, algo que se deja notar en las palabras finales de su presentación del pensamiento de Ireneo:

El “Descensus” del Señor, ineficaz para cuantos murieron en apostasía y olvido absoluto de Dios, tiene singular eficacia para los creyentes pecadores: igual hebreos que gentiles. Les ofrece una ocasión excepcional, irrepetible, para convertirse a Dios con la palabra del Señor²¹¹⁷.

Y este error por considerar, sin reparo, que Ireneo leyó en 1 Pe 3,19 la doctrina del *Descensus*:

Los infiernos, sin embargo, acogen á multitud de gentes que ni tienen la virtud de Abrahán, ni la apostasía de Caín. Allí estaban los coetáneos incrédulos a Noé, creyentes en el futuro Cristo; y los en un tiempo grandes amigos de Dios, más tarde enredados en idolatrías y aberraciones, con alguna fe y esperanza en el Salvador (como Salomón). Todos, en el Hades, mas no en régimen definitivo²¹¹⁸.

Creemos que la más clara refutación de esta interpretación desafortunada de ORBE es el hecho de que Ireneo jamás usó el pasaje de 1 Pe 3,19 como testimonio del *Descensus*. Este pasaje no fue el origen de la doctrina de la predicación en el Hades y una prueba de esto es la presentación de esta doctrina en la obra de Ireneo, basada sobre la autoridad del Presbítero y el PsJer.

²¹¹⁵ A. ORBE, *Introducción a la teología de los s. II-III...*, p. 833.

²¹¹⁶ *IBID.*, p. 833.

²¹¹⁷ *IBID.*, p. 849.

²¹¹⁸ *IBID.*, p. 848-489.

Capítulo XXV. El Pastor de Hermas y la predicación en el Hades

1. ¿Un libro canónico para los Padres?

El libro que ahora nos ocupa fue una obra que tuvo una gran difusión y relevancia en la Iglesia de finales el s. II. Era conocida en Alejandría, Cartago, Roma y las Galias²¹¹⁹. En la actualidad se discute si el Pastor de Hermas²¹²⁰ fue considerado por algunas Iglesias como canónico²¹²¹. La cuestión fue discutida ya en el s. II, teniendo partidarios y retractores. Orígenes²¹²² consideró que el Pastor tenía que ser considerado como un libro revelado, aunque sólo lo defendió como opinión personal²¹²³. Se discute si Ireneo, Clemente y Tertuliano²¹²⁴ lo consideraron también como inspirado, pues lo citan con la denominación de “escritura”. Otros simplemente estimaron que era un libro recomendable, pero no canónico, así lo atestigua el canon de Muratori²¹²⁵.

La relevancia y difusión del mismo se muestra en dos datos llamativos. Todavía en el siglo IV se incluyó en el código Sinaítico entre los libros del NT²¹²⁶. Además en el s. II, los artistas que adornaron las catacumbas de Roma se inspiraron en el lenguaje figurativo que aparece en el Pastor²¹²⁷.

²¹¹⁹ Cf. *Papiasfragmente- Hirt des Hermas* (ed. trad U.H.J.KÖRTNER- M. LEUTZSCH, Darmstadt 1998, p.123). También cf. *Herms, el Pastor* (ed. Trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patristicas 6, Madrid 1995). *Der Hirt des Hermas* (trad. N. BROX, Göttingen 1991)

²¹²⁰ Una breve explicación del título del libro: “Der Titel des umfangreichen Buches „(Der) Hirt“ ist textgeschichtlich gut gestützt (s.z.St.).1 Er erklärt sich aus der dominierenden Rolle, die der in Gestalt eines Hirten auftretende Büß-, Schutz- und Strafgel als Offenbarungsübermittler im „Hirtenbuch“ (= Vis V bis Sim X) spielt. Der Titel deckt also an sich nur einen Teil des Buches ab, weil die Offenbarergestalt im Visionenbuch (Vis I-IV) nicht der Hirt, sondern eine (alte) Frau (= die Kirche) ist.” (N.BROX, *Der Hirt...*, p.13)

²¹²¹ Cf. N.BROX, *Der Hirt...*, p. 15.

²¹²² También Dídimo el ciego (cf. U.H.J.KÖRTNER- M. LEUTZSCH, *Papiasfragmente- Hirt des Hermas*, Darmstadt 1998, p.123). También fue muy apreciado por Atanasio (cf. J.J. AYÁN, *Padres Apostólicos*, p. 381).

²¹²³ Cf. N.BROX, *Der Hirt...*, p. 16 y 70.

²¹²⁴ *Die Apostolischen Väter*. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F. X. FUNK-K. BIHLMAYER und M. WHITTAKER mit Übersetzungen von M. DIBELIUS und D.-A. KOCH neu übersetzt und herausgegeben von A. LINDEMANN und H. PAULSEN, p. 325.

²¹²⁵ Detalladamente explicado en N.BROX, *Der Hirt...*, p. 55-71. “: „Der wohl um 200 entstandene Canon Muratori wendet sich dagegen: „Auch von den Offenbarungen nehmen wir nur die des Johannes und Petrus an, welche (letztere) einige von den Unsrigen nicht in der Kirche verlesen wissen wollen. Den Hirten aber hat ganz vor kurzem zu unseren Zeiten in der Stadt Rom Hermas verfaßt, als auf dem Thron der Kirche der Stadt Rom der Bischof Pius, sein Bruder, saß. Und deshalb soll er zwar gelesen werden, aber öffentlich in der Kirche dem Volke verlesen werden kann er weder unter den Propheten, deren Zahl abgeschlossen ist, noch unter den Aposteln am Ende der Zeiten.” (U.H.J.KÖRTNER- M. LEUTZSCH, *Papiasfragmente- Hir des Hermas*, Darmstadt 1998, ps. 122-123).

²¹²⁶ “spektakulär wirkt natürlich die Tatsache, daß der PH Bestandteil des Codex Sinaiticus (S; 4.Jh.) gewesen ist.” (N.BROX, *Der Hirt...*, p. 70). También cf. J.J. AYÁN, *Padres Apostólcios...*, p. 318.

²¹²⁷ Cf. N.BROX, *Der Hirt...*, p. 71-73.

BROX afirma que este libro pudo ser un manual de moral cristiana en las primeras Iglesias²¹²⁸, algo que explicaría su gran difusión y su influencia en el mundo de la iconografía cristiana.

Todo esto no deja de ser sumamente sugerente, si tenemos en cuenta que el contenido del libro es de difícil comprensión. *El Pastor de Hermas*, con palabras de AYÁN, es una obra enigmática y difícil en la que se entrecruzan elementos apocalípticos, parenéticos, alegóricos y “autobiográficos”²¹²⁹. Precisamente este cariz críptico es lo que pudo llamar la atención de autores como Orígenes, y también parece que era del gusto de los hombres de la época²¹³⁰, que tenían una visión del mundo (más figurativa) distinta a la que tiene el mundo actual²¹³¹.

La variedad de estilos e ideas²¹³² que aparecen en la obra ha dado lugar a que muchos investigadores cuestionasen la unicidad de la obra y del autor²¹³³. Las hipótesis han sido de lo más dispares y variopintas. Hoy se considera casi seguro que la obra tuvo un solo autor²¹³⁴ y que sus diferentes estilos e ideas son fruto de un largo proceso redaccional²¹³⁵.

²¹²⁸ Cf. N. BROX, *Der Hirt...*, p. 56. También cf. J.J. AYÁN, *Padres Apostólicos...*, p. 346.

²¹²⁹ J.J. AYÁN, *Padres apostólicos...*, p. 341.

²¹³⁰ “Im christlichen Altertum waren Form und Inhalt des Buches wohl gleichermaßen attraktiv” (N.BROX, *Der Hirt...*, p.55).

²¹³¹ Se puede decir que esta obra volvió a cobrar importancia en la teología de occidente en el s.XIX cuando fueron descubiertos manuscritos griegos de la misma. (cf. U.H.J.KÖRTNER- M. LEUTZSCH, *Papiasfragmente- Hirt des Hermas*, Darmstadt 1998, p.124) También cf. N.BROX, *Der Hirt...*, p. 55-56 y J.J. AYÁN, *Padres Apostólicos...*, p. 344ss.

²¹³² Sobre la procedencia de estas ideas se puede consultar la obra de PERNVEDEN donde se estudia las posibles fuentes que influyeron en el autor del Pastor (judías y cristianas). (cf. L. PERNVEDEN, *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas*, Lund 1966, p. 277-291); igualmente, cf. N.BROX, *Der Hirt...*, p. 49-55.

²¹³³ Niega unidad de la obra : S. GEIT, *Herimas et les Pasteurs. Les tríos auteurs du Pasteur d’Herimas*, Paris 1963, ps 63-70. También Cf. L. PERNVEDEN, *The Concept of the Church...*, p. 291ss. La creencia de que el autor es el Hermas citado por san Pablo no es defendida por casi nadie en la actualidad Cf. Orígenes, ComRom X,31. Sobre las diferentes teorías a cerca de la identidad del autor, cf. N.BROX, *Der Hirt...*, p. 17.

²¹³⁴ “Der PH hat einen einzigen Verfasser (zur Diskussion um die Vermutung mehrerer Autoren siehe §4). Der Name Hermas ist elfmal im Text gebraucht (Kraft, Gladis, 177). Seine Echtheit in Zweifel zu ziehen und ihn für ein gezieltes Pseudonym zu halten, besteht kein triftiger Grund. ” (N. BROX, *Der Hirt...*, p. 15)

²¹³⁵ BROX achaca esta variedad a la personalidad del propio autor: “Die Irritationen im Text resurtieren also aus Schwächen des Schriftstellers H, der zweifelsohne ein dilettantisches Buch geschrieben hat, was die Komposition wie viele Details betrifft, und der seines Stoffs und seiner Absichten nicht immer Herr geworden ist.” (N.BROX, *Der Hirt...*, p.33). El juicio de U.H.J.KÖRTNER- M. LEUTZSCH se presenta así: “Das Wahrheitsmoment der literarkritischen Hypothesen liegt zum einen darin, daß sie Indikatoren für das Vorliegen verschiedenartiger Traditionen liefern, zum anderen darin, daß sie einen längeren Entstehungsprozeß des heute vorliegenden Texts plädieren. Beides genügt nicht, die Einheitlichkeit der Schrift in Frage zu stellen und mehr als einen Autor zu postulieren.” (U.H.J.KÖRTNER- M. LEUTZSCH, *Papiasfragmente- Hirt des Hermas...*, p.132).

Pese a la diversidad de estilos que se dan en la obra, ésta está presidida por una idea central, la llamada a la conversión y a la penitencia²¹³⁶. La seriedad de la vida cristiana, que implicaba el nuevo ser donado en el bautismo, exigía una vida en santidad. La realidad, sin embargo, era otra, poniéndose el propio Hermas como ejemplo²¹³⁷. La vida de los cristianos era bastante mediocre. Por eso, se planteó si existía la posibilidad del perdón de los pecados (¿graves?) después del bautismo (Mand 5)²¹³⁸.

La obra el Pastor de Hermas está dividida en tres libros²¹³⁹: el Libro de las Visiones, el Libro de los Mandamientos, y el Libro de las Comparaciones. Nosotros no haremos una presentación de cada uno de ellos, esto puede encontrarse en la citada obra de AYÁN²¹⁴⁰. El objetivo de este capítulo es mucho más modesto, simplemente presentar los textos de la Comp. IX donde aparece la idea de la *Predicación en el Hades*, que como ya sabemos, en esta obra no está ligada a la figura de Jesús, sino de los apóstoles.

2. Comparción IX

2.1. Breve presentación de la Comparación IX

La comparación IX parece tener rasgos peculiares que la distinguen de las restantes de este libro, lo que ha hecho que surja la hipótesis de que ésta fue compuesta independientemente de las demás²¹⁴¹. AYÁN considera que esta comparación fue escrita en la última fase redaccional del libro y, por tanto, que sería fruto de la reflexión madura del autor²¹⁴².

La Comp IX, a través de diversas imágenes, presenta la edificación de la Iglesia, así como el destino de los hombres que se atienen o desvían de la verdad. En este

²¹³⁶ Durante mucho tiempo se pensó que el tema central de la obra era la penitencia, hoy en día se tiende a considerar la eclesiología como el tema central del Pastor de Hermas (cf. J.J. AYÁN, *Padres apostólicos...*, p. 372).

²¹³⁷ Cf. J.J. AYÁN, *Padres Apostólicos...*, p. 343.

²¹³⁸ Esta polémica recorrerá toda la historia de la Iglesia, pasando por la controversia donatista hasta llegar a las posturas rigoristas de los pietistas y puritanos de nuestros días.

²¹³⁹ “Herrn gliedert sich in drei ungleiche Teile. Die fünf visiones machen zusammen etwa ein Fünftel des Texte aus, die zwölf mandata etwa ein Viertel, die zehn similitudines etwas mehr als die Hälfte.” (cf. U.H.J.KÖRTNER- M. LEUTZSCH, *Papiasfragmente- Hirt des Hermas...*, p.124).

²¹⁴⁰ Cf. J.J. AYÁN, *Padres Apostólicos...*, p. 344ss. Más breve en U.H.J.KÖRTNER- M. LEUTZSCH, *Papiasfragmente- Hir des Hermas*, Darmstadt 1998, p.124-127.

²¹⁴¹ “Vom Umfang her kann man für Sim IX ohne weiteres von einem eigenen Buch reden, dessen wichtigste Pasaje die Turmbau-Parabel 3,1—4,8 mit der vorangestellten Vision von Fels und Tor 2,1-2 ist“ (N. BROX, *Der Hirt...*, p. 377).

²¹⁴² J.J. AYÁN, *Padres Apostólicos...*, p. 346.

contexto aparece el tema de la salvación dada en los infiernos. Este no se aborda de forma independiente sino al hilo de la idea de la edificación de la Iglesia presentada a través de la imagen de la construcción de una torre que se va levantando con piedras de todas clases y procedencias. Esta imagen es el fruto de una visión o revelación que tiene el Pastor. En este libro, se relata en un primer momento la visión-figura y en segundo, se explica²¹⁴³. El tema del *Descensus* aparece apuntado de forma figurativa en la visión y más tarde es explicado por el autor del libro, lo que implica que hay dos pasajes en los que se aborda nuestro tema, dos pasajes que serán el objeto de nuestro estudio, que pasamos a presentar.

2.2. Primera mención de la salvación dada en los infiernos: La Imagen de las piedras que suben de los abismos (Comp IX, 3, 1-4,4):

[80] III. 1. Vi que habían llegado seis hombres altos, gloriosos y de aspecto bien parecido. Llamaron a una muchedumbre de hombres. Los que llegaron eran también hombres altos, bellos y poderosos. Los seis hombres les ordenaron que construyesen una torre encima de la piedra y de la puerta. Grande era el alboroto de aquellos hombres que habían venido para construir la torre, pues corrían de un sitio para otro alrededor de la puerta. 2. Las vírgenes que estaban de pie alrededor de la torre decían a los hombres que se apresurasen a construir la torre. Las vírgenes tenían las manos extendidas como si fuesen a recibir algo de los hombres. 3. Los seis hombres ordenaban que de un abismo subiesen piedras y las llevasen para la construcción de la torre. Subieron diez piedras cuadradas y brillantes que no habían sido labradas. 4. Los seis hombres llamaban a las vírgenes y les ordenaron que llevaran todas las piedras que iban a formar parte de la construcción de la torre, que las pasaran a través de la puerta y que se las entregasen a los hombres que iban a construir la torre. 5. Las vírgenes se cargaron unas a otras las diez primeras piedras que habían sido subidas del abismo, y las llevaron conjuntamente piedra por piedra. [81] IV. 1. Las llevaban en el orden en que estaban colocadas alrededor de la puerta. Las que parecían más fuertes estaban puestas bajo los ángulos de la piedra. Las demás estaban puestas por los lados de la piedra, y así llevaban todas las piedras. Las pasaban a través de la puerta, tal como se les había ordenado, y las entregaban a los hombres para la torre. Aquéllos construían con las piedras. 2. La construcción de la torre se hacía sobre la gran roca y encima de la puerta. Aquellas diez piedras se ajustaban y llenaban toda la roca. Se convertían así en los cimientos de la construcción de la torre. La roca y la puerta soportaban toda la torre. 3. Después de las diez piedras, subieron del abismo otras veinticinco piedras. Éstas también se ajustaban a la construcción de la torre, y fueron llevadas por las vírgenes, de la misma forma que las primeras. Después, subieron treinta y cinco, y éstas se ajustaron igualmente a la torre. Después, subieron cuarenta piedras, y todas éstas fueron colocadas en la construcción de la torre. Así pues, se hicieron cuatro hileras en los cimientos de la torre. 4. Y dejaron de subir piedras del abismo y los constructores también descansaron un poco. Los seis hombres mandaron, de nuevo, a la muchedumbre que trajeran piedras de los montes para la construcción de la torre...²¹⁴⁴

²¹⁴³ En la Comp. IX, el autor, al igual que en otras partes de su obra, primero presenta la Imagen o Símbolo que le es revelado, y después explica su sentido. Matizamos: “Die Arbeitsweise des H ist in diesem Gleichnis die gewohnte. In der Vision ist der Bildteil in vielem von der Deutung her entworfen, und nicht alle Teildeutungen haben ihre Entsprechung im Bildteil (vgl. Piesik, 128—134)” (N.BROX, *Der Hirt...*, p. 377).

²¹⁴⁴ *Hermas, el Pastor* (ed. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, Madrid 1995, p. 236-239; también cf. *Hermas. Le Pasteur* (ed. R. JOLY, SC 53 (bis), Paris ²1968, p. 294.296).

2.3. Segunda mención de la salvación dada en los infiernos: Explicación ofrecida por el Pastor. (Comp. IX, 15,4ss)

En este pasaje aparece el tema que nos ha llevado a estudiar esta obra, la *Predicación en el Hades*.

92 (XV) (...) 4. Le digo: «Señor, ¿quiénes son las piedras del abismo que se ajustaban a la construcción?»

Me dice: «Las primeras, las diez que fueron puestas como cimientos, son la primera generación. Las veinticinco son la segunda generación de hombres justos. Las treinta y cinco son los profetas de Dios y sus servidores. Las cuarenta son los apóstoles y los maestros de la predicación del Hijo de Dios».

5. Le digo: «Señor, ¿por qué las vírgenes entregaron también estas piedras para la construcción de la torre y las pasaron a través de la puerta?»

6. Me responde: «Éstos llevaron por primera vez estos espíritus y nunca se apartaron los unos de los otros: ni los espíritus, de los hombres, ni los hombres, de los espíritus, sino que los espíritus permanecieron en ellos hasta su muerte. Y si no hubieran tenido consigo estos espíritus, no habrían sido útiles para la construcción de la torre».

[93] XVI. 1. Le digo: «Explícame más todavía».

«¿Qué deseas?» -me dice.

«Señor -le digo-, ¿por qué subieron las piedras del abismo y fueron colocadas en la construcción de la torre si habían llevado estos espíritus?»

2. Me dice: «Tenían necesidad de subir a través del agua para ser vivificados. Pues de ninguna otra manera podían entrar en el Reino de Dios si no se desprendían de la muerte de su vida anterior. 3. Estos que habían muerto recibieron el sello del Hijo de Dios y entraron en el Reino de Dios. Pues el hombre está muerto antes de llevar el Nombre del Hijo de Dios. Cuando recibe el sello, se desprende de la muerte y recobra la vida. 4. El sello es el agua. Por consiguiente, al agua bajan muertos, y suben vivos. Este sello les fue predicado a aquéllos, y se sirvieron de él para entrar en el Reino de Dios».

5. Le digo: «Señor, ¿por qué las cuarenta piedras subieron del abismo con aquéllas si ya antes tenían el sello?»

Me responde: «**Porque estos apóstoles y maestros que predicaron el Nombre del Hijo de Dios, habiendo muerto en poder y en la fe del Hijo de Dios, predicaron también a los que ya habían muerto y les dieron el sello de la predicación.** 6. Bajaron con ellos al agua y subieron de nuevo. Pero éstos bajaron vivos y subieron de nuevo vivos. Aquellos que ya habían muerto bajaron muertos y subieron vivos. 7. Gracias a esto fueron vivificados y reconocieron el Nombre del Hijo de Dios. Por ello subieron con ellos, y con ellos fueron ajustados a la construcción de la torre y fueron edificados juntamente sin ser labrados. Pues murieron en justicia y gran castidad. Sin embargo, les faltaba solamente este sello. Ya tienes también la explicación de estas cosas».

«Ya la tengo, señor» -le digo (Comp IX, 15,4-16,6)²¹⁴⁵.

3. La imagen de la Torre en la obra del Pastor: Visión III

La imagen de la construcción de la torre no aparece por primera vez en el Pastor en la Comp. IX que nos ocupa, sino en la Visión III. En este libro, la imagen de la Torre aparece junto a otra imagen, la de una Mujer, ambas representando a la Iglesia²¹⁴⁶.

²¹⁴⁵ Ed. trad J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 258-261; también cf. *Hermas. Le Pasteur* (ed. trad R. JOLY, SC 53 (bis), p. 326.328).

²¹⁴⁶ «Die Schwierigkeit, daß der turm und die alte Frau als Allegorien für die Kirche in dieser Form in ein und derselben Szene nebeneinandergestellt sind und gleichzeitig auftreten bzw. Daß die Alte hier den

En la Visión III, la Iglesia es presentada primeramente como una anciana. Su apariencia es interpretada de dos formas distintas. Es anciana por ser la primera creación²¹⁴⁷. Pero la decrepitud de la mujer, también, simboliza la debilidad de la Iglesia debida a los pecados de los cristianos. Al final del libro, esta Mujer aparece como una joven bella, simbolizando la Iglesia purificada por la penitencia²¹⁴⁸.

La Iglesia, como hemos dicho, es presentada también como una Torre²¹⁴⁹ en construcción con la peculiaridad de que ésta es edificada sobre el agua.

“III, 2. 4. Me cogió de nuevo de la mano, me levanta y me sienta en el banco, a la izquierda. Ella se sentó a la derecha, levantó una vara brillante y me dice: «Ves una gran cosa». Le digo: «Señora, no veo nada». Me dice: «Mira, ¿no ves delante de ti una gran torre que se construye sobre las aguas con brillantes piedras cuadradas?». 5. En un cuadrilátero, la torre era construida por los seis jóvenes que habían venido con ella. Otras miríadas de hombres acarreaban piedras, unos del abismo, otros de la tierra; y se las entregaban a los seis jóvenes. Estos las cogían y edificaban. 6. Todas las piedras que sacaban del abismo las colocaban tal cual en la construcción, pues eran adecuadas y se ajustaban por la juntura con las otras piedras. Y de tal manera se unían unas a otras que no se veían sus juntas. La construcción de la torre aparecía como si estuviese edificada con una sola piedra.” (Visión III,2.4-6)²¹⁵⁰.

Las aguas sobre las que se levanta la torre, como explicará el autor, son las aguas del bautismo²¹⁵¹.

En esta visión ya se distingue entre dos tipos de piedras, unas que son tomadas de la tierra y otras de los abismos (cf. Visión III,2,5). Unos capítulos más adelante, el

angelus interpres spielt und sich als solcher sozusagen neben sich selbst stellt und zwei Bilder für sich selbst gegeneinander austauscht bzw. Daß die Kirche unter der einen Metapher (alte Frau) die andere Metapher (Turm) auf sich selbst deutet, scheint vom modernen Leser härter empfunden zu werden als vom Apokalyptiker der Zeit des H, denn solche „Rochaden“ in der Allegorie waren auch für andere vollziehbar” (N.BROX, *Der Hirt...*, p. 125).

²¹⁴⁷ Sobre la Iglesia como primera creación consultar: J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris 1958, p. 318ss.

²¹⁴⁸ Cf. J.J. AYÁN, *Padres Apostólicos...*, p. 352.

²¹⁴⁹ Puede encontrarse una riquísima bibliografía sobre la representación de la Iglesia como un edificio en el mundo antiguo en: U.H.J.KÖRTNER- M. LEUTZSCH, *Papiasfragmente- Hirt des Hermas*, Darmstadt 1998, p. 410, nota 82.

²¹⁵⁰ Ed. Trad. J.J. AYÁN CALVO, *Fuentes Patrísticas* 6, p. 86-87; también cf. ed. trad R. JOLY, SC 53 (bis), Paris 1968, p. 102.104.

²¹⁵¹ PERNVEDEN considera que tras esta imagen podría estar la tradición judía de la Roca sobre la que se encuentra construido el templo. Esta roca sería considerada como el fundamento del mundo, la primera roca. En sentido cosmológico, esta Roca descansaría sobre las aguas abismales, que también representarían el mundo de los muertos. En la tradición judía, también se consideraba esta roca como la cumbre de la creación, y en sentido escatológico como el Paraíso. Bajo esta roca correrían los cuatro ríos del Paraíso. Así las aguas, en el Pastor, podrían tener este doble sentido, el cosmológico, en cuanto a Hades y el soteriológico, en cuanto a Bautismo (cf. L. PERNVEDEN, *The Concept of the Church...*, p. 285ss). BROX por el contrario, considera que aquí se trata sin duda alguna del agua del bautismo, no de una visión cósmológica de la misma (cf. N.BROX, *Der Hirt...*, p.127).

autor ofrece la primera interpretación de quiénes son las piedras sacadas de los abismos²¹⁵²:

“son los que han padecido a causa del Nombre del Señor²¹⁵³” (Visión III,5,2)²¹⁵⁴.

Estas piedras son colocadas en la Torre sin necesidad de ser modeladas, algo que no sucede con otras tomadas de la tierra que deben ser talladas antes de ser incorporadas a la torre. Este detalle es de gran importancia para nuestro trabajo. Adelantamos que tiene que ver con la condición moral de los referidos. Así, el tema moral no está ausente de la imagen de la construcción de la torre, como tampoco lo estaba en la imagen de la mujer.

El autor explica, que las piedras carcomidas, agrietadas, etc., que representaban a los hombres con malos vicios, no servían para su construcción. Estos podían ser recuperados para entrar a formar parte de la torre si abandonaban su conducta, si se dejaban tallar (cf. Visión III, 2,8). Esto muestra que el autor consideró que la conducta, no sólo el bautismo, es lo que hace a unos dignos de entrar en la construcción, a otros los hace incapaces de ello²¹⁵⁵.

La primera explicación de la imagen de la construcción de la Torre está, pues, dominada por la idea de la idoneidad o no idoneidad de las piedras, por la idea de las condiciones bajo las cuales estas piedras pueden formar parte de ella (moral y bautismo)²¹⁵⁶. Esto enmarca la construcción de la torre un contexto teológico-moral, uno de los centros de interés de la obra²¹⁵⁷.

²¹⁵² BROX rechaza la opinión de que este abismo sea sin más el lugar de los muertos (N.BROX, *Der Hirt...*, p. 120).

²¹⁵³ Probablemente en este texto se refiere a los mártires (cf L. PERNVEDEN, *The Concept of the Church...*, p. 284; N. BROX, *Der Hirt...*, p. 132). En cualquier caso a Muertos.

²¹⁵⁴ Ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, *Fuentes Patrísticas* 6, p. 92-93; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 112).

²¹⁵⁵ „Das zentrale Thema des “Hirten” ist die Rettung der getauften Sünder durch Buße“ (N. BROX, *Der Hirt...*, p. 6)

²¹⁵⁶ “¿Quiénes son las vírgenes?» «Éstas son los espíritus santos. Ningún hombre podrá hallarse en el Reino de Dios si éstas no lo revisten con su vestidura. Pues si recibes sólo el Nombre, pero no recibes la vestidura de éstas, de nada te servirá. Pues estas vírgenes son las virtudes del Hijo de Dios.” (Comp.IX,13,2; ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, *Fuentes Patrísticas* 6, p. 254-255; también cf. ed. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 318.320). Según BROX esta obra tiene muchos puntos de contacto con la Carta de Santiago, que como sabemos, aborda también el tema de la fe y las obras (cf. N. BROX, *Der Hirt...*, p. 46-47).

²¹⁵⁷ „As we have tried to present the realization of salvation in the life of faith and the edification of the Church which takes place through that, salvation is to be understood as an occurrence in which divine and human action co-operate in an indissoluble combination. “ (L. PERNVEDEN, *The Concept of the Church...*, p. 300).

En la comparación IX, este tema será igualmente dominante. En sus primeros capítulos se habla del ángel de la penitencia; en los últimos se interpretan las doce montañas (de donde son cogidas las piedras para su construcción) que rodeaban a la torre como los distintos tipos de virtudes o defectos que hacen a los hombres idóneos o reprobables para entrar en la Iglesia. Igualmente aparece el tema del bautismo.

4. Primera aproximación a la interpretación de la imagen de la construcción de la Torre en Comp IX: Cristo Roca y Puerta

4.1. La Roca y la Puerta

En la Comp. IX, la imagen de la construcción de la Torre se enriquece con multitud de detalles que el autor irá explicando²¹⁵⁸. Así la Torre se construye sobre una Roca antiquísima en la cual aparece una Puerta Nueva, de reciente construcción. Esta Roca está rodeada de doce montañas. Hay un Señor de la Torre, y vírgenes y ángeles que colaboran en su construcción. La imagen de las piedras es igualmente prolija en contenidos: piedras de diferentes colores, diferentes formas que deben ser talladas y transformadas para entrar a formar parte de la Torre. Y por último, lo que más nos interesa, se menciona un Abismo de donde se sacan piedras para construir.

Algunas imágenes dejan traslucir, sin demasiados esfuerzos, su sentido teológico. Por ejemplo, la Roca antiquísima es el Hijo que puede contener el mundo entero, porque todas las cosas fueron creadas por El. Otras imágenes no son de fácil interpretación. A nosotros nos interesa aclarar la discutida imagen de la Puerta Nueva, pues creemos que será importante para nuestro estudio²¹⁵⁹.

La afirmación más clara sobre la identidad de la Puerta la encontramos en el capítulo 12, donde el autor explica las imágenes presentadas al principio del libro. Dice así:

²¹⁵⁸ “Der plausibelste und hinreichende Grund für Sim IX ist (außer seiner ausgeprägten Freude an Wiederholungen im großen und im kleinen) die große Vorliebe des H für diese Parabel und die mit ihr verbundene Thematik von der Buße (der Bereitschaft dazu, der Verzögerung, der Verweigerung, des Erfolgs und des Widerrufs) sowie der große Erfindungsreichtum des H auf den beiden Ebenen von Bild und Deutung. Es fällt doch auf, daß er die Vision vom Turm in einer Art ausarbeitete, wiederholte und variierte wie keine seiner Allegorien oder Parabeln sonst.” (N. BROX, *Der Hirt...*, p. 376)

²¹⁵⁹ La imagen de la roca y la puerta son las innovaciones más importantes que el autor hace respecto a la presentación de la imagen de la torre en la Visión III (cf. N. BROX, *Der Hirt...*, p. 376).

“La Puerta y la Roca es el Hijo de Dios” (Comp. IX,12,1)²¹⁶⁰.

La definición es clara y sencilla, pero creemos que Puerta y Roca representan dos facetas distintas del Hijo de Dios que no son de fácil o segura interpretación.

Como dijimos, la Roca antiquísima es el Hijo de Dios que existía antes de la creación, podríamos decir: el Hijo Preexistente. La Puerta, sin embargo, es nueva. El autor explica esta novedad de la siguiente forma:

“Le pregunto: «Señor, ¿por qué la puerta es nueva?» 3. Responde: «Porque se hizo visible en los últimos días de la consumación. Por ello, la puerta era nueva, para que todos los que se salven entren por ella en el Reino de Dios (Comp IX, 12, 2-3)²¹⁶¹».

La novedad de la puerta está relacionada con la visibilización del Hijo de Dios en la consumación de los tiempos, que no hay que identificar con el juicio final, sino con la etapa final de la historia, es decir con la aparición de la Iglesia, con el comienzo de la edificación de la Torre. Así se deduce de las palabras con las que continúa la explicación:

4. ¿No has visto que las piedras que entraban a través de la puerta eran colocadas en la construcción de la torre y las que no entraban eran devueltas a su lugar?» «Lo vi, señor» - contestó. Dice: «De la misma manera nadie entrará en el Reino de Dios si no recibe el Nombre de su Hijo. 5. Pues si quieres entrar en una ciudad, y esa ciudad está amurallada y tiene una sola puerta, ¿acaso podrías entrar en esa ciudad a no ser por la puerta que tiene?» Le digo: «Señor, pues ¿cómo podría ser de otra manera?» Dice: «Si no puedes entrar en la ciudad a no ser por la puerta, ningún hombre tampoco puede entrar en el Reino de Dios a no ser por el Nombre de su Hijo, el Amado por Él. 6. (...) La puerta es el Hijo de Dios. Ésta es el único acceso al Señor. Nadie irá a Él de otra forma si no es por medio de su Hijo. 7.(....) El que no reciba su Nombre no entrará en el Reino de Dios». ” (Comp IX, 12,4ss)²¹⁶².

El autor concatena varias ideas. La Puerta es la entrada al Reino de Dios, a la Torre, a la Iglesia, sólo tras la aparición de la Puerta es posible la entrada en el Reino, además, esto está relacionado con recibir el Nombre que permite entrar a formar parte de la Torre.

Creemos que todo esto, la novedad, la visibilización, la relación con la entrada en el Reino, la construcción de la Torre, el Nombre que reciben los hombres para entrar en el reino y la consumación de los tiempos, hace referencia al Bautismo, en su primera

²¹⁶⁰ Ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 252-253; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 316).

²¹⁶¹ Ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 252-253; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), Paris ²1968, p. 316.

²¹⁶² Ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 252-253; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 316ss)

fuelle, la Carne del Hijo de Dios. Por tanto, creemos que la Puerta Nueva simboliza la encarnación que hace visible al Hijo de Dios²¹⁶³, que concede el Nombre a los hombres, posibilita la construcción de la Torre, la inauguración de la Iglesia en la tierra²¹⁶⁴. Sólo el que pasa por ella, nosotros añadimos, el que pasa por el misterio y salvación del Verbo encarnado, entra en la Iglesia.

4.2. Necesidad de que los muertos participaran en la Torre

La imagen, centro de nuestro interés, es aquella que trata de las piedras que se hacen subir del abismo. Así también nos interesa conocer su relación con la novedad de la Puerta:

“5. Le digo: «Señor, ¿por qué las vírgenes entregaron también estas piedras (*del abismo*) para la construcción de la torre y las pasaron a través de la puerta?»” (Comp IX,15,5)²¹⁶⁵.
«Tenían necesidad de subir a través del agua para ser vivificados. Pues de ninguna otra manera podían entrar en el Reino de Dios si no se desprendían de la muerte de su vida anterior (...). 4. El sello es el agua. Por consiguiente, al agua bajan muertos, y suben vivos. Este sello les fue predicado a aquéllos, y se sirvieron de él para entrar en el Reino de Dios» (Comp IX,16,2.4)²¹⁶⁶.

²¹⁶³ Creemos que el texto de la Comp.V, viene en apoyo de nuestra opinión, pues también parece presentar dos estados del Hijo, uno el preexistente, y el otro, en su ser hecho hombre: “5. Al Espíritu Santo preexistente (*se refiere al Hijo*), que creó toda la creación, Dios lo hizo habitar en la carne que quiso. Esta carne en la que habita el Espíritu Santo, sirvió bien al Espíritu caminando en santidad y pureza, sin manchar al Espíritu para nada” (Comp. V,6,5; ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 198-199; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 238).

PERNVEDEN niega que aquí se esté haciendo referencia a la encarnación. Lee este pasaje en claves eclesiológicas. Así el Hijo se haría visible en la Iglesia “visible en los últimos días de la consumación” (cf. L. PERNVEDEN, *The Concept of the Church...*, p.68s). También se opone a esta lectura BROX (cf. N. BROX, *Der Hirt...*, p. 417), aunque reconoce, como nosotros, que la piedra antigua y la puerta nueva se refieren a dos facetas de Cristo: “Das Gleichnis trifft also „die Unterscheidung zwischen dem ewigen Gottessohn, der Ratgeber des Vaters bei der Schöpfung war (Prov 8,22f.) und die ganze Schöpfung trägt, und der Offenbarung dieses Sohnes in der Endzeit” (Kretschmar, 21; aus Prov/Spr wäre 8,27-30 zu nennen); und es illustriert das in den allegorischen Attributen von „alt” und „neu” sowie in der Statik des Felsens und in der Funktion des Tores” (IBID., p. 416-417).

²¹⁶⁴ La Iglesia, según el Pastor, es antigua, primera creación. Pero esta realidad, al principio, sólo existía en el cielo. Aparece en la tierra con la novedad de la Piedra, con la encarnación del Hijo de Dios, y con la realización del Plan salvífico. “So far the Church has mainly been treated on the one hand from the point of view of its being the result of a divine act of creation at the very beginning, and on the other hand as the result of a divine act of salvation in the fullness of time, whereby this act of salvation appears to a certain extent to be the axis round which the ecclesiology turns. The Church is made incarnate as soon as this act of salvation takes place through the Son of God and with men as objects of salvation. This means that in so far as we talk about the Church before the manifestation of the Son of God, it is a Church which admittedly does not lack reality, but the reality of which is an entirely celestial one. The Church is given shape on earth only through the Son of God.” (cf. L. PERNVEDEN, *The Concept of the Church...*, p.112)

²¹⁶⁵ Ed. trad J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 258-259; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 326).

²¹⁶⁶ Ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 260-261; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 326.328). Esto parece ser una imagen del bautismo entre los vivos. El Pastor no hace mención de una purificación cuando aplica la imagen del “agua” y el “sello” a las piedras que suben del abismo. Estas eran ya idóneas, poseían los espíritus del Hijo, las virtudes, habían llevado una vida justa.

“Pues murieron en justicia y gran castidad. Sin embargo, les faltaba solamente este sello.” (Comp IX,16.7)²¹⁶⁷.

Creemos que la novedad del misterio de la Puerta conllevó que hubiese hombres que murieron antes de que ésta se hiciese visible (antes de la Encarnación), por lo que no pudieron entrar a formar parte de la construcción de la Torre hasta que la Puerta se hizo visible²¹⁶⁸.

Fue en los últimos tiempos, cuando la Puerta se hizo visible y cuando los muertos pre-cristianos tuvieron la ocasión de entrar en la salvación de la Iglesia, claro está, pasando por la puerta. Este es el misterio que se esconde tras la imagen de las piedras subidas desde los abismos.

5. Teología de la salvación en el Hades: Piedras que suben del Abismo

5.1. Quiénes son los que suben del abismo

Comenzaremos la presentación del misterio contenido en la imagen de las piedras que suben del abismo, cuyo sentido ya hemos apuntado, con la explicación detallada de a qué tipo de hombres (muertos) representaban estas piedras.

En Comp IX,3 se mencionan varios grupos de piedras que suben de los abismos²¹⁶⁹. Primero se habla de diez piedras, segundo de veinte, luego de treinta y cinco y por último de cuarenta. Según explica el autor más adelante, los tres primeros grupos hacen referencia a las diferentes clases de hombres del AT²¹⁷⁰.

²¹⁶⁷ Ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 260-261; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 328).

²¹⁶⁸ “Aber auf der anderen Seite ist derselbe Sohn Gottes erst in den letzten Tagen der Endzeit offenbar geworden (Vis. 2, 12, 3), als solche ist er das Tor, durch welches diejenigen, welche gerettet werden sollen, in das Reich Gottes eintreten, und zwar ist er die μία ἔξοδος πρὸς τὸν κύριον (Sim. IX, 12, 6). Deshalb ist das Tor, mag der Fels auch alt sein, neu (Sim. I. 12, 3), denn niemand hat vor der Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden den Namen des Sohnes empfangen. Das gilt selbst von den herrlichen Engeln, die den Sohn zur Rechten und zur Linken umgeben; auch sie können nicht zu Gott kommen ohne ihn (Sim. IX, 12, 8); das gilt noch mehr von den Menschen der Vorzeit, wenn wirklich nur Träger des Namens des Sohnes der Aufnahme in die βασιλεία τοῦ Θεοῦ gewürdigt werden.” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 485).

²¹⁶⁹ “Diese Steine stammen in Vis III 2,6 und Sim IX 3,3 aus dem Abgrund, dem Aufenthaltsort der toten Vorfahren....- Diese ersten, deutlich hervorgehobenen Steine symbolisieren jeweils Sondergruppen: in Vis III 5,1 die christlich-kirchlichen Autoritäten der Ursprungszeit (Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakone, die nach Vis III 5,1 nur zum Teil noch leben, nach Sim IX 15,6 alle schon verstorben sind) und die Märtyrer (Vis III 5,2); hier in 15,4 noch zusätzlich die alttestamentlichen Größen: ...” (N.BROX, *Der Hirt...*, p.429).

²¹⁷⁰ Pero a estos añade un cuarto grupo que identifica con la generación de los Apóstoles, algo nuevo en nuestro recorrido por la primera tradición de la salvación en el Hades. Esta generación sube junto con los

“(XV) (...) 4. Le digo: «Señor, ¿quiénes son las piedras del abismo que se ajustaban a la construcción?» Me dice: «Las primeras, las diez que fueron puestas como cimientos, son la primera generación. Las veinticinco son la segunda generación de hombres justos. Las treinta y cinco son los profetas de Dios y sus servidores. Las cuarenta son los apóstoles y los maestros de la predicación del Hijo de Dios». ” (Comp IX,15,4)²¹⁷¹.

De estas piedras que suben del abismo se dice que eran poseedoras de los espíritus.

“«Éstos llevaron por primera vez estos espíritus y nunca se apartaron los unos de los otros: ni los espíritus, de los hombres, ni los hombres, de los espíritus, sino que los espíritus permanecieron en ellos hasta su muerte. Y si no hubieran tenido consigo estos espíritus, no habrían sido útiles para la construcción de la torre». ” (Comp IX,16,6)²¹⁷².

Los espíritus a los que se refiere aquí el autor fueron mencionados en el capítulo

13:

“4. Todas las piedras que viste entrar en la construcción de la torre y que eran entregadas por las manos de aquellas y que permanecían en la construcción, estaban vestidas de la virtud de estas vírgenes. 5. Por eso ves que la torre se ha hecho un monolito con la roca. Así también los que creen en el Señor por medio de su Hijo y se han revestido de estos espíritus serán un solo espíritu y un solo cuerpo, y uno solo será el color de sus vestidos. La morada en la torre pertenece a todos los que llevan los nombres de las vírgenes. ” (Comp IX,13,4-5)²¹⁷³.

Un poco antes había aclarado:

“«¿Quiénes son las vírgenes?» «Éstas son los espíritus santos. Ningún hombre podrá hallarse en el Reino de Dios si éstas no lo revisten con su vestidura. Pues si recibes sólo el Nombre, pero no recibes la vestidura de éstas, de nada te servirá. Pues estas vírgenes son las virtudes del Hijo de Dios. ” (Comp IX,13,2)²¹⁷⁴.

justos del AT desde el Hades, y todavía más llamativo, sólo después de que las tres clases de hombres del AT han sido colocadas en la torre, sólo entonces entra esta cuarta generación a formar parte de la base. Creemos que este dato es una de las tantas incoherencias o dificultades que presenta este libro, de entre las cuales la más polémica es la que aparece en la Visión V. Más adelante explicaremos donde reside la incoherencia.

Quizá pueda explicarse el dato de que la cuarta generación entra la última, de la siguiente manera: los apóstoles no podía formar la Iglesia sin la base de los antiguos, por eso ellos mismos tuvieron que bajar a predicar y sólo después entrar ellos a la torre. Pero esto no deja de ser incoherente pues la puerta en cierta forma es el bautismo, y los apóstoles, lo poseían. Si ellos, y no Cristo, fueron los que predicaron el bautismo a los justos del AT, los apóstoles habrían sido el primer fundamento de la torre, no el cuarto.

²¹⁷¹ Ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 258-259; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 326).

²¹⁷² Ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 260-261; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 328).

²¹⁷³ Ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 254-255; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 320).

²¹⁷⁴ Ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 254-255; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 318.320).

Estas piedras subidas de los abismos, según apuntan los pasajes de Comp IX,13 y 16, poseían las virtudes del Hijo representadas por las vírgenes o espíritus. La posesión de estos espíritus es la razón por la que las piedras -subidas del abismo- no tuvieron que ser modeladas:

“ellos fueron ajustados a la construcción de la torre y fueron edificados sin necesidad de ser labrados.” (Comp. IX,16,7)²¹⁷⁵.

Lo que ya se había afirmado en la Vis. III,2,6:

“Todas las piedras que sacaban del abismo las colocaban tal cual en la construcción, pues eran adecuadas y se ajustaban por la juntura con las otras piedras” (Vis III,2,6)²¹⁷⁶.

Estos pasajes tratan, pues, de la salvación de los justos de la primera y segunda generación y de los profetas y servidores de Dios, que habían poseído el Espíritu del Hijo²¹⁷⁷, pero según la capacidad de su tiempo, pues ellos no habían podido entrar todavía en la Torre (por la Puerta). La gracia, que implica el Nombre, no había sido todavía ni revelada, ni donada. Veamos esto en el texto.

5.2. El bautismo de los justos del AT

Estas piedras subidas de los abismos a pesar de poseer los espíritus tuvieron que pasar por la puerta.

“«Señor, ¿por qué las vírgenes entregaron también estas piedras para la construcción de la torre y las pasaron a través de la puerta?»” (Comp IX,16,6)²¹⁷⁸.

El entrar por la puerta es puesto en paralelo con la necesidad de recibir el bautismo, simbolizado en el Sello.

²¹⁷⁵ Ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 260-261; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 328).

²¹⁷⁶ Ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 86-87; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 104).

²¹⁷⁷ “Y si no hubieran tenido consigo estos espíritus, no habrían sido útiles para la construcción de la torre” (Comp. IX,15,6; ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 258-259; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 104).

²¹⁷⁸ Ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 260-261; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 328).

“murieron en justicia y gran castidad. Sin embargo, les faltaba solamente este sello” (Comp. IX,16,7)²¹⁷⁹.

Con ocasión de esta referencia al Bautismo, retoma una imagen que, hasta ahora, no había aparecido en la Comp IX, pero que encontramos en el libro de la Visión III en relación con la imagen de la Torre, la imagen del Agua.

«Tenían necesidad de subir a través del agua para ser vivificados. Pues de ninguna otra manera podían entrar en el Reino de Dios si no se desprendían de la muerte de su vida anterior. 3. Estos que habían muerto recibieron el sello del Hijo de Dios y entraron en el Reino de Dios. Pues el hombre está muerto antes de llevar el Nombre del Hijo de Dios²¹⁸⁰. Cuando recibe el sello, se desprende de la muerte y recobra la vida. 4. El sello es el agua²¹⁸¹. Por consiguiente, al agua bajan muertos, y suben vivos. Este sello les fue predicado a aquéllos, y se sirvieron de él para entrar en el Reino de Dios²¹⁸²» (Comp IX, 16,2-4)²¹⁸³.

Esto muestra con claridad que el autor tenía presente este libro tercero de las visiones²¹⁸⁴. El agua es el Sello del Hijo de Dios que da entrada en el Reino, es el bautismo.

De lo que trata nuestro pasaje, pues, es de la necesidad del Bautismo de los justos del AT para entrar en la salvación inaugurada por Cristo, en la Iglesia²¹⁸⁵.

²¹⁷⁹ Ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 260-261; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 328).

²¹⁸⁰ „Die Nennung des Namens ist wahrscheinlich nur eine abgeschwächte sacramentale Form für die ursprünglichere, Sitte, dem einzuweihenden das Zeichen (Name, Symbol) des betreffenden Gottes, dem er geweiht wurde, aufzuprägen oder einzuätzen” (ebd. 227), besonders wenn diese Namensnennung schon früh mit der Signierung des Täuflings mit dem Kreuzzeichen kombiniert gewesen sein sollte. Bousset wird glänzend bestätigt von der doppelten Umschreibung der Taufe durch exakt die von ihm gemeinte Kombination von Benennung mit dem Namen und Bezeichnung als Siegel in 17,4: „Alle Völker... sind auf ihr Hören und ihren Glauben hin Namen (des Sohnes) Gottes benannt worden ..” (N.BROX, *Der Hirt...*, p. 432).

²¹⁸¹ „Siegel ist hier nicht die Auszeichnung (Siegelring?) von VIII 2,2.4 und VIII 6,3b, sondern wie VIII 6,3^a; IX 31,1.4 eine frühchristliche Bezeichnung der Taufe (wiederholt bis 17,4; vgl. Zu VIII 6,3)- In der Wiederholung ist „Siegel” ausgetauscht gegen die ebenfalls speziell für die Taufe geprägte Formel „den Namen (des Sohnes) Gottes tragen bzw. Annehmen”, die H. seit 13,2 wiederholt gebraucht, anscheinend aber nicht streng dafür vorbehält (vgl. 14,6).” (N.BROX, *Der Hirt...*, p. 431).

²¹⁸² „Die Terminologie von Heraufsteigen bezieht sich hier und in den weiteren Zeilen auf den $\beta\upsilon\theta\acute{o}\varsigma$ (Abgrund als Hades), in dem von H auch das Wasser befindlich gedacht ist, „durch” das hindurch man „heraufsteigt” (vgl. Den „Turm auf Wassern gebaut” in Vis III 3,5), wobei dieses Heraufsteigen bereits Metapher der Taufe ist, die auch die Toten im Abgrund brauchen.” (N.BROX, *Der Hirt...*, p. 431).

²¹⁸³ Ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 260-261; también cf. *Hermas. Le Pasteur* (ed. R. JOLY, SC 53 (bis), Paris ²1968, p. 328).

²¹⁸⁴ „...«Quiero mostrarte lo que te mostró el Espíritu Santo que habló contigo bajo la forma de la Iglesia. Pues aquel Espíritu es el Hijo de Dios. 2. Puesto que eras débil en la carne, no se te manifestó por medio de un ángel. Cuando fuiste fortalecido por medio del Espíritu y robusteciste tu fuerza hasta el punto de poder ver también un ángel, entonces te fue manifestada por medio de la Iglesia la construcción de la torre. Todo lo has visto bella y santamente como manifestado por una virgen. Ahora ves por un ángel gracias al mismo Espíritu.» (Comp. IX,1,1-2; ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 232-233; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 288)). Se refiere a la mujer del libro de la Visiones, más en concreto a lo dicho en la Visión III, donde aborda el tema de la Torre.

Entrar por la puerta implica, pues, recibir el bautismo. Sin la puerta, no había bautismo, y sin bautismo no se podía entrar en la Iglesia. Así que todos estos habitantes de los abismos, a pesar de ser justos, tuvieron que esperar a la aparición de la puerta, del bautismo.

5.3. La Predicación en el Hades y el don de la vida

Más importante para nuestro estudio, todavía, es cómo se comunica esta gracia en los infiernos, por la *predicación*, y cómo son descritos sus efectos: *ellos se desprenden de la muerte y recobran la Vida*. Ellos suben de los abismos vivos.

«Porque estos apóstoles y maestros que predicaron el Nombre del Hijo de Dios, habiendo muerto en poder y en la fe del Hijo de Dios, **predicaron también a los que ya habían muerto y les dieron el sello de la predicación**. 6. Bajaron con ellos al agua y subieron de nuevo. Pero éstos bajaron vivos y subieron de nuevo vivos. Aquellos que ya habían muerto bajaron muertos y subieron vivos. 7. Gracias a esto fueron vivificados y reconocieron el Nombre del Hijo de Dios. Por ello subieron con ellos, y con ellos fueron ajustados a la construcción de la torre y fueron edificados juntamente sin ser labrados. Pues murieron en justicia y gran castidad. Sin embargo, les faltaba solamente este sello. Ya tienes también la explicación de estas cosas» (Comp IX,16,5-7)²¹⁸⁶.

La predicación, como ya vimos en Clemente, era el medio de comunicar la gracia del NT que permitía la entrada en la torre, pero antes de presentar esto con detalle, llamamos la atención sobre dos ideas en el texto.

Primeramente, el texto considera que los apóstoles bajan al abismo (a la muerte) vivos y suben vivos. Explica que ellos ya habían recibido el sello, habían sido vivificados. En los abismos, se encontraban los justos del AT, que al contrario que los apóstoles bajaron a este lugar “muertos”.

Esto conlleva, según apuntamos, que la muerte de los justos del NT, no es como la muerte de los justos del AT²¹⁸⁷; y que la justicia de aquellos hombres no fue suficiente para entrar en el Reino, les faltaba la vivificación, recibir el Nombre, el bautismo. Esto es lo que recibieron de los apóstoles²¹⁸⁸.

²¹⁸⁵ “Der Hirt konstatiert in aller Klarheit die Heilsnotwendigkeit der Taufe (wie die Fortsetzung eindeutig zeigt) auch für die in vorchristlicher Zeit Verstorbenen, die ohne Taufe als tot (16,3.6) statt lebendig galten. „Das Leben ist ‚Tod‘, wenn es nicht ‚gerettet‘ ist” (N.BROX, *Der Hirt...*, p. 431).

²¹⁸⁶ Ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 260-261; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 328).

²¹⁸⁷ Cf. W. BIEDER, *Die Vorstellung...*, p. 154.

²¹⁸⁸ “...aber ihnen fehlte das Siegel, das ihnen die ζωή in der Βασιλεία vermittelte; sie waren also in geistiger wie in leiblicher Hinsicht Tote. Soll ihnen das Heilgut des Lebens zuteil werden, müssen auch sie in die christliche Kirche aufgenommen werden. Das kann bei den Toten auf keinem ändern Wege

6. Posible explicación de la predicación de los apóstoles en el Hades: Visión eclesiológica de la salvación de los justos del AT

6.1. Predicación de los apóstoles

La Comp. IX parece indicar que los apóstoles bajan al abismo sólo como parte de su misión, esto es evangelizar y bautizar hasta los confines de la tierra, pues ellos ya habían recibido el Sello y estaban vivificados, por lo que podían entrar en la Iglesia²¹⁸⁹. Sin embargo, descienden para evangelizar el Sello, para dar a los que se encontraban en los abismos lo que les faltaba²¹⁹⁰.

En la Comp. IX, el tema de la predicación había sido introducido en el capítulo 15, al describir a la generación de los apóstoles con las siguientes palabras:

“¿Quiénes son las piedras del abismo que se ajustaban a la construcción? (...) Las cuarenta son los apóstoles y maestros de la predicación del Hijo de Dios” (Comp. IX, 15, 4)²¹⁹¹.

Según el autor del libro, los apóstoles y maestros²¹⁹² son los responsables de la predicación del Nombre del Hijo²¹⁹³. Así se confirma en el siguiente texto, que aparece inmediatamente después del pasaje que centra nuestro estudio:

“Estos doce montes son las doce tribus que habitan todo el mundo. **El Hijo de Dios fue anunciado a ellas por medio de los Apóstoles**». 2. «Señor, explícame por qué los montes son variados, y su forma, distinta». «Escucha –me dice-. Estas doce tribus que habitan todo el mundo son doce naciones. Son variados en su manera de sentir y de pensar. Tal cual la variedad de montes que has visto, tal es también la variedad de la manera de pensar y de sentir de estos

geschehen als bei den Lebendigen, nämlich durch die in der Kirche vorhandenen Gnadenmittel, d. H. durch Taufe und Verleihung des lebendig machenden Geistes des Sohnes Gottes” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 486).

²¹⁸⁹ “Der Auf- und Abstieg der „Apostel und Lehrer” wird jetzt so erklärt, daß das alles nicht für sie selbst ablief, denen nichos mehr fehlte, sondern daß sie sich dem zugunsten der anderen, Früheren, die genannt waren, unterzogen.” (N. BROX, *Der Hirt...*, p. 434).

²¹⁹⁰ El tema de la predicación, según PERNVEDEN, es capital en la eclesiología del Pastor, a pesar de que el verbo “κηρύσσειν” sólo aparezca en tres pasajes en toda la obra. Este autor justifica su afirmación en el dato de que los pasajes donde aparece esta idea contienen la eclesiología más relevante de la obra. (cf. L. PERNVEDEN, *The Concept of the Church...*, p. 113). . Uno de estos pasajes, naturalmente es el que ahora estudiamos.

²¹⁹¹ Ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 258-259; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 326).

²¹⁹² „In den Augen des Hermas ist diese Weltmission nicht ausschließlich auf die Zwölf beschränkt, sondern, wie die Zahl 40 zeigt, war diese Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums einem größeren Kreise übertragen. Die Periode dieser apostolischen Tätigkeit liegt bereits abgeschlossen vor, die erste Generation ist durch den Tod von der Bildfläche abgetreten;...” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 486).

²¹⁹³ “Diese Apostel und Lehrer bilden eine geschlossene Gruppe, es sind die Weltmissionare, welche durch ihre Verkündigung und Lehre die Kirche Christijgestiftet haben.” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 485).

pueblos. Te mostraré la manera de actuar de cada uno». 3. Le digo: «Señor, explícame primero por qué, a pesar de la variedad de montes, cuando sus piedras eran colocadas en la construcción, se volvían brillantes, con un solo color, así como las piedras que eran subidas del abismo». 4. Me responde: «Porque todas las naciones que habitan bajo el cielo, una vez que **oyeron y creyeron**, fueron llamadas por el Nombre del Hijo de Dios. Cuando **recibieron el sello**, tuvieron un solo sentir y un solo pensar, y resultó una sola fe y un solo amor, y junto con el Nombre llevaron los espíritus de las vírgenes. Por ello, la construcción de la torre resultó con un solo color, brillante como el sol. 5. Después de entrar en la unidad y de llegar a ser un solo cuerpo, algunos de ellos se mancillaron, fueron expulsados del linaje de los justos y volvieron a ser otra vez como eran antes; más aun, peores». (Comp IX, 17,1-5)²¹⁹⁴.

La predicación de los apóstoles fue el camino para la salvación. Los que oyeron y creyeron, recibieron el Sello.

El autor hace valer esto también en el Hades, por esto aplaza el momento de la entrada de los justos del AT en la Iglesia hasta la muerte de los apóstoles.

«Porque estos apóstoles y maestros que predicaron el Nombre del Hijo de Dios, habiendo muerto en poder y en la fe del Hijo de Dios, predicaron también a los que ya habían muerto y les dieron el sello de la predicación. 6. Bajaron con ellos al agua y subieron de nuevo» (Comp. IX,16,5-6)²¹⁹⁵.

Esto introduce una novedad en la historia de la teología, pues se desliga la salvación de los justos del AT del *Descensus* de Cristo²¹⁹⁶. El Pastor hace depender la entrada en la Iglesia de los Justos el AT con la misión de los apóstoles, no con la acción salvífica de Cristo entre los muertos. Los apóstoles recibieron la misión de ir a predicar y bautizar por todo el mundo y esto se extiende hasta los muertos²¹⁹⁷.

²¹⁹⁴ Ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 260-263; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 328.330).

²¹⁹⁵ Ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 260-261; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 328.330)

²¹⁹⁶ "Der Descensus Christi word von Hermas wohl nicht gelegnet, sondern vorausgesetzt. Aber er hat gleichsam nur noch «historische» Relevanz und muss praktisch ersetzt werden durch den Descensus apostolorum, so dass man geradezu von einer Konkurrenz der Apostel sprechen kann. Was im Verhältnis des historischen Christus etwa zur Bischofsbedeutung in den Ignatianen an unheilvoller Abbiegung von der Wahrheit des herrschenden Christus festzustellen ist, das zeigt sich auch hier: wie Christus bei Ignatius für die christliche Oberwelt nur im Bischof, so ist er bei Hermas für die Unterwelt nur in den Aposteln zu haben. Insofern sind die Apostel für die verstorbenen Frommen des Alten Testaments ebenso heilsnotwendig wie bei Ignatius der Bischof für die Gläubigen, aber ebenso wie der Descensus Christi für die Toten bei der Primärform der Anschauung. War schon der Schritt von der Paradoxie des Kreuzes und der Auferstehung Christi zum Descensus ad inferos ein Abfall, so wiederholt sich nun eine Stufe tiefer dasselbe noch einmal. Und wenn die Apostel bei ihrem Descensus die Taufe vollziehen, so liegt in diesem Akt eine Ueberbewertung des Sacramentes, die die Heilsnotwendigkeit der Taufe für die vorchristlichen Gerechten bezeugt" (W. BIEDER, *Die Vorstellung ...*, p. 156)

²¹⁹⁷ Las ideas de evangelización y bautismo ya aparecieron también en la Visión III: "¿Quieres saber quiénes son las que caían cerca del agua y no podían rodar hasta el agua? Ésos son los que han escuchado la palabra y quieren ser bautizados en el Nombre del Señor. Pero luego, cuando les viene a la memoria la pureza de la verdad, cambian de parecer y de nuevo caminan detrás de sus perversas pasiones". (Visión III, 6,4; ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 94-95; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 328).

“predicaron también a los que ya habían muerto y les dieron el sello de la predicación²¹⁹⁸ (...). 7. Gracias a esto fueron vivificados y reconocieron el Nombre del Hijo de Dios.” (Comp. IX,16,5-6)²¹⁹⁹.

El tema de la predicación explica la presencia de la generación de los apóstoles entre las piedras que suben de los abismos²²⁰⁰. Los apóstoles son los encargados de congregar a la Iglesia.

6.2. Dificultades de la imagen

Esta imagen tiene sus dificultades. En la Comparación IX y en la Visión III se explica que los apóstoles no fueron los primeros en subir de los abismos a pesar de haber bajado vivos, sino los justos de la primera generación, después los de la segunda y los profetas. Estas generaciones pasarían a ser los fundamentos de la Torre, las tres primeras filas de su base. Los apóstoles sólo entraron a formar parte de la torre más tarde, ocupando la cuarta fila.

Esto marca una distinción entre entrar por la puerta y recibir el bautismo. Los apóstoles bautizados, descienden, sin haber entrado a formar parte de la torre. ¡Imposible! Creemos que en este punto, la imagen traiciona a la teología²²⁰¹. El bautismo incorpora a Cristo, porque concede el Espíritu vivificador de la filiación, hace miembros de la Iglesia..

²¹⁹⁸ Expresión controvertida. ZAHN traduce: “El Sello sobre la predicación aceptada (creída)” (T. ZAHN, *Der Hirt des Hermas untersucht*, Gotha 1868, p. 154).

²¹⁹⁹ Ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 258-259; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 328).

²²⁰⁰ Ciertamente, el tema aparece en la Comparación VIII, 3,1-5: “[69] III. 1. Le digo: «Señor, explícame qué es este árbol. Pues me tiene perplejo que, después de cortarle tantas ramas, esté sano y aparezca como si no se le hubiera cortado nada. Estoy perplejo por esto». 2. Me dice: «Escucha: este gran árbol, que cubre llanuras, montañas y toda la tierra, es la ley de Dios que fue dada a todo el mundo. Esta ley es el Hijo de Dios que ha sido predicado hasta los confines de la tierra. Los pueblos que están bajo su cobijo son los que han escuchado la predicación y han creído en Él. 3. El Ángel grande y glorioso es Miguel que tiene poder sobre este pueblo y lo gobierna. Pues Él es el que ha dado la ley a los corazones de los creyentes. El vigila a aquéllos a los que se la dio para ver si la han guardado. 4. Ves las varas de cada uno. Las varas son la ley. Ves que muchas varas son inútiles; conocerás que todas éstas son los que no han guardado la ley y verás la morada de cada uno». 5. Le digo: «Señor, ¿por qué a unos los despachó a la torre y a otros te los dejó a ti? Me contesta: «Todos los que transgredieron la ley que recibieron de Él, los dejó en mi poder para penitencia. Los que ya complacieron la ley y la guardaron, los tiene Él bajo su propio poder»” (ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 88-91; también cf. ed. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 266.268). La predicación aparece marginalmente relacionada con la purificación de las piedras (ramas) de la torre, pues del cumplimiento o no de la Ley predicada, depende su permanecer en la Torre.

²²⁰¹ Algo parecido sucede en la Visión V de muy difícil interpretación por sus raras implicaciones cristológicas.

Esto muestra que la doctrina de la predicación de los Apóstoles en el Hades no está exenta de contradicciones²²⁰². Veremos esto un poco más detalladamente en el apartado dedicado a comparar la doctrina de Ireneo y el Presbítero con la del Pastor de Hermas.

Sin embargo, esta presentación resuelve un problema que todavía no hemos mencionado. En la teología de Ireneo, el Espíritu se derrama en Pentecostés, después de la Ascensión. Sin embargo, según la lectura que hicimos de este dogma en el asiático, Cristo anticipó este don entre los justos del AT. En la presentación de Hermas, este problema se soluciona, pues no se anticipa el Espíritu, dado que este es donado después de la Ascensión.

A pesar de esta dificultad, creemos que debemos seguir dando prioridad a la doctrina del Presbítero, y situar la salvación de los Justos en el momento del *Descensus* de Cristo al Hades. Ellos fueron los que primero entraron en la Iglesia. El don del Espíritu por mediación del Alma de Cristo no precisó la Ascensión. Su alma, según apunta el evangelista Juan, fue glorificada en la Muerte.

El don del Espíritu por mediación de la carne precisó la ascensión. Sólo una vez ejercitada la carne en la incorrupción (estancia del resucitado entre los discípulos) y su posterior ascensión al cielo, se convierte en fuente del Espíritu para los vivos.

²²⁰² “Ganz eigenartig ist die Vorstellung, daß die Apostel und Lehrer in der Unterwelt gepredigt haben sollen, denn bei der irdischen Mission kann die Zahl der Prediger gleichzeitig eine unbegrenzte sein, da das Missionsfeld die Welt umspannt, aber wie soll es geschehen, daß die Apostel und Lehrer ihren Beruf in der Unterwelt fortsetzten, da sie doch nicht zu gleicher Zeit gestorben sind, also die Nachfolgenden bereite Prediger in der Unterwelt vorfinden! Und dabei muß man fragen, bei welcher Gelegenheit denn die Apostel mit den in der Unterwelt Getauften aus der Tiefe aufgestiegen und in den Bau des Turmes eingefügt sind, und weiter, aus welchem Grande nur die vorchristlichen Gerechten und nicht die von ihnen während ihrer irdischen Missionswirksamkeit für Christus Gewonnenen mit ihnen aus der Tiefe emporstiegen und in den Turm aufgenommen wurden, vielmehr eine Ruhepause im Bau eintrat (Sim. IX, 4, 4), bis die aus den zwölf Bergen entnommenen Steine, d. h. die durch die Apostel aus den zwölf Stämmen, d. i. Aus den Völkern der gesamten Welt für den Sohn Gottes gewonnenen Christen (Sim. IX, 17, 1 f.) in den Bau eingefügt werden. Das alles weist darauf hin, daß Hermas eine ihm bekannte christliche Idee benutzt und diese für seine besonderen Zwecke verwertet hat. Die Idee von dem *Descensus apostolorum* ist aus dem Gemeindeglauben an den *Descensus Christi* geboren, und es war daher eine Verkennung des wahren Sachverhaltes, wenn Loofs die Behauptung aufstellt, Hermas habe von einer Predigt Christi in der Unterwelt nichts gewußt” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 487-488).

7. Teología de la salvación en el Hades en el Pastor de Hermas

El contexto eclesiológico del libro es el responsable de la peculiaridad de esta doctrina en el Pastor de Hermas²²⁰³. Los encargados de llevar la salvación a todo hombre son los apóstoles. Por esto, ellos mismos serían los que llevaran la salvación a los justos pre-cristianos. Ellos serán los que prediquen el bautismo en los abismos.

Esto conlleva la presencia de los apóstoles en el lugar de los muertos, lo que lleva al autor del libro a prorrogar la salvación de los justos del AT hasta la muerte de los apóstoles, separando este misterio de aquel otro sucedido en Cristo “el triduum mortis”.

El libro, a pesar de esta novedad, como vemos, respeta los temas de la tradición cristológica de la salvación dada en el Hades. Incluso, a pesar de conllevar una incongruencia teológica, presenta que los primeros en entrar en la salvación traída por la encarnación son los justos del AT (como sucedía en la obra de Ireneo, cf. AH IV,23), siendo ellos las primeras bases de la Torre²²⁰⁴.

La teología referente a la salvación de los muertos pre-cristianos en el Pastor se desarrolla en dos vertientes: moral-fe y bautismo. Los hombres que habían muerto antes de Cristo, a pesar de haber vivido en justicia y haber colaborado en la obra de Dios, no tenían acceso a la Iglesia; ellos necesitaban la novedad de la Puerta, ser vivificados, pasar por el agua, para entrar a formar parte de la Torre²²⁰⁵. Sólo a través del misterio del Verbo encarnado, la Puerta, los hombres pasan a formar parte de la Iglesia.

La aparición del tema de la predicación en este libro nos lleva a compararlo con los pasajes que ya hemos estudiado en relación con el tema, esto es, 1 Pe 3,19 y la tradición de Ireneo. Comenzamos con el texto petrino.

8. Paralelismos con 1 Pe 3,19

La primera relación que se puede establecer entre Prima Petri y el Pastor, es el lugar de nacimiento de ambos documentos. Según la tradición, ambos provienen de la misma Iglesia, de la Iglesia de Roma. Sabemos que el lugar de redacción de Primera de

²²⁰³ “... the ecclesiology is the key to the understanding of The Shepherd.” (L. PERNVEDEN, *The Concept of the Church...*, p. 291). También cf. U.H.J.KÖRTNER- M. LEUTZSCH, *Papiasfragmente- Hir des Hermas...*, p. 141.

²²⁰⁴ La primacia de los justos del AT está asociada a que ellos reciben la salvación en el *triduo mortis*, recibiendo la paga de su trabajo, cumpliéndose su deseo de ver los días del Verbo encarnado.

²²⁰⁵ Estas ideas son las mismas que nosotros hemos leído en la obra de Ireneo.

Pedro es muy discutido, pero no podemos dejar de apuntar este dato, que podría poner en relación ambos documentos y, por tanto, las doctrinas en ellos encerradas.

En ambos documentos hay un interés por la pureza de costumbres en la Iglesia. Así 1 Pe versa sobre aquellos que son tentados a volver a su vida pagana por la dificultad de las exigencias cristianas, siendo el tema principal de la Carta la perseverancia. En el Pastor, el problema se ha agravado, pues de hecho los cristianos viven licenciosamente, así el tema de la perseverancia se transforma en el tema de la conversión.

Otro punto de contacto de ambos documentos es que la Iglesia es presentada como un edificio en el que los cristianos son sus piedras, en 1 Pe a través de la imagen del templo, en el Pastor de una Torre.

Pero lo que más nos interesa es la posible relación entre 1 Pe 3,19 y Comp. IX,16, pasajes que tratan de una predicación ¿a los muertos?

Ciertamente, el vocabulario es parecido pero, creemos que las ideas no tienen nada que ver.

Prima Petri 3,18-22	Comp IX,15,6-16,7 ²²⁰⁶	Prima Petri 4,1-7
<p>18 Pues también Cristo, para llevarnos a Dios, murió una sola vez por los pecados, el justo por los injustos, muerto en la carne, vivificado en el espíritu (ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι). 19 En el cual fue también a predicar (ἐκήρυξεν) a los espíritus (πνεύμασι) encarcelados, 20 en otro tiempo incrédulos, cuando les esperaba la paciencia de Dios, en los días en que Noé construía el Arca, en la que unos pocos, es decir ocho personas, fueron salvados a través del agua; 21 a ésta corresponde ahora el bautismo que os salva y que no consiste en quitar la suciedad del cuerpo, sino en pedir a Dios una buena</p>	<p>Me responde: «Éstos llevaron por primera vez estos espíritus (πνεύματα) y nunca se apartaron los unos de los otros: ni los espíritus (πνεύματα), de los hombres, ni los hombres, de los espíritus (πνευμάτων), sino que los espíritus (πνεύματα) permanecieron en ellos hasta su muerte. Y si no hubieran tenido consigo estos espíritus (πνεύματα), no habrían sido útiles para la construcción de la torre». ... Tenían necesidad de subir a través del agua para ser vivificados (ζωοποιηθῶσι). Pues de ninguna otra manera podían entrar en el Reino de Dios si no se desprendían de la muerte (νέκρωσι) de su vida anterior. 3. Estos que habían muerto (κεκοιμημένοι) recibieron el sello del Hijo de Dios y entraron en el Reino de Dios. Pues el hombre está muerto (νεκρός) antes de llevar el Nombre del Hijo de Dios. Cuando recibe el sello, se desprende de la muerte (νέκρωσι) y recobra la vida</p>	<p>1 Ya que Cristo padeció en la carne, armaos también vosotros de este mismo pensamiento: quien padece en la carne, ha roto con el pecado, 2 para vivir ya el tiempo que le quede en la carne, no según las pasiones humanas, sino según la voluntad de Dios. 3 Ya es bastante el tiempo que habéis pasado obrando conforme al querer de los gentiles, viviendo en desenfrenos, liviandades, crápulas, orgías, embriagueces y en cultos</p>

²²⁰⁶ Ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, p. 258-261; también cf. ed. trad. R. JOLY, SC 53 (bis), p. 326.328).

<p>conciencia por medio de la Resurrección de Jesucristo, 22 que, habiendo ido al cielo, está a la diestra de Dios, y le están sometidos los Ángeles, las Dominaciones y las Potestades.</p>	<p>(ζωήν). 4. El sello es el agua. Por consiguiente, al agua bajan muertos (νεκροὶ), y suben vivos (ζῶντες). Este sello les fue predicado (ἐκηρύχθη) a aquéllos, y se sirvieron de él para entrar en el Reino de Dios».</p> <p>5. Le digo: «Señor, ¿por qué las cuarenta piedras subieron del abismo con aquéllas si ya antes tenían el sello?»</p> <p>Me responde: «Porque estos apóstoles y maestros que predicaron (κηρύξαντες) el Nombre del Hijo de Dios, habiendo muerto en poder y en la fe del Hijo de Dios, predicaron (ἐκήρυξαν) también a los que ya habían muerto y les dieron el sello de la predicación (κηρύματος). 6. Bajaron con ellos al agua y subieron de nuevo. Pero éstos bajaron vivos (ζῶντες) y subieron de nuevo vivos (ζῶντες). Aquellos que ya habían muerto (προκεκοιμημένοι νεκροὶ) bajaron muertos y subieron vivos. 7. Gracias a esto fueron vivificados (ἐζωοποιήθησα) y reconocieron el Nombre del Hijo de Dios. Por ello subieron con ellos, y con ellos fueron ajustados a la construcción de la torre y fueron edificados juntamente sin ser labrados. Pues murieron en justicia y gran castidad. Sin embargo, les faltaba solamente este sello. Ya tienes también la explicación de estas cosas».</p> <p>«Ya la tengo, señor» -le digo.</p>	<p>ilícitos a los ídolos. 4 A este propósito, se extrañan de que no corráis con ellos hacia ese libertinaje desbordado, y prorrumpen en injurias. 5 Darán cuenta a quien está pronto para juzgar a vivos y muertos. 6 Por eso hasta a los muertos se ha anunciado la Buena Nueva (νεκροῖς εὐηγγελίσθη), para que, condenados en carne según los hombres, vivan (ζῶσι) en espíritu (πνεύματι) según Dios. 7 El fin de todas las cosas está cercano. Sed, pues, sensatos y sobrios para daros a la oración.</p>
--	---	---

Tal y como apunta BIEDER, el pasaje del Pastor de Hermas (Copt IX) tiene más paralelismos de ideas con 1 Pe 4,6, que con 1 Pe 3,19²²⁰⁷. En 4,6 se habla explícitamente de muertos que viven y que fueron evangelizados, pero sin precisar por quién, ni cuándo, dando cabida a la interpretación del Pastor, es decir, que la evangelización fue realizada por los apóstoles. Además, el contexto del v. 4,6 en la carta es el de la recompensa de los justos que fueron despreciados por los paganos, pero premiados por Dios, algo que encaja bien en la temática del Pastor de Hermas.

La asociación de 1 Pe 4,6, sin embargo, con el tema de la salvación de los justos del AT o con el *Descensus*, por así decir, es desconocido en la Iglesia de los Padres.

²²⁰⁷ Cf. W. BIEDER, *Die Vorstellung...*, p. 155.

Esto sólo nos lleva a constatar que Prima Petri y su posible relación con el tema de la predicación en el Hades es un jeroglífico sin resolver.

9. El Pastor, Ireneo y el Presbítero

La aparición de la idea de la predicación en el Pastor, también, nos lleva a estudiar la posible relación entre esta obra y la obra de Ireneo, principal testigo de la “versión” cristológica del misterio de la predicación a los justos del AT.

9.1 Puntos en común de estas tradiciones

Estas dos tradiciones tienen en común, como acabamos de apuntar, que los salvados son sólo los justos. También, coinciden en la presentación en tres estamentos de estos justos. En el Pastor descritas como la primera generación, segunda generación de justos y los profetas²²⁰⁸; en la obra de Ireneo, justos, patriarcas y profetas.

El vocabulario en estos dos testigos es también parecido, sin llegar a coincidir. En la obra de Ireneo se habla de una evangelización, mientras que el Pastor usa el verbo “κηρύσσειν”. Sin embargo hay que apuntar que aunque este término teniendo un sentido neutro (como vimos en la primera parte de nuestro trabajo) en el contexto en que lo usa el Pastor, sin duda alguna, es sinónimo de Evangelizar, de anunciar la salvación.

El contenido de la evangelización en ambos casos podría coincidir, dado que en el Pastor se dice que se predica el Nombre del Hijo de Dios, y en la obra de Ireneo también se considera que se evangeliza la venida del Hijo de Dios, entendido como el misterio del Verbo encarnado.

Nosotros, además, hemos relacionado la evangelización de los justos en la obra de Ireneo con el don del ES y así, también, con el bautismo. Ambas obras, por tanto, parecen coincidir también en este punto.

²²⁰⁸ “In c. 15 wird dieser Vision folgende Deutung gegeben: Die in das Fundament gelegten zehn Steine bilden die erste Generation der Menschheit; sie entsprechen wohl den zehn Urvätern von Adam bis Noah. Die 25 Steine bedeuten die zweite Generation, die sog. ἄνδρες δίκαιοι. Das sind wahrscheinlich die Patriarchen. Ihnen folgen unter dem Sammelnamen προφήται τοῦ Θεοῦ καὶ διάκονοι αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ weitere 35. Darunter haben wir die Propheten und die Gerechten der nachfolgenden Zeit zu verstehen.” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 483-484)

9.2. Diferencias entre ambas tradiciones

a. Agente de la predicación

Sin lugar a dudas la mayor diferencia entre las dos tradiciones es la que deriva de los agentes de la evangelización. En la tradición de Ireneo, Cristo mismo; en la del Pastor, los apóstoles.

Con BIEDER²²⁰⁹, opinamos que el Pastor de Hermas conocía la tradición de la predicación de Cristo en el Hades. Nosotros, como ya hemos dicho, pensamos que Hermas adaptó esta doctrina al contexto eclesiológico de su libro²²¹⁰.

b. Diferencias en la idoneidad de los salvados

Existe otra diferencia importante en estas obras. Según el Pastor, los justos no necesitan ser modelados para entrar en la Iglesia, pues ellos poseían los espíritus de las virtudes y éstas nunca se habían apartado de ellos²²¹¹.

En Ireneo, por el contrario, el fin de la visita que hace Cristo a estos muertos veterotestamentarios es concederles el perdón de los pecados. De hecho, cuando presenta la doctrina del Presbítero sobre la salvación de los justos del AT, lo hace desde el mal ejemplo de David y Salomón, no desde la virtud de los rescatados.

Para el Pastor, el motivo del rescate del Hades es moral (virtudes del Hijo)²²¹², para Ireneo es teológico-moral. Los justos del AT fueron dignos de salvación por su fe,

²²⁰⁹ Der Descensus Christi wird von Hermas wohl nicht geleugnet, sondern vorausgesetzt. (W. BIEDER, *Die Vorstellung...*, p. 156).

²²¹⁰ No compartimos la opinión de BIEDER que considera que esta peculiaridad del Pastor deriva de una evolución de la cristología del dogma: “Mir scheint hier eine christologische Entwicklung sichtbar zu werden” (W. BIEDER, *Die Vorstellung...*, p. 155). Durante mucho tiempo se ha pensado que el tema clave para la comprensión de El Pastor era la penitencia. Sin embargo, actualmente se reclama ese puesto para la eclesiología. Esta sería la llave de la obra de Hermas (J.J. AYÁN, *Padres apostólicos...*, p. 372).

²²¹¹ Cf. “«Éstos llevaron por primera vez estos espíritus y nunca se apartaron los unos de los otros: ni los espíritus, de los hombres, ni los hombres, de los espíritus sino que los espíritus permanecieron en ellos hasta su muerte. Y si no hubieran tenido consigo estos espíritus, no habrían sido útiles para la construcción de la torre” (Comp. IX,15,6; ed. trad. J.J. AYÁN CALVO, *Fuentes Patrísticas* 6, p. 258-259; también cf. ed. trad. R. JOLY, *SC* 53 (bis), p. 326)) y cf. también: “murieron en justicia y gran castidad. Sin embargo, les faltaba solamente este sello” (Comp. IX,16,7). No entendemos el comentario de BIEDER: „i. Hermas denkt an die Gesamtheit der alttestamentlichen Gerechten, von denen sich die «Propheten» und «Diakonen» wohl nicht durch besondere Heiligkeit, sondern durch besondere Beauftragung abheben: sie werden mit den neutestamentlichen Gläubigen zusammengenommen in die Gemeinde der «Lebendiggemachten». “ (W. BIEDER, *Die Vorstellung...*, p. 155). ¿Donde lee este „wohl nicht durch besondere Heiligkeit“? Quizá haya reparos del protestantismo.

²²¹² “Sie insgesamt werden gegenüber den Nachfolgenden als die erste große Gemeinde Christi vorgestellt, da sie die Geister der zwölf Jungfrauen getragen haben, und zwar in der Weise, daß die Geister sich nie von ihnen getrennt haben, vielmehr bis zu ihrem Entschlafen in ihnen verblieben sind. Irgend welche schweren sittlichen Verfehlungen bei den Gottesmännern der Vorzeit kennt also Hermas

por la cual sirvieron a las disposiciones del Verbo (según su tiempo) y desearon ver los días del Dios hecho hombre. Este servicio y esperanza es la causa de salvación.

Creemos que Ireneo hace una reflexión más profunda que el autor del Pastor, pues considera que los justos del AT, que no habían recibido todavía el Espíritu de Filiación, la Nueva Ley, estaban sometidos a la Antigua Ley, por lo que de ningún modo podían cumplir en su plenitud la voluntad de Dios, eran esclavos del pecado. Así la salvación para ellos, como para nosotros, supuso el perdón de los pecados, el don del Espíritu, la liberación del poder del enemigo. Por tanto, el tema moral no estuvo en absoluto ausente de la teología del *Descensus* en la obra de Ireneo, pero no fue el motor o centro de la misma, como parece ser en el Pastor, algo que viene a apoyar la teoría de BROX, de que este libro pudo ser un manual de moral personal.

9.3. Testigos de una misma tradición

Creemos que las coincidencias de ambas tradiciones delatan un origen común. La gran peculiaridad del planteamiento del tema en el Pastor, como hemos dicho en varias ocasiones, creemos que viene de la inserción de la tradición de la predicación en el Hades y la salvación de los justos en un contexto eclesiológico.

Según nuestro parecer, hay que dar la preeminencia a la doctrina de la predicación de Cristo en el Hades, sobre la de la predicación de los apóstoles en el Hades. La primera explica sin dificultad la existencia de la segunda. Hay quien ha intentado la explicación contraria, pero ésta es rebuscada. Además la difusión de la primera, y la peculiaridad de la segunda, vienen en apoyo de nuestra opinión²²¹³.

Asumiendo lo dicho por BROX²²¹⁴, podríamos decir que en el Pastor encontramos expresado de forma popular²²¹⁵, lo que encontramos formulado en claves

nicht an, die Angriffe von Seiten der Marcioniten und Gnostiker haben dieses Problem noch nicht akut werden lassen." (C. SCHMIDT, *Gespräche Jeus...*, p. 484).

²²¹³ "Es fraga sich nur, ob diese Vorstellung die Ursprungliehe gewesen ist. Schon die Tatsache, daß kein christlicher Schriftsteller vor und nach Hermas einen Descensus der Apostel gelehrt hat, macht stutzig, denn Clemens Alex., der einzige Zeuge, scheidet aus, da er nur ein Zitat aus Hennas bringt." (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 487).

²²¹⁴ „Sprache, Inhalt, Tendenz und Form des „Hirten“ erwarten in ihrem vulgären Charakter ein durchschnittliches Niveau und Milieu der Leserschaft.“ (N.BROX, *Der Hirt...*, p. 25).

²²¹⁵ "Herma knüpft die Universalität der christlichen Heilsverkündigung nicht an die Person Christi, sondern an die Apostel an; ... Scheidet nun in der Vorstellung des Hermas Christus als Prediger an die Menschheit aus, so darf es nicht weiter auffallen, wenn Hermas einen in der Unterwelt predigenden Christus für seine Geschichtsanfassung nicht gebrauchen kann und deshalb den Descensus Christi in einen Descensus apostolorum nach seinem Geschmacke ummodelliert, dabei aber die sich mit dem Descensus Christi verknüpfenden Vorstellungen, wie Predigt an die alttestamentlichen Frommen, ihre

teológicas y de una forma mucho más elaborada en la obra de Ireneo. Ireneo fue el genio que recogió y sistematizó un gran número de tradiciones de la primitiva Iglesia que hoy son prácticamente desconocidas, cuando no despreciadas, siendo nuestro tema concreto uno de los casos más claros, como veremos en la siguiente parte de nuestra obra.

10. Lectura de Clemente: salvación de los justos paganos

No podemos dejar de mencionar un tema de gran relevancia en la discusión teológica sobre el misterio del *Descensus* que está íntimamente relacionado con el Pastor de Hermas, esto es, la cuestión de si también se salvaron los justos paganos veterotestamentarios. Este tema está estrechamente ligado al Pastor, no porque éste sea un centro de interés de la obra, sino porque Clemente de Alejandría usó la autoridad de este libro para defender tal hipótesis.

Como explicamos, en contra de la opinión de SCHMIDT, el tema no parece estar ausente en la obra del Pastor. Clemente aprovecha el fuerte componente moral de la obra del Pastor para hacer partícipes de la salvación dada en los infiernos a los paganos que practicaron y enseñaron las virtudes. Así el tema moral, predominante en la obra del Pastor, permite introducir sin dificultad entre los que subieron del abismo a los paganos que se esforzaron igualmente en vivir en justicia, de acuerdo con sus capacidades. Esta defensa de la salvación de los justos paganos del AT hecha por Clemente dio pie para que se uniesen las tradiciones de la predicación de Cristo y de los apóstoles en el Hades. Cristo fue a predicar a los justos del AT; los apóstoles, según mandato de Cristo, fueron a predicar a los paganos (cf. “ir a todas las naciones...”).

Para Clemente y Orígenes parece que era una necesidad reconciliar ambas tradiciones, pues una de ellas estaba bien constatada en la Iglesia, la predicación de Cristo en el Hades, y la otra aparecía en un documento con rango de revelado (seguro en Orígenes). La Revelación no podía ni equivocarse, ni contradecirse. La interpretación de los alejandrinos solucionó bellamente el problema.

Taufe und ihre Auferstehung aus der Unterwelt beibehält. So kann man mit Recht Hermas als Vertreter des Gemeindeglaubens reklamieren. In den Gemeinden des Ostens wie des Westens gehörte die Lehre vom *Descensus ad inferos* zum festen Bestände des Kerygma von Christus. Freilich im *Symbolum Romanum* hat sie direkt keine Aufnahme gefunden, statt dessen kannte man in alter Zeit einen Prophetenspruch, den man als eine Weissagung auf den *Descensus* zitierte. ” (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...*, p. 488-489)

11. Predicación de conversión

La presentación que el Pastor hace de las piedras que suben del abismo, sin embargo, no deja cabida alguna a la interpretación hecha por Clemente y delata que éste amoldó la tradición a las claves de la filosofía. La primera tradición de la Predicación en el Hades (ya sea la asociada al Pastor, ya sea la asociada a Ireneo) no conoció la posibilidad de una conversión en el más allá. La predicación supuso, sin más, la salvación de aquellos que la habían esperado, fue el cumplimiento de las promesas, fue el siguiente paso, necesario, de la única Economía de la salvación.

Creemos que estamos en condiciones de hacer una valoración global de la asociación de 1 Pe 3,19 a la antigua doctrina de la predicación en el Hades y, con ello, de la teología que brota de esta asociación.

Conclusión de la Parte IV: *Prima Petri* y la primera tradición de la Predicación en el Hades

La ausencia del uso de 1 Pe 3,19 en las dos primeras fuentes ortodoxas de la tradición de la predicación en el Hades, según nuestro parecer, es una muestra de que esta asociación fue una novedad introducida por Clemente.

El alejandrino no se limitó a asociar *Prima Petri* con esta tradición, sino que introdujo en ella ideas que no se encontraban en la misma. La primera tradición no interpretó la predicación en el Hades como una predicación de conversión, sino como un anuncio de salvación que suponía el cumplimiento de la economía de salvación ya presente en el AT.

La convergencia de ambos temas (1 Pe y conversión) introdujo a la teología del *Descensus* por caminos escabrosos que acabaron en la herejía (cf. Filastre) y de cuyas secuelas aun no se ha desprendido la teología actual.

La teología del *Descensus* de la tradición alejandrina conllevó que los padres posteriores no encontrasen sentido a la tradición que versaba sobre una predicación en el Hades y optasen por ignorarla, cobrando fuerza la tradición que denominamos *Kampfmotiv*, perdiéndose la rica teología asociada a la antigua tradición de la predicación en el Hades.

Agustín es el paradigma de la confusión que introdujeron los alejandrinos. Rechazó la tradición de la predicación, por relacionarla con la posibilidad de la conversión, y no comprendió la necesidad de la salvación de los justos del AT abriendo de par en par la teología del *Descensus* a posturas apocatastas por considerar que el *Descensus* fue para salvar a los condenados.

Todo esto llevó al olvido de la teología positiva más primitiva del *Descensus*, la que versaba sobre la novedad del NT: el bautismo, el don de la Vida, la necesidad de la incorporación a la Iglesia.

Creemos que nuestro análisis posibilita, como veremos a continuación, mostrar los límites y errores de la interpretación de *Descensus* en la actualidad, poniendo de manifiesto que los alejandrinos y el mismo Agustín robaron a la Iglesia la doctrina del *Descensus* más primitiva, una doctrina de gran coherencia y profundidad.

V Parte.

**1 Pe 3,19 y el misterio del *Descensus* en la teología
actual.**

GALOT y BALTHASAR

Capítulo XXVI. GALOT y la glorificación del alma de Cristo

1. Introducción

Después de haber descrito el sentido que tuvo la tradición de la *predicación de Cristo en los Infiernos* en la teología de los primeros padres, pasamos a estudiar dos autores contemporáneos que han influido en el pensamiento actual y que han prestado especial atención a la teología de este dogma, nos referimos a GALOT y BALTHASAR.

El interés y elección de estos autores brota de dos razones diferentes. GALOT nos interesa porque desarrolló su teología del *Descensus* desde el pasaje de 1 Pe 3,18ss. Desde este pasaje intentó recuperar para la Iglesia la teología de la primitiva tradición sobre la predicación de Cristo en el Hades, con poco acierto.

El interés por BALTHASAR brota de la influencia que su obra ha tenido en la teología de este dogma en las últimas décadas y que, según nuestro parecer, ha eclipsado o incluso negado la teología sobre el *Descensus* de la primera tradición. Aunque no tan claramente, la teología de BALTHASAR también depende de “la asociación de 1 Pe con la tradición del *Descensus*”; el suizo ha sacado las últimas consecuencias de los errores cometidos por Orígenes y Agustín.

GALOT y BALTHASAR han presentado en trabajos muy concretos este artículo del credo. Serán estos trabajos (en los que se lee con claridad la opinión de ambos) los que estudiemos. Intentaremos no descuidar el puesto que este dogma tiene en la teología de estos autores, pero nuestro estudio no quiere ser una presentación de la obra de cada uno de ellos. Sólo pretendemos exponer sus ideas respecto a este dogma. La repercusión que pueda tener nuestro estudio en la valoración de la teología de ambos autores, se la dejamos a otros. Nosotros nos conformamos con contrastar la primera teología del dogma con la teología actual.

Comenzaremos el estudio por la obra de GALOT, al cual dedicaremos este primer capítulo de la Parte V de nuestro trabajo.

2. El *Descensus* en su obra *Jesús libertador*

GALOT presenta detalladamente su teología sobre el *Descensus ad inferos* en el segundo volumen de su, por llamarlo así, manual de cristología titulado: *Jesús,*

*Libertador*²²¹⁶. En el primer volumen “¡Cristo!, ¿Tú quién eres?”²²¹⁷ había tratado la cristología en el NT²²¹⁸. En este segundo se centra en la soteriología y, de ahí, el título de *Jesús libertador*.

Este último volumen está dividido en tres partes; una dedicada a los temas relacionados con la Encarnación; otra, a los temas relacionados con la pasión; y, la última, a los temas de la Glorificación.

El lugar en el que aparece el tema del *Descensus* en esta obra, en cierta forma, revela la interpretación del autor, pues aparece en la parte dedicada a la glorificación, siendo el capítulo del *Descensus* el primero de este apartado. El título de este capítulo es igualmente ilustrativo: *La glorificación espiritual de Cristo en la muerte*. El misterio del *Descensus* para GALOT no forma parte del misterio de la cruz y muerte, sino más bien de la resurrección. Esto explica porqué aborda el tema desde la soteriología y, en concreto, desde el misterio de la salvación de los muertos veterotestamentarios. Como veremos, GALOT considera que el *Descensus* supuso la anticipación - a los muertos precristianos - de la salvación dada entre los vivos a partir de la resurrección.

Como ya apuntamos, nuestro interés por la obra de GALOT brota de que éste fundamenta su teología del *Descensus* en el pasaje de 1 Pe 3,18ss²²¹⁹. Esto viene en ayuda de nuestro estudio, pues nos permitirá presentar la teología del autor siguiendo los problemas exegéticos que plantea 3,19 y que estructuraron los apartados de los primeros capítulos de nuestro trabajo.

En primer lugar, GALOT presenta la cristología del estado de Cristo en la muerte con la fórmula que aparece en 3,18: *muerto en la carne, vivificado en el espíritu*. Después presenta la soteriología del misterio del *Descensus* apoyándose en las ideas centrales de 3,19: “predicación” a “espíritus encarcelados”. Veamos esto detalladamente.

²²¹⁶ J. GALOT, *Jesús libertador. Cristología I*, Madrid 1982. El mismo trabajo publicado con otro título: *La descente du Christ aux enfers*, Nouvelle Revue Theologie 83 (1961) 471-491.

²²¹⁷ J. GALOT, *¡Cristo!, ¿Tú quién eres?. Cristología II*, Madrid 1982.

²²¹⁸ Y también: las afirmaciones fundamentales de la fe de la Iglesia, Ontología de la encarnación, La psicología de Cristo.

²²¹⁹ „So ist der erste Petrusbrief die einzige erkennbare Quelle in der Schrift, auf die jenes durchgängig vorhandene Predigtmotiv des I.Jahrhunderts zurückgeführt werden kann“. (H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 186).

3. Muerto en la carne, vivificado en el Espíritu. Estado de Cristo en la muerte

Al contrario de lo que opina la mayoría de los exegetas actuales, GALOT considera que la perícopa 1 Pe 3,18-22 es un texto que trata del misterio de los tres días. No sólo el v.19, tal y como defienden todavía algunos estudiosos²²²⁰, sino también la fórmula cristológica del final del v. 3,18. En contraste con la casi totalidad de los investigadores actuales, este autor se niega a leer en esta fórmula un enunciado sobre la resurrección. Para nuestro autor, “muerto en la carne, vivificado en el espíritu” está expresando el estado de Cristo durante el *triduum mortis*. GALOT, para defender su lectura, argumenta que:

“no se indica intervalo alguno entre esa muerte y esa vivificación; más que realizarse en diversos momentos, son presentadas en planos diferentes, el de la carne y el del espíritu, como dos aspectos de un mismo estado”²²²¹.

El jesuita francés explica cada uno de los elementos que componen esta fórmula.

3.1. Muerto en la carne.

En el enunciado “muerto en la carne” lee la realidad de la muerte de Cristo²²²², que describe como la separación del cuerpo y el alma. Esto conlleva la defensa del *estado intermedio*, en el que el alma desciende al Hades y el cuerpo permanece en el sepulcro.

Desde esta interpretación de las palabras “muerto en la carne”, se plantea el problema de la unión hipostática y la relación entre cuerpo, alma y Logos en Jesús de Nazaret. Nuestro autor se hace eco de la doctrina clásica, esto es, de que la unión hipostática no se rompe en la muerte a pesar de la disolución de la unidad. Pero apunta que hay que tomarse en serio la muerte. Así sostiene que la unión hipostática se produce con la naturaleza humana y no con sus elementos. Apunta que, en la muerte, esta

²²²⁰ Cf. H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten. Eine bibeltheologisch-dogmatische Untersuchung zum Glaubensartikel „descensus ad inferos“*, Freiburg-Basel-Wien 1976.

²²²¹ J. GALOT, *Jesús libertador...* p. 347.

²²²² “Cristo ha penetrado en esa estancia inferior de la muerte humana, y eso fue el límite extremo de su humillación. Si se quiere transferir ese lenguaje local, que habla de traslado a un lugar, a un lenguaje más abstracto, hay que decir que Cristo ha pasado por un auténtico estado de muerte, estado de separación del alma y del cuerpo.” J. GALOT, *Jesús libertador...*, p. 349.

naturaleza, como tal, deja de existir. No saca consecuencias de su afirmación, no desvela el por qué de tal “objeción”. Utiliza esta objeción para “engrandecer” el misterio de la muerte, que “*a pesar de la unión hipostática*²²²³” pudo producirse un cambio tan profundo en Jesús “*como es la separación del cuerpo y el alma*²²²⁴”. Acaba diciendo:

“Lo que ha asumido el Hijo de Dios, no es solamente la naturaleza humana, sino todo el destino humano: la muerte aparece como el límite extremo de la Encarnación. El Verbo se ha hecho carne hasta el punto de aceptar que esa carne se convierta en cadáver²²²⁵”.

Esta última afirmación le da pie a hablar del tema que le interesa: la glorificación del alma de Cristo en la muerte.

“Esta humillación afecta igualmente al alma, privada de su cuerpo. Veremos, no obstante, que el alma de Cristo recibió, a partir del mismo instante de la muerte, una vida superior, gloriosa, de tal modo que la más profunda humillación coincide con el comienzo del triunfo²²²⁶”.

Será pues en la fórmula “vivificado en la carne” donde lea el origen de la soteriología del misterio del *Descensus*. Veamos cómo interpreta la fórmula.

3.2. Vivificado en el Espíritu

Nuestro autor se hace eco de la “interpretación clásica” de la palabra “espíritu” que aparece en la fórmula cristológica, esto es, aquella que hicieron Clemente de Alejandría y Orígenes. La palabra “espíritu” se refiere al alma de Cristo²²²⁷.

Según esta lectura, algunos autores interpretaron la vivificación del alma de Cristo en claves platónicas²²²⁸, es decir, como una liberación del alma que se desprende del cuerpo²²²⁹. Frente a esta idea pagana, GALOT explica que la vivificación en el espíritu no quiere decir:

²²²³ J. GALOT, *Jesús libertador...*, p. 350.

²²²⁴ IBID., p. 350

²²²⁵ IBID., p. 350

²²²⁶ IBID., p. 350-351.

²²²⁷ Cf. IBID., p. 347.

²²²⁸ GALOT hace referencia a la obra de TRICOT (Cf. IBID., p. 351).

²²²⁹ Cf. IBID., p. 351s.

“que (Cristo) debe esa nueva vida a la muerte en sí misma²²³⁰; más bien, la recibe a pesar de la muerte²²³¹”.

La idea de la vivificación lleva a GALOT a plantearse quién fue el agente que operó esta vivificación²²³² y, con ello, a reconsiderar el sentido de la palabra “espíritu”.

GALOT considera que la “vivificación” podría provenir de la propia divinidad de Cristo, y contempla la posibilidad de que el término “espíritu” hiciese referencia a esta realidad vivificante, es decir, a la divinidad de Cristo²²³³. La vivificación, por tanto, sería la presencia de esta divinidad, fuente de nueva vida.

La divinidad (= espíritu), según se observa en la tradición, se asoció a otras diferentes realidades; cada una de ellas implica interpretaciones diferentes de 3,18. GALOT presenta tres de estas interpretaciones.

En primer lugar, comenta aquella donde la divinidad (= espíritu) es interpretada como la Persona del Hijo. GALOT rechaza esta lectura desde su interpretación del nexo “ἐν ᾧ”, que considera como un relativo con antecedente en “espíritu”. Desde esta lectura, aclara que si el “espíritu” fuese la Persona del Verbo el verso 3,19 trataría de la ida de una Persona divina a los infiernos. Esta lectura conlleva un error teológico, dado que el Verbo, como Persona divina, no puede experimentar (en sí) cambios de lugar o movimiento. Como ya apuntamos, esto va contra la omnipresencia de las Personas divinas. Por tanto, el “espíritu” no puede hacer referencia a la Persona del Verbo. El no es la fuente de la vivificación²²³⁴.

En segundo lugar, GALOT considera la lectura de GRILLMEIER que identifica el “espíritu” (vivificador) como el Espíritu Santo. El alemán interpreta que 3,18 trata de la acción del Espíritu en el alma de Cristo²²³⁵, que la impulsa a ir a los infiernos a salvar a los difuntos²²³⁶.

Por último, GALOT presenta la lectura más difundida en la actualidad, que el término “espíritu” contra puesto a “carne” hace referencia “a la nueva vida espiritual en

²²³⁰ Respecto a la vivificación que se produce en el espíritu.

²²³¹ J. GALOT, *Jesús libertador...*, p. 352.

²²³² Este dejar en suspenso el sentido del término “espíritu” será fuente de confusión, pues nuestro autor dará a esta palabra varios sentidos simultáneamente, algo inaceptable. En el término “espíritu”, GALOT comienza a ignorar el texto y a especular con ideas que hace converger sin atenerse a lo contradictorio que puede ser cuando se intenta enraizar estas lecturas en el texto.

²²³³ “Esa vida, ¿no es tal vez la de su divinidad?; y por consiguiente, ¿no habría que entender por «espíritu» esa misma divinidad?” (J. GALOT, *Jesús libertador...*, p., 352).

²²³⁴ Cf. IBID., p. 352.

²²³⁵ Aunque ésta no mencione directamente en 3,18, puesto que espíritu = ES, y no a alma.

²²³⁶ Cf. J. GALOT, *Jesús libertador...*, p. 352-353.

*Cristo*²²³⁷. “Espíritu”, resume GALOT, “*designa, de un modo sumario, esa nueva realidad o fuerza espiritual que lo anima*²²³⁸ (a Cristo)”. En este espíritu (tan indefinido) se produce la vivificación.

Habiendo rechazado la primera posibilidad, y sin haber valorado a fondo las otras dos, afirma:

“las tres interpretaciones tiene cada una su verdad en el sentido de que, si queremos explicar lo que el texto afirma globalmente, nos sentimos obligados a reconocer que se trata del alma de Cristo, y que ella recibió la vida de la divinidad por obra del Espíritu Santo, conforme a la doctrina neotestamentaria de la glorificación de Cristo”²²³⁹.

Con esta explicación, GALOT no hace justicia ni al texto, ni a ninguna de las tres posibilidades que había expuesto. Si se acepta la última explicación (resp. a una realidad espiritual; que es la opinión más difundida hoy en día) la fórmula puede no tener nada que ver con el estado de Cristo en la muerte, sino con la resurrección. Si se acepta la primera, puede caerse en el error de Apolinario y afirmar una teología Logos-sarx. Sólo la teoría de GRILLMEIER no cae en errores teológicos.

Esta forma sincretista de intentar aclarar el texto demuestra que GALOT está más interesado en las ideas que en el texto mismo²²⁴⁰.

Esto se deja ver con claridad en la interpretación que hace de la fórmula cristológica de 3,18 al final de su razonamiento:

“Del pasaje en cuestión hay que retener sobre todo la afirmación esencial: a partir del momento de su muerte Cristo recibió una vida espiritual nueva. Fue glorificado en su alma antes de serlo en su cuerpo, dos días después”²²⁴¹.

Asume la explicación de CHAINE: “*después de la muerte, el alma de Cristo es plenamente gloriosa y triunfante, está vivificada.*”²²⁴². Y él mismo describe esta glorificación como un henchirse del Espíritu:

“Si se quiere establecer la relación existente entre esa primera glorificación, en el instante de su muerte, y la Resurrección, se puede decir que la Resurrección aparece como una consecuencia,

²²³⁷ J. GALOT, *Jesús libertador...*, p. 353.

²²³⁸ IBID., p. 353.

²²³⁹ IBID., p. 353.

²²⁴⁰ Aunque con esta aclaración GALOT busca reconciliar las tres interpretaciones, en realidad sólo asume la postura de GRILLMEIER.

²²⁴¹ J. GALOT, *Jesús libertador...*, p. 353.

²²⁴² IBID., p. 353.

una prolongación: la vida divina del Espíritu Santo, después de haber henchido el alma humana de Jesús, penetra e invade su cuerpo²²⁴³.

No está claro cómo se compagina esto con la idea que tomó de GRILLMEIER, esto es, que Cristo impulsado por el Espíritu Santo -como lo había sido ya durante su vida terrena- fue a los muertos. Cristo ya poseía el Espíritu. ¿Qué fue entonces este superávit que recibe en el momento de la muerte? ¿Qué es este henchirse del Espíritu? No lo explica, ni puede, pues GALOT, en este terreno, está siendo sincretista y hay ideas que no se dejan reconciliar fácilmente. GRILLMEIER piensa en claves del siglo II, en claves de la cristología pneumatológica que vimos en Ireneo. GALOT, por el contrario, tal y como manifestará al final del capítulo dedicado al *Descensus*, piensa en claves “escolásticas” de visión beatífica.

Desde esta teología, que deja en suspenso qué significa la nueva vida dada por el Espíritu Santo al alma de Cristo (la glorificación), se dispone a explicar la repercusión de este misterio en los habitantes del Hades:

“... en relación con el mundo espiritual, el triunfo ha tenido lugar desde el mismo momento de la muerte de Jesús. Para ese mundo, la glorificación del alma del Salvador es el acontecimiento decisivo”²²⁴⁴.

4. Cristo predica a los espíritus encarcelados: Salvación de los desobedientes

4.1. Identidad de los espíritus encarcelados

GALOT comienza la sección dedicada a estudiar la salvación llevada por Cristo a los infiernos²²⁴⁵ aclarando la polémica cuestión de quiénes son los “espíritus encarcelados”. Para él está claro que son los hombres muertos y que se encontraban en el Hades, pero también muestra que conoce la interpretación moderna que identifica los espíritus encarcelados con los ángeles responsables del diluvio. A pesar de alabar el intento de estos investigadores modernos por aclarar un texto tan difícil, GALOT ofrece razones por las que cree que estos espíritus son las almas de los difuntos²²⁴⁶.

La primera razón está relacionada con el sentido del verbo “predicar” que aparece en 1 Pe 3,19. Según el francés, en el NT este verbo designa el anuncio del

²²⁴³ J. GALOT, *Jesús libertador...*, p. 353-354.

²²⁴⁴ *IBD.*, p. 354.

²²⁴⁵ Recordemos el carácter soteriológico que tiene este segundo volumen de la cristología de este autor.

²²⁴⁶ Cf. J. GALOT, *Jesús libertador...*, p. 355

evangelio. Asumiendo este sentido, no es posible considerar que Cristo fue a predicar la buena noticia a los ángeles rebeldes²²⁴⁷.

Una nueva razón para identificar estos espíritus con las almas, es que la expresión “desobedientes en otro tiempo” (resp. al tiempo de Noé), con la que se designa a estos espíritus encarcelados, conviene más a los hombres que a los ángeles, pues la desobediencia parece referirse a la “*negativa de creer en la palabra de Dios*”²²⁴⁸.

Por último, confirma su interpretación apoyándose el 1 Pe 4,6 donde se habla de una evangelización de los muertos. GALOT identifica los muertos de 4,6 a los que se dirige la buena noticia con la generación de Noé, aquella que según la tradición judía era ejemplo de la incredulidad más obstinada, que se habían resistido a la predicación de Noé²²⁴⁹.

4.2. La prisión

Tras haber fijado quienes eran los espíritus aclara, qué significa la “prisión” en la que éstos están. Explica que ésta se refiere a la situación en la que se encuentran las almas de los difuntos de la generación de Noé y lo hace con las siguientes palabras:

“Se encuentran “en prisión”, esto es, no solamente en la residencia de los muertos, sino también en las cadenas de su pecado de insubordinación, en una verdadera cautividad. La cautividad implica, en efecto, que no se encuentran simplemente en una situación de espera sino de punición”²²⁵⁰.

Su situación contrasta con la de la familia de Noé, los salvados. Acaba diciendo que estos espíritus encarcelados son “*las almas que, en el momento en el que Cristo se dirige hacia ellos, parecen estar todavía bajo el dominio de su culpabilidad*”²²⁵¹.

²²⁴⁷ Cf. J. GALOT, *Jesús libertador...*, p. 355.

²²⁴⁸ IBID., p. 356. Ofrece los siguientes textos como apoyo para esta lectura de desobedecer: Jn 3,36, Hch 14,2; 19,9; Rm 2,8, 30.31; Heb 3,18; 1 Pe 2,8;3,1;4,17.

²²⁴⁹ Cf. IBID., p. 356. En nota remite a los textos de la tradición en los que aparece la idea de la predicación de Noé, algo que no se encuentra en el Gn, y sólo se apunta en 1 Pe 2,1ss.

²²⁵⁰ IBID., p. 356-357.

²²⁵¹ IBID., p. 357.

5. Problema de la conversión tras la muerte

Esta presentación del estado de los destinatarios a los que les es dirigida la predicación salvífica plantea el problema dogmático de una posible conversión tras la muerte. Como no podía ser de otra forma, comienza su defensa de la salvación de los desobedientes recurriendo a los dos autores que primero interpretaron que 1 Pe 3,19 trata del *Descensus*, y deduce que:

“en la época patristica se interpretó frecuentemente la actividad de Cristo en los infiernos como una auténtica predicación, según la expresión empleada por la epístola. Esa predicación se consideraba como si hubiera conquistado adhesiones de fe en Cristo; tal fue especialmente la doctrina sustentada por Clemente de Alejandría y Orígenes”²²⁵².

En breves líneas presenta y explica la posición de Ireneo, Efrén y Cirilo. El primero restringiría esta salvación²²⁵³, el segundo presentaría la universalidad de la salvación llevada a los infiernos, haciendo que ésta llegase a Adán. Por último, como hiciese GOUNELLE, considera que Cirilo de Alejandría habría defendido la salvación de todos los difuntos²²⁵⁴.

GALOT sabe que la posición de Clemente y Orígenes desató una gran polémica y que muchos fueron los que hablaron contra la posible conversión en el más allá y cita s. Juan Crisóstomo y a s. Gregorio Magno. Sin embargo, explica que la Iglesia de oriente no fue del mismo parecer (cf. Juan Damasceno)²²⁵⁵.

GALOT no parece conformarse con la respuesta de los padres, y menos con la de Agustín (que negó la relación de 1 Pe 3,19 y el *Descensus*) y pregunta, un tanto desafiante:

“¿Hay que limitarse, pues, a la interpretación según la cual Cristo descendió a los infiernos para llevar a los justos la buena nueva de la salvación²²⁵⁶ y liberarlos?²²⁵⁷”.

²²⁵² J. GALOT, *Jesús libertador...*, p. 357.

²²⁵³ “Algunos, como Ireneo, atenuaron la idea de una conversión diciendo que aquellos que creyeron en Cristo fueron los que habían esperado en él durante su vida terrena y habían servido a sus designios, por lo tanto aquellos que en este mundo se habían comportado de conformidad con las inspiraciones de la gracia” (J. GALOT, *Jesús libertador...*, p. 357).

²²⁵⁴ Cf. IBID., p. 357-358. A nuestro parecer, el jesuita francés hace una presentación desafortunada de la salvación dada en los infiernos en la época patristica.

²²⁵⁵ Cf. IBID., p. 358.

²²⁵⁶ ¿Pretende criticar la teología de Ireneo? Las palabras que usa, así lo indican. Además esta impresión se refuerza si se lee las palabras que usó para definir la posición del asiático, citadas más arriba. Ireneo no atenuó nada, pues la primera tradición no conoció la conversión en los infiernos. Además, Ireneo no consideró que los salvados fuesen sin pecado.

²²⁵⁷ J. GALOT, *Jesús libertador...*, p. 359.

Según la teología, parece que habría que responder que sí, pero GALOT considera que hay que hacer más caso a lo que se dice en el pasaje de 1 Pe 3,18ss²²⁵⁸ y afirma que el texto “*sugiere la idea de una conversión*”²²⁵⁹.

La conclusión que hace el jesuita, para nosotros, es desconcertante:

“¿No habrá que reconocer aquí, como lo hemos hecho con respecto a las palabras «vivificado en el espíritu», una riqueza de sentido expresado de manera genérica mediante el término «predicar», con una indeterminación que requiere ser precisada posteriormente según las diversas virtualidades que ahí se encierran?”²²⁶⁰

Según nuestro parecer, GALOT vuelve a hacer patente su *modus operandi*: hay que leer de forma genérica, prestando más atención a las ideas que a las palabras del texto.

El francés intenta explicar cómo puede reconciliarse lo contradictorio de la imposibilidad de una conversión y lo dicho en 3,19 con las siguientes palabras:

“Colocándose en el estricto punto de vista de lo que efectivamente aconteció en el momento en que Cristo descendió a los infiernos, se debe admitir que la teología occidental tiene plena razón cuando afirma que se produjo una liberación de los justos, sin posibilidad de conversión. Pero el plano en que se sitúa el autor parece ser más amplio, o diferente, de tal modo que se podrían realmente integrar, al interpretar el pasaje, las opiniones de la teología oriental y de san Agustín, y reconocer en la obra de Cristo una verdadera predicación. ¿Cuál es ese plano en que se sitúa el autor? Se trata de la tipología del bautismo. Si se ofrece a nuestra vista el cuadro de la generación incrédula del tiempo de Noé, es porque el diluvio es figura del bautismo; y las ocho personas salvadas «por medio del agua» son imagen de la salvación otorgada por el agua bautismal”²²⁶¹.

GALOT vuelve a proponer una lectura sincretista. Desarrolla su interpretación sobre la base del marco temático de 3,18-22. Este pasaje encierra una tipología bautismal en la que aparece el *Descensus*:

²²⁵⁸ “¿Hay que limitarse, pues, a la interpretación según la cual Cristo descendió a los infiernos para llevar a los justos la buena nueva de salvación y liberarlos? A primera vista, esta interpretación parece la única posible, ya que la suerte de los difuntos está irremediabilmente fijada. Sin embargo, tampoco esta interpretación parece expresar toda la fuerza del texto, pues éste habla de predicación y de evangelización, y en esto habría que entender los términos en analogía con la predicación apostólica (falta en la traducción española). Esa predicación no va dirigida a justos, sino a culpables, a incrédulos obstinados. A pesar de todo, el texto, tal como se nos presenta, sugiere la idea de una conversión.” (J. GALOT, *Jesús libertador...*, p. 359)

²²⁵⁹ IBID., p. 359.

²²⁶⁰ IBID., p. 359.

²²⁶¹ IBID., p. 259-360.

“La bajada de Cristo a la estancia de los muertos para llevarles una vida espiritual parece mencionada expresamente porque el bautismo es asimilación a la muerte y a una vida nueva según el espíritu²²⁶²”

Según GALOT, el tema del bautismo es el que provocaría la mención del *Descensus*. Desde este presupuesto explica en qué consiste la idea de conversión encerrada en 3,19 en paralelo con el bautismo:

“En el bautismo hay una conversión que responde a la predicación evangélica, y en virtud de esa conversión el hombre tiene ya acceso a Dios; aquí (*Prima Petri*) esta conversión es subrayada en su realidad interior: «la petición de una buena conciencia para con Dios».

“Así pues, el autor pretende señalar en la figura lo que se encuentra en el «antitipo» o realidad correspondiente del Nuevo Testamento.

Afirma que hay una predicación de Cristo para los incrédulos de los tiempos anteriores, una posibilidad para ellos de conversión y de acceso a Dios²²⁶³.

Reduce las afirmaciones de 3,19, especialmente la idea de la conversión, a meras figuras del bautismo actual.

Se da cuenta que esto no basta, pues ha afirmado que el texto realmente trata del *Descensus* (no sólo de una figura del mismo), por eso, sigue buscando nuevas formas de hacer ortodoxa la afirmación de la conversión. Para ello, introduce una serie de matices que no se deducen del texto:

Lo afirma (resp. predicación de conversión en *Prima Petri*)²²⁶⁴, pero de una forma indeterminada, sin pretender, por ejemplo, que históricamente toda la generación del diluvio haya perecido en estado de culpabilidad, a excepción de ocho personas que se habrían salvado²²⁶⁵.

Y en un alarde de complejidad, reinterpreta todo el contexto teológico de 1 Pe de la siguiente forma:

Lo que (al autor de 1 Pe)²²⁶⁶ le interesa no es la realidad histórica de esa generación, sino la figura que representa con relación al bautismo. Tampoco pretende, por consiguiente, que haya habido personas muertas en estado de pecado, y a las que Cristo haya brindado una posibilidad de conversión en el momento de su bajada a los infiernos. Quiere únicamente indicar que Cristo ha ofrecido a las generaciones precedentes el acceso a Dios, para ellas también ha “habido predicación” y posibilidad de conversión. Por consiguiente, la salvación otorgada a los antiguos es figura de la salvación otorgada actualmente por el bautismo.²²⁶⁷”

²²⁶² J. GALOT, *Jesús libertador...*, p. 360.

²²⁶³ *IBID.*, p. 360.

²²⁶⁴ El paréntesis es una nota aclaratoria nuestra.

²²⁶⁵ J. GALOT, *Jesús libertador...*, p. 360.

²²⁶⁶ El paréntesis es nuestro.

²²⁶⁷ *IBID.*, p. 360-361.

Para GALOT, la perícopa sólo está presentando de forma genérica, sin clara relación al *Descensus*, que “entre las generaciones pasadas también hubo predicación y posibilidad de conversión”²²⁶⁸.

Con esta aclaración quedan en suspenso muchas afirmaciones anteriores. GALOT huye de los problemas haciendo interpretaciones genéricas que olvidan los valores dados a los términos, olvidando en definitiva el texto. Pero veamos cómo sigue explicando la salvación llevada por Cristo al Hades.

6. Carácter de la salvación dada en el Hades

En el apartado que titula: *La universalidad de la redención y el influjo retroactivo de la potencia gloriosa de Cristo*, con el que continúa esta reflexión, explica la idea que lee en 3,18ss: La universalidad de la redención, que se extiende tanto al pasado como al presente. En este marco, interpreta el misterio del *Descensus* de una forma muy peligrosa, como el mismo reconocerá más adelante:

“Mediante el poder de la vida espiritual que ha adquirido con su muerte, Cristo consiguió convertir con su predicación a aquellos que se habían resistido a la palabra de Noé.(...) El salvador aparece como más poderoso que todo el mal cometido en el mundo. No hay pecado alguno que pueda impedir la conversión del pecador, y ningún pecador, por rebelde que sea, carece de la posibilidad de salvarse”²²⁶⁹.

Con esta respuesta GALOT se sitúa en la línea de aquellos que defendían que 3,19 era la muestra de que la salvación en el NT era más generosa que en el AT. Cristo convence a los que no se dejaron convencer por los profetas. ¿Cómo es posible esta conversión, esta recapitulación (re-creación, en palabras de nuestro autor) de los desobedientes? GALOT vuelve a evitar el problema:

“¿Cómo es posible esta «re-creación» de la historia? El autor no se ha preocupado de ese problema.”²²⁷⁰,

²²⁶⁸ Pero, ¿qué tiene que ver esto con el hecho del *descensus*? ¿No sería esta la solución de Agustín, que afirma que el texto no se refiere al *Descensus*, sino a la predicación de Cristo por medio de Noé? Creemos que aquí GALOT vuelve a intentar reconciliar diferentes interpretaciones, tal y como hizo con la expresión “vivificado en el espíritu”; y vuelve a olvidarse del texto y el contexto, para hacer una especulación “desencarnada”.

²²⁶⁹ J. GALOT, *Jesús libertador...*, p. 361.

²²⁷⁰ *IBID.*, p. 361. Si no está preocupado por el problema, ¿por qué lo introduce en la carta afirmando la salvación de los desobedientes? ¿No tuvo otra forma de hablar de la salvación universal? ¿No pudo decir que se salvaron los justos?

Los razonamientos que usa para compaginar la generosa salvación en el Hades (por la gracia sobre abundante) con la teología que niega la posibilidad de la conversión tras la muerte vuelven a ser tortuosos, afirmando y negando, mezclando teorías. El mismo dice:

“Si queremos responder a la pregunta, habrá que recurrir fatalmente a la vía abierta ya por la doctrina agustiniana²²⁷¹”

Tal y como hizo con el problema de la interpretación de la expresión “vivificados en el espíritu”, GALOT vuelve a ser sincretista. Asume en cierta forma la opinión de Bellarmino que afirmó que los salvados fueron los desobedientes que se habían convertido justo antes de morir ahogados en el diluvio. GALOT explica:

“Puesto que el destino de los hombres queda fijado con la muerte, es antes de su muerte cuando los hombres han debido recibir el influjo del poder espiritual de Cristo.²²⁷²”

Y, a la vez, acude a Agustín que defendió que el texto trataba de una predicación de Cristo “en Espíritu” (sin relación alguna con el misterio de los tres días; realizada por medio de Noé) y dice:

“Actuando a través del Espíritu, Cristo ha presentado a los hombres del pasado su mensaje de salvación; lo ha hecho de una forma velada o rudimentaria, pero de tal modo que pudiera suscitar una opción, una adhesión de fe, una conversión (..) . No vamos a hablar aquí de todas las mediaciones a través de las cuales ha podido ser presentado ese mensaje, especialmente, de la mediación de las religiones paganas y, más todavía, por lo que se refiere a los Judíos, de la Revelación del Antiguo Testamento”²²⁷³.

Esta forma de interpretar 3,19 es inaceptable y entra en contradicción con lo que ya había afirmado, pues afirmó que los espíritus desobedientes no habían escuchado la voz de Noé. ¿Qué mediación pudo usar entonces Cristo con ellos? ¿No habló Cristo por Noé? ¿No fueron los profetas su voz? ¿No ofreció Dios la salvación generosamente en los tiempos del AT? ¿Es que Dios cambió de uno a otro Testamento? ¿Es que hubo Economías paralelas, Dios actuando por los profetas y Cristo glorificado y generoso ofreciendo su salvación a los que no acogieron la Economía de los profetas? Absurdo. Estas cuestiones muestran lo engañoso de la solución de GALOT:

²²⁷¹ J. GALOT, *Jesús libertador...*, p. 361.

²²⁷² *IBID.*, p. 361-362.

²²⁷³ *IBID.*, p. 362.

Así, “cuando el Salvador murió, consumó por lo tanto, en las almas de aquellos que habían aceptado su oferta de salvación y habían respondido a su gracia, la obra que había iniciado en tiempos anteriores”²²⁷⁴.

Si rechazaron la oferta de Noé, ¿qué pudo consumir en ellos Cristo?

GALOT intenta hacer creíble esta reconciliación, interpretando el pasaje sólo desde las ideas y no desde la problemática concreta del texto, con las siguientes palabras:

“El texto de la epístola engloba en una sola perspectiva toda esa obra salvífica de Cristo (se refiere a la predicación en espíritu a los antiguos y al misterio de la generosa salvación dada en el Hades)²²⁷⁵, sin distinguir lo que había acaecido a lo largo de la historia terrena y lo que ha acontecido en el momento de la muerte de Jesús; engloba en un todo, porque quiere mostrarnos ahí la acción de Cristo “vivificado en el espíritu”, espiritualmente glorificado”²²⁷⁶.

Inaceptable. Recordamos que la expresión “vivificado en el espíritu” significaba, para GALOT, el alma glorificada de Cristo; en el contexto agustiniano, esta expresión significa la presencia del Verbo (en espíritu) en el AT, operando en Noé, patriarcas, los profetas, etc. Intentar leer ambas cosas en el mismo texto es no ser coherente. Esto muestra que la lectura “genérica” (sincretista) que GALOT hace de 3,18ss no es admisible. Hay que optar, o 3,19 trata de la predicación en espíritu por medio de Noé, o de la predicación en el Hades.

7. Resolución de cuestiones dogmáticas asociadas al *Descensus*

A partir de aquí, GALOT intenta iluminar los problemas teológicos relacionados con la salvación dada en el Hades.

El primer problema es el que trata sobre la “novedad” de la gracia que reciben las almas en el Hades. Hubo quien quiso distinguir entre una gracia en el AT y otra en el NT. Así pone como ejemplo a Petovio que distinguió la gracia en el AT y NT aclarándolo desde las distintas presencias del Espíritu Santo en ambas etapas de la historia de la salvación. Para Petovio, el Espíritu Santo en el AT sólo estuvo presente mediante energías, “*mientras que en los justos del NT habita substancialmente, personalmente; los justos de la antigua Ley no habían recibido la gracia de la filiación*”

²²⁷⁴ J. GALOT, *Jesús libertador...*, p. 362

²²⁷⁵ El paréntesis aclaratorio es nuestro.

²²⁷⁶ *IBID.*, p. 362-363.

*adoptiva, que sólo habría sido derramada a partir de Pentecostés*²²⁷⁷”. Petovio, tal y como hizo el Pastor de Hermas y como, creemos, también Ireneo, explicó el misterio de la salvación en el Hades como el “don del Espíritu de filiación”²²⁷⁸.

GALOT no acepta esta explicación. Le parece que la distinción supone un concepto “dualista” de la gracia y sostiene que:

Esa novedad absoluta no impide que una gracia análoga haya sido concedida a los justos del Antiguo Testamento; puesto que toda gracia viene de Cristo glorioso, es la misma en el pasado y porvenir, y su novedad estaba ya presente en la humanidad antigua. Se trata de una novedad que no queda encerrada en el tiempo, que lo sobrepasa²²⁷⁹.

Tras esta afirmación se esconde la idea con la que titula este apartado: *El influjo retroactivo de la potencia gloriosa de Cristo*.

“los cristianos viven en el ambiente comunitario constituido por la Iglesia, son iluminados por el Evangelio y profesan la fe en Cristo; su vida espiritual es alimentada por los sacramentos. Pero aquellos que vivieron antes de Cristo, aun no habiendo podido participar en esa vida de la Iglesia y en sus ventajas sin embargo, recibieron lo esencial de la gracia, pues, sólo existe una salvación, ofrecida a todos por el único Salvador.”²²⁸⁰

En este texto delata de dónde brotan todas sus objeciones a la interpretación de Petovio. Para él, la visión de éste, del Pastor y de Ireneo suponía en cierta forma hablar de dos tipos de salvación.²²⁸¹

Ciertamente, los Padres sostuvieron que ya había salvación y condena en el AT, por eso el *Descensus* trataba de la ida a los justos. Sin embargo, hay que defender, contra GALOT, que aquí no se trata de diferentes salvaciones, sino de diferentes estados o etapas de la salvación. Para los justos del AT, la salvación estaba dada en esperanza (algo que pone en entredicho BALTHASAR)²²⁸², para los justos del NT en arras, para los que participen en la resurrección final, en plenitud. GALOT ve problemas, donde no los hay. Complica la respuesta o crea nuevos problemas, pues se ve obligado a explicar qué supuso la salvación dada en el Hades²²⁸³:

²²⁷⁷ J. GALOT, *Jesús libertador...*, p. 364.

²²⁷⁸ Cf. IBID., p. 364.

²²⁷⁹ IBID., p. 364.

²²⁸⁰ IBID., p. 365

²²⁸¹ No sabríamos decir si GALOT pensaría que estos sostuvieron que la salvación del AT estuvo desconexa de Cristo, pues acaba su exposición acentuando que hay un único salvador, como si respondiese a Petovio.

²²⁸² Lo veremos en los capítulos que dediquemos a este autor.

²²⁸³ Negando la posición de Petovio rechaza que sea algo relacionado con la filiación.

“Así aparece el sentido del anuncio de la buena nueva a los difuntos: ese anuncio significa la concesión de la plenitud de la salvación, lo cual supone una acción de la gracia en el curso de la vida terrena de cada uno, y, en el momento en que Cristo entra en la muerte, la comunicación de la felicidad celeste a los justos. No ha habido anticipación de la gloria, pues no era requerida por el condicionamiento del destino del hombre: sólo se exigía el don anticipado de la gracia, por el hecho de que la aceptación del don divino, en una libre opción, debe efectuarse antes de la muerte. Se comprende que Cristo haya sido el primero en entrar en la gloria celeste, y que aquellos que ya se habían beneficiado de su gracia hayan tenido que esperar el desarrollo histórico de la obra redentora, la muerte y el triunfo de Jesús, para recibir de él la visión beatífica.²²⁸⁴”

La salvación consistió en la “visión beatífica”. Como dijimos GALOT piensa la salvación en claves “escolásticas”, en cierta forma estáticas (incluso para Cristo), los primeros padres que abordaron el tema del *Descensus* pensaron en claves de divinización del hombre, en clave dinámica, a nuestro parecer más rica y fructuosa.

GALOT acaba su reflexión sobre la salvación de los desobedientes y el consiguiente problema de la conversión tras la muerte con las siguientes palabras, de nuevo marcadas por la teología escolástica y sus minuciosas distinciones:

Así pues, para comprender la «predicación» o «evangelización» afirmada por el texto de san Pedro, hay que considerar en su más amplio sentido la universalidad de la redención. El problema no es propiamente el de saber, como lo han formulado bastantes teólogos, si Cristo fue únicamente al «limbo de los Padres», o incluso al purgatorio y al infierno de los condenados; esto sería limitar su acción al estado de la humanidad en el momento de su muerte. La universalidad de la redención implica una acción sobre toda la humanidad en su historia anterior. En esta perspectiva, se puede igualmente comprender el pensamiento de san Cirilo de Alejandría, según el cual Cristo, al descender a los infiernos, venció al demonio y lo dejó allí solo, arrebatándole todas sus víctimas. En efecto, Cristo murió por todos los hombres, para ofrecerles a todos la salvación. Esto no supone el que todos se hayan salvado, sino el que Satanás no pueda forzar a nadie a la condenación, pues cada hombre recibe una gracia que le hace capaz de resistir al mal, de creer y de salvarse; el poder espiritual de Cristo glorioso es más fuerte que el espíritu del mal²²⁸⁵.

En su estudio, GALOT todavía se ocupa de otras cuestiones escolásticas relacionadas con el *Descensus*, como por ejemplo, el momento en el que se produce la salvación de los muertos, si en el instante de la muerte de Cristo, o en los tres días, o tras la resurrección. Nosotros no queremos entrar en este complejo mundo. Nos basta haber presentado la interpretación que hace de 1 Pe 3,18ss.

Creemos que con lo dicho hasta ahora podemos hacer una valoración de la interpretación de GALOT de 1 Pe 3,19 en claves de *Descensus*. Ya durante este capítulo hemos expuesto muchas de nuestras objeciones a la interpretación de este autor, nuestra

²²⁸⁴ J. GALOT, *Jesús libertador...*, p. 365.

²²⁸⁵ *IBID.*, p. 365-366.

valoración final será muy breve y concisa. El rebuscado sincretismo de GALOT, no nos anima a algo más extenso.

8. Valoración de la interpretación de 1 Pe 3,19 en la obra *Jesús libertador*

GALOT, en consonancia con el fin del segundo tomo de su cristología, quiere presentar una teología positiva del *Descensus*, es decir, el acto salvífico que Cristo realizó en los infiernos. Para este fin, podría haber optado por explicar esta acción de Cristo en el Hades desde aquella tradición que trataba de una lucha o destrucción de las prisiones inferiores y la liberación de los prisioneros²²⁸⁶, pero le debió parecer demasiado *naiv*. Consideró que la antiquísima tradición de la *predicación de Cristo en el Hades* tenía bases bíblicas y desarrolló su pensamiento desde 1 Pe 3,18ss.

Su exégesis deja mucho que desear. Sin hacer demasiada justicia al texto, guiado por ideas tomadas de distintas tradiciones, hace una interpretación sincretista del misterio de la predicación de Cristo en el Hades que deja sin resolver el mayor escollo de la asociación 1 Pe- *Descensus*, el problema de la conversión de los muertos.

La interpretación de GALOT es poco convincente, más aun, en lo que respecta a la exégesis, decepcionante. Por ello, nos vemos obligados a presentar la interpretación más coherente que se ha dado de 3,19 en relación con el *Descensus*, la de VOGELS. En una monografía sobre 1 Pe 3,19;4,6, este autor hace una interpretación del pasaje y del dogma, en ciertos puntos original. Lo estudiaremos en un excursus, pues esta monografía ha tenido poca repercusión en el mundo teológico actual.

²²⁸⁶ Cf. Melitón de Sardes, san Efrén, las Odas de Salomón (cf. J. KROLL, *Gott und Hölle...*, p. 1-126).

Excursus: VOGELS, un nuevo intento de interpretación de 1 Pe

3,19

Antes de pasar a presentar la teología de BALTHASAR analizaremos brevemente el trabajo de VOGELS, algo que nos parece necesario, por ser la única monografía reciente (que conozcamos) que defiende la relación de *Prima Petri* y el *Descensus ad inferos*.

1. Interpretación de la doctrina del *Descensus* asociada a 1 Pe 3,19;4,6 en la obra de VOGELS

Antes que VOGELS, DALTON²²⁸⁷ (1965¹) había publicado una monografía sobre el 1 Pe 3,19 donde negó la relación de nuestra carta con el dogma del *Descensus*²²⁸⁸. Esta opinión ya había sido defendida por dos alemanes en dos estudios sobre el *Descensus*, GSCHWIND²²⁸⁹ y BIEDER²²⁹⁰. Desde que Bellarmino (en el mundo católico²²⁹¹) introdujo de nuevo *Prima Petri* en la discusión sobre el *Descensus*, se

²²⁸⁷ W.J. DALTON, *Christ's proclamation to the spirits*, Rome 1965.

²²⁸⁸ REICKE escribió una monografía en la que 1946 también defendió la relación del pasaje con el *Descensus*, pero consideró que el texto trataba de ángeles y hombres. B. REICKE, *The disobedient spirits and christian baptism*, Kobenhavn 1946.

²²⁸⁹ K. GSCHWIND, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt*, Münster 1911.

²²⁹⁰ W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Zürich 1949.

²²⁹¹ Cf. *Disputationum Roberti Bellarmini de Controversiis, vol. 1, Contr. 2: De Christo. Libro 4: De anima Christi, cap. 13: Explicatur locus obscurissimus ex epistola prima Sancti Petri*, cap 3 et 4, p. 280-284. "Les théologiens du Moyen Age ne citent pas la I Pet. Quand ils parlent de la descente aux enfers ; peut-être suivirent-ils simplement l'autorité de saint Augustin et ensuite celle de saint Thomas; peut-être aussi les textes de Pierre qui parlent de prédication et d'évangélisation leur faisaient-ils difficulté, car l'opinion que le pape Grégoire le Grand avait condamnée prétendait se réclamer d'eux. Quoi qu'il en soit, il faut attendre les controverses avec les protestants pour voir utiliser de nouveau en Occident les textes de la Prima Pétri à propos de la descente du Christ aux enfers. A partir de ce moment l'exégèse de saint Augustin fut abandonnée. Bellarmin la réfute; voici comment il interprétait I Pet., iii, 19, 20 : Dico praeterea Christian praedicasse in inferno omnibus bonis spiritibus, sed nominatim fuisse expresses illos qui fuerunt in diebus Noe increduli, quia de illis erat majus dubium, an essent salvi necne, cum puniti fuerint a Deo et submersi aquis diluvii. Indicat ergo hic Petrus etiam ex illis incredulis fuisse aliquos qui etiam in fine vitae poenitentiam egerint (Disputatio de controversiis christianae fidei, de Christo, IV, xiii). Estius donne la même explication en suivant le texte de plus près : le Christ porte la bonne nouvelle du salut aux incrédules qui se sont convertis en grand nombre au temps du déluge, et qui expiaient leurs fautes en attendant la venue du Christ rédempteur" (J. CHAINE, *Descente du Christ aux enfers*, en *Dictionnaire de la Bible*, Supplément II, Paris 1934, p. 425). Dos cosas, llevaron a Bellarmino a asociar *Descensus*-purgatorio en 1Pe : la indignidad de Inferos, para ser visitados por Cristo (cf. Abelardo); Y lectura mística de Calvino. "1° La théologie scolastique a trouvé le dogme si bien ancré dans la foi des fidèles qu'elle ne s'est guère attardée à en établir les preuves. Elle en a plutôt cherché l'explication. Le maître des Sentences, 1. III, dist. XXII, s'il rapporte – I quelques textes des Pères, ne le fait pas pour tirer une démonstration expresse du fait de la descente. De son côté, saint Thomas, Sum, theol., III^a, q. LII, consacre les huit articles de cette longue question à notre sujet. Le premier seul peut paraître un essai de démonstration : mais, en réalité, c'est plutôt une esquisse générale des convenances ou du but de la descente : *Utrum fuerit conveniens Christum ad inferos descendere?* Les commentateurs des Sentences et

habían levantado voces en contra de esta asociación²²⁹². En el siglo XIX, ya hubo muchos que negaron esta interpretación y cada vez fueron más los que se opusieron a ella. En la segunda mitad del siglo XX la discusión parecía cerrada²²⁹³; 1 Pe 3,19 no versaba sobre el misterio de los tres días²²⁹⁴. Sin embargo, VOGELS, en un trabajo (en ciertos aspectos excelente), defiende justamente lo contrario y considera que no sólo el versículo 3,19 versa sobre el *Descensus*, sino también el versículo 4,6.

Antes de entrar en detalles, llamamos la atención sobre el título del libro: “*El descenso de Cristo al reino de los muertos y el juicio purificador de los muertos*”. Este autor intenta demostrar que la predicación en el Hades significó un juicio que conllevó una pena transitoria-purificadora que desembocó en la salvación de los desobedientes de la generación de Noé, en otras palabras, que el *Descensus* consistió en que Cristo transformó el Sheol judío en un purgatorio para los desobedientes del AT. La forma de desarrollar su interpretación, creemos, es una verdadera filigrana, y si esta idea suena extraña a los lectores, es porque verdaderamente lo es. Esta interpretación aparentemente no atenta contra el dogma. Pero, ¿cuándo se ha oído esto en la tradición de la Iglesia?

de la Somme suivirent le sillon ainsi tracé, et les choses demeurèrent en l'état jusqu'à la Réforme. 2° Au XVI^e siècle, déniaient toute valeur démonstrative aux Écritures invoquées jusqu'alors, les protestants repoussèrent cet article de la foi traditionnelle avec bien d'autres. Force fut donc aux théologiens catholiques de faire front à ces nouveaux adversaires. L'un des premiers, Bellarmin, réserve, dans sa Controverse sur le Christ, onze chapitres pour établir, contre Calvin, Théodoze de Bèze, Bucer, la réalité de la descente aux enfers. La question bien posée, c. VI, il prouve d'abord que « descendre aux enfers » n'est pas une métaphore pour exprimer un anéantissement complet, c. VII; ni pour marquer que le Christ a enduré les douleurs infernales, c. VIII; ni pour signifier qu'il a été enseveli et mis dans un tombeau, c. IX; car les enfers sont un lieu souterrain tout différent des lieux ds sépulture, c. X. Ayant rappelé alors que les âmes des justes ne furent pas introduites au ciel avant l'ascension du Sauveur, c. XI, Bellarmin démontre la vérité de la descente aux enfers par les Écritures, c. XIV, explique le locus obscurissimus de la 1^a Pétri, iii,19, et iv, 6, c. XIII, relate abondamment les attestations des Pères grecs et latins, c. XIV; établit contre Durand que l'âme du Christ est descendue aux enfers au sens propre de sa réelle présence en ce lieu, c. XV; et termine en réfutant quelques objections particulières de Calvin, c. XVI. Disputations de controversiis christiane fidei, De Christo, 1. IV, c. VI-XVI, Ingolstadt, p. 351-428. — En même temps, Suarez faisait un effort analogue, mais plus spéculatif, De mysterio vitae Christi, disp. XLII, XLIII, Paris, 1866, t. XIX, p. 697-743; et Estius venait à la rescousse, avec sa compétence scripturaire. Peu après, Petau reprenait toute la question à sa manière et au point de vue de la théologie positive. Dogmata theologica, De incarnatione, 1. XIII, c. XV-XVIII, Venise, 1757, t. V, p. 132-142. Sa question nettement introduite, c. XV, il rapporte en détail l'enseignement des Pères grecs, c. XVI, celui des Pères latins, c. XVII, et il explique, avec la même érudition, l'œuvre accomplie aux enfers, c. XVIII.” (QUILLIET, H., *Descente de Jésus aux enfers* en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 4,1, p. 582-583).

²²⁹² Las críticas venían desde dos frentes distintos. Desde los seguidores de la teoría de Agustín, y desde aquellos que a finales del siglo XIX empezaron a relacionar nuestro pasaje con el apócrifo de Henoch (pj. F. SPITTA, *Christi Predigt an die Geister 1 Petr. 3, 19 ff. Ein Beitr. zur neutestamentl. Theologie*, Göttingen 1890).

²²⁹³ Cf. H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich ...*, p. 9.

²²⁹⁴ Recordemos la primera parte de nuestro trabajo dedicada a la relación de 1 Pe 3,19 con el libro de Henoch.

Creemos que la lectura de este autor parte de unos presupuestos muy claros, y que, sólo de una forma complicada, logra insertar en 3,19. Esto y la falta de testigos de esta lectura en la tradición son las razones por las que no hemos dedicado más atención a este trabajo.

En este excursus, presentaremos con cierto detalle su lectura de 3,19 y sólo resumiremos su explicación de 4,6²²⁹⁵ pues, como decimos, complementa la interpretación de 3,19.

2. Primera aproximación al sentido de 3,19²²⁹⁶

2.1. Muerto en la carne, vivificado en el espíritu

Lo primero a resaltar es que VOGELS, en contra de la opinión de GALOT, considera que la fórmula cristológica de 3,18 no trata sobre el misterio de los tres días. En esta fórmula lee, como casi todos los exegetas actuales, el misterio de la muerte y resurrección (cf. vivificación) de Cristo²²⁹⁷. Esta interpretación conlleva el problema de explicar por qué en el versículo 3,19, se habla del *Descensus*²²⁹⁸, cuando 3,18 termina con una mención de la resurrección. VOGELS soluciona esta dificultad a través de la interpretación del nexa “ἐν ᾧ” que une ambos versos.

2.2. El nexa “ἐν ᾧ”

Nuestro autor lee “ἐν ᾧ” de forma genérica, esto es, interpretando que el nexa remite al verso anterior en su globalidad (cf. muerte- resurrección). A la vez, niega que “ἐν ᾧ” tenga cualquier matiz temporal, de tal forma que lo narrado en 3,19 queda desubicado temporalmente. Esto sirve para poder interpretar que lo que sucede en 3,19 se desarrolla en el marco de la muerte²²⁹⁹.

²²⁹⁵ En el trabajo de VOGELS, las interpretaciones de 3,19 y 4,6 no dependen directamente una de la otra, sino que sólo se complementan.

²²⁹⁶ Resumen de la toma de posición de cada problema concreto en H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...* p. 134ss.

²²⁹⁷ Was jedoch die inhaltliche Seite betrifft, so ist als sicheres Ergebnis exegetischer Arbeit der letzten Jahrzehnte vorauszusetzen, daß a) ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι ein geprägter Ausdruck der Glaubensformeln für die Auferstehung ist (H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 89).

²²⁹⁸ Cf. IBID., p. 89-90.

²²⁹⁹ Cf. IBID., p. 38. “Für unsere eingangs gestellte Frage: Wann fand der Gang Christi zu den Geistern statt, gewinnen wir nach allem das Ergebnis: Von Chronologie ist in 3,19 nicht die Rede. Aus der

2.3. Los espíritus

Será en el mismo verso 3,19 donde VOGELS encuentre las razones para la asociación de nuestro pasaje con el *Descensus*.

Interpreta que el término “espíritus” se refiere a los “muertos”. Basa su lectura en el uso que se hace de las palabras “espíritu” y “alma” en el relato de Gn 6-7 que inspira los versículos 3,19-21. En el relato del diluvio, la palabra “alma” se referiría de forma genérica a la vida del hombre; “espíritu”, a la parte del hombre que perdura tras la muerte²³⁰⁰. Así, 3,19 trata de una ida y predicación a los espíritus = muertos.

2.4. El verbo ir

Desde esta explicación del término “espíritus”, VOGELS defiende que el verbo “*πορευθεῖς*” debe interpretarse como “ir a los muertos”. En contra de los que afirman que este verbo debería traducirse por “ascender” (dado que en 1 Pe 3,22 tiene este sentido), VOGELS alega que las dos apariciones del verbo “ir” (cf. 3,19 y 3,22) marcan dos hechos distintos²³⁰¹.

Donde VOGELS verdaderamente apoya su peculiar interpretación del *Descensus* es en la palabra “prisión” y en el verbo “predicar” que pasamos a analizar más detalladamente.

Beziehung des „dabei“ auf das Leiden 3,18 kann man nur so viel entnehmen, daß es sich nicht direkt an die Auferstehungsaussage 3,18d anschließen muß, denn diese wird nur im Zug der Darstellung des ganzen Heilsmysteriums aus der Doppelformel zitiert. Der nicht zeitliche, sondern sachliche Bezug auf das Leiden verlangt sogar, daß man exegesiert: Durch sein Leiden wurde Christus zu den Toten gebracht und dadurch in den Stand gesetzt, ihnen zu verkündigen, d. H. in letzter Konsequenz: durch seinen Tod. ” (H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 96). A pesar del riguroso orden cronológico de acontecimientos: muerte, descenso, resurrección, ascensión que se leen en la interpretación que VOGELS hace del pasaje 3,18-22, éste se resiste a ver en ellos una referencia temporal para fundamentar su lectura de “*ἐν ᾧ*” (“Die Chronologie der Ereignisse in 1 Petr 3,18 und 19 ist also offen. So liegt der Fall aber auch 3,22” (IBID. p.96)). Se justifica diciendo que lo que está en el trasfondo es la idea de la pasión de Cristo como ejemplo a seguir (cf. IBID. p.135).

²³⁰⁰ Cf. IBID., p.108ss.

²³⁰¹ Cf. IBID., p. 121. REICKE presenta una razón más para negar el paralelismo de los pasajes. Remarca que, en 3,22, este verbo viene acompañado de un adverbio que indica la dirección. Si hubiesen significado lo mismo, esta aclaración sobraría (cf. B. REICKE, *The Disobedient...*, p. 65ss).

3. La prisión

Nuestro autor comienza su explicación de la palabra φυλακῆ negando que ésta haga referencia a la prisión de los ángeles, tal y como sostuvo DALTON (y actualmente ELLIOTT)²³⁰².

Busca el sentido de nuestra palabra en las parábolas del NT (Lc 12,57ss; Mt 5,25; Mt 18, 30 (34)²³⁰³) que tratan de una “prisión”²³⁰⁴. Según VOGELS, estas parábolas hacen referencia a un lugar de purificación en el más allá. Así también, la palabra φυλακῆ en 1 Pe remitiría a la idea de una estancia donde los muertos pueden purificar sus penas (cf. purgatorio)²³⁰⁵. Sin embargo, se da cuenta que esta interpretación de 1 Pe 3,19 no encaja bien con las ideas de estas parábolas, pues el texto petrino supone que los desobedientes llevaban siglos en su prisión sin haber cambiado su estado (desobediencia)²³⁰⁶, sin referencia alguna a una purificación. Resuelve esta dificultad en tres pasos. Primero, afirma que para los judíos de los tiempos de Jesús el concepto de purgatorio era desconocido. Segundo, es Jesús el que en sus parábolas revela la posibilidad de una purificación en el más allá. Tercero, sostiene que Cristo inaugura esta posibilidad, cuando desciende a los infiernos²³⁰⁷.

Nuestro autor resume su interpretación de 3,19 en claves de *Descensus*, explicando que la prisión donde se encontraban los desobedientes sólo habría sido un lugar de espera (Sheol judío) hasta la venida de Cristo²³⁰⁸. Sólo cuando Cristo desciende

²³⁰² H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 111.

²³⁰³ IBID., p 112.

²³⁰⁴ Expresada con palabras que contienen la raíz: “φυλακ-“.

²³⁰⁵ Al principio del apartado donde discute el sentido de esta palabra, rebate a aquellos que identificaban la prisión con un lugar de castigo eterno. “Hier dagegen ist der begriff eines Strafgefängnisses für gestorbene ungehorsame Menschen erfordert, und er muß wegen des Zusammenhangs des Heilstodes Christi, der (Heils-)Predigt und der Rettungstypologie in 3,20f als ein vorübergehender Strafort gedacht sein“ IBID., p. 111).

²³⁰⁶ VOGELS es consciente de que su interpretación no es evidente. Quiere presentar la “prisión” de los espíritus en relación con los pasajes evangélicos que tratan de un lugar de castigo pasajero, pero a la vez quiere defender que esta prisión es un lugar sólo de espera, donde ni se da castigo, ni pena, sólo se espera. La forma de compaginar ambas cosas nos parece muy enrevesada y poco creíble (cf. IBID., .p. 112ss).

²³⁰⁷ cf. IBID., 113-114.

²³⁰⁸ “Demnach wäre der Aufenthalt der „ungehorsamen Seelen“ im „Gefängnis“ von 1 Petr 3,19 bis zum Kommen Christi dahin als ein reines Verwahrtwerden aufzufassen, wie ja auch der nur langsam zur Differenzierung der Guten und Bösen im Totenreich vordringende altisraelitische Scheol-Glaube das Dasein in jenem Reich für alle nur als ein „Schattendasein“ von „Kraftlosen“ ansah., (IBID., p 114). Das „Gefängnis“ von 1 Petr 3,19 kann man also als einen Teil der Welt der Toten deuten, welcher Ungerechte „verwahrte“ (φυλάττειν!) und den Christus durch seine Ankunft und Verkündigung bei den „Seelen“ zu einem Purgatorium, d. H. zu einer Durchgangsstufe zum Himmel mit sühnenden und sündentilgenden Strafen, für sie werden ließ. So zeichnet sich in diesem Vers die auch später im Judentum zu beobachtende Wandlung des Begriffes „Kerker“ vom reinen Verwahrungsort unvollkommener Seelen zum „Purgatorium“ ab. Stimmt es nicht nachdenklich, daß der zuerst von dem neuen Charakter dieses

a los muertos y aparece ante ellos como juez, transforma su prisión en un lugar de purificación²³⁰⁹.

Encuentra apoyos a su teoría, tal y como dijimos, en el verbo predicar en 3,19²³¹⁰.

4. El verbo predicar

Contra DALTON, que interpreta el verbo “ἐκήρυξεν” como anunciar la condena²³¹¹, VOGELS lee éste como una proclamación de la salvación²³¹², en consonancia con la idea de una purificación. Veamos como argumenta.

4.1.Contexto soteriológico de la Carta

Deduca el valor de “ἐκήρυξεν” desde el contexto de la carta. En primer lugar, se fija en el pasaje de 2,20ss²³¹³ que tiene muchos paralelismos con la perícopa 3,17ss. Considera que ambos pasajes tratan del poder salvador del sufrimiento del justo.

En segundo lugar, recurre al versículo 3,16, que es una pieza clave de su interpretación:

Teils der Totenwelt, der φυλακή, gesprochen hat (Lk 12,57ff par), der auch dorthin ging, um darin zu verkünden? Eine Abhängigkeit der rabbbischen Purgatoriumsvorstellung von der christlichen soll damit nicht behauptet werden, nur deren Priorität ”(IBID., p. 115)).

²³⁰⁹ “La “prisión” de 1 Pe 3,19 se puede explicar como una parte del mundo de los muertos, que “guarda” (φυλάττειν) a los injustos y la cual (parte) Cristo, a través de su ida y predicación entre las “almas” hizo ser para ellas un purgatorio, esto es un estadio transitorio hacia el cielo con penas reparadoras y que borran los pecados. Así se perfila en este verso la transformación del concepto “prisión”, que también observamos en el antiguo judaísmo, desde un puro lugar de custodia de almas imperfectas hasta un “purgatorio”. (H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p.115)

²³¹⁰ Ratifica esta teoría con la interpretación v.4,6, como veremos más adelante.

²³¹¹ DALTON en realidad se debate entre dar un sentido estrictamente negativo a esta predicación (condenación: cf. W. J. DALTON, *Christ's Proclamation...*, p. 200s (ed. 1965)), y un sentido positivo (proclamación de una victoria). ELLIOTT no duda y le asigna un valor puramente negativo en estricto paralelismo con el relato del Libro de Henoch (cf. Parte I de nuestro trabajo).

²³¹² El análisis semántico y la discusión con otros autores lo desarrolla en las páginas H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 120ss. A nosotros, como decimos, nos interesa más la argumentación desde el contexto de la carta, puesto que creemos que marca la interpretación de un tema capital en Prima Petri: el sufrimiento del cristiano. VOGELS parece considerar que la carta es una exhortación a sufrir para redimir el mundo. Por la buena conducta avergonzar y llevar a la conversión.

²³¹³ “20 ¿Pues qué gloria hay en soportar los golpes cuando habéis faltado? Pero si obrando el bien soportáis el sufrimiento, esto es cosa bella ante Dios. 21 Pues para esto habéis sido llamados, ya que también Cristo sufrió por vosotros, dejándoos ejemplo para que sigáis sus huellas. 22 El que no cometió pecado, y en cuya boca no se halló engaño; 23 el que, al ser insultado, no respondía con insultos; al padecer, no amenazaba, sino que se ponía en manos de Aquel que juzga con justicia; 24 el mismo que, sobre el madero, llevó nuestros pecados en su cuerpo, a fin de que, muertos a nuestros pecados, viviéramos para la justicia; con cuyas heridas habéis sido curados. 25 Eráis como ovejas descarriadas, pero ahora habéis vuelto al pastor y guardián de vuestras almas” (1 Pe 2,20-25).

“para que aquello mismo que os echen en cara, sirva de vergüenza a quienes critiquen vuestra buena conducta en Cristo.” (1 Pe 3,16).

Este versículo, según VOGELS, marca toda la sección 3,13-4,6. Explica su sentido con las siguientes palabras:

“este (ser avergonzados) sólo puede ser (...) un avergonzar para la conversión y el mejor comportamiento”²³¹⁴

Desde 3,16, ilumina el verso 3,17:

“más vale padecer por obrar el bien, si esa es la voluntad de Dios, que por obrar el mal” (1 Pe 3,17).

1 Pe 3,17, según VOGELS, invita a soportar el sufrimiento injusto, porque éste tiene efectos positivos sobre los incrédulos²³¹⁵. Esta idea, según el autor alemán, es explicada por nuestra perícopa 3,18-22

Pues también Cristo sufrió... justo por los injustos para conducir a Dios (1 Pe 3,18).

La Pasión del Justo es la causa de la salvación del injusto²³¹⁶. Ratifica su interpretación en el verso 4,1:

“ya que Cristo padeció en la carne, armaos también vosotros de este mismo pensamiento”²³¹⁷

²³¹⁴ H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 30.

²³¹⁵ Cf. IBID., p 30.

²³¹⁶ Cf. IBID., p.31.

²³¹⁷ Sobre la posibilidad de repetir lo irreplicable de la pasión de Cristo: “Das führt uns zu der zweiten Frage, die Dalton und seine Vorgänger aufwerfen: Können die Christen das Leiden des Herrn in seiner erlösenden Bedeutung „für andere“ nachahmen? Gewiß nicht in seiner sündentilgenden Funktion *περὶ ἁμαρτιῶν*, das will ja das ἅπαξ 3,18 sagen. Darin ist Christus „der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen“ (1 Tim 2,5). Diese Einzigartigkeit und Einmaligkeit des Leidens des Erlösers wird von den genannten Autoren für so „selbstverständlich“ gehalten, daß sie nicht weiter über einen Wert der Leiden der Gläubigen reflektieren. Es gibt aber auch die andere Ansicht in der Literatur, daß es doch etwas am Leidenden Herrn nachzuahmen gebe, das seiner rettenden Funktion in etwa entspricht, nämlich sein gewinnender Effekt. Diese Wirkung der Leiden von Christen auf die Ungläubigen spielt sich also mehr bei der Vorbereitung ihrer Erlösung, im Vorfeld ihrer Rechtfertigung ab: sie beschämen (3,16), bringen zum Schweigen (2,15), zur Besinnung (2,12, vgl. 3,2), gewinnen (3,1) aus dem Unglauben (*ἀπειθοῦσιν* 3,1) für den Glauben. Den müssen die bekehrten Heiden dann allerdings selbst bekennen! Und der ist es, der sie dann „rettet“: *διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν* (1,5.7.8), *τὸ τέλος τῆς πίστεως σωτηρίαν ψυχῶν* (1,9) .vgl. 1,21; 2,6.7. Das Leiden der verfolgten Christen hat also eine ähnliche Wirkung auf die Verfolger wie die Predigt. Es soll die Hinschauenden (*ἐποπτεύοντες*; 2,12; 3,2) auch ohne Worte (*ἄνευ λόγου* 3, 1) womöglich zum Glauben führen. Mit der Ansiedlung der gnadenhaften Wirkung unverschuldeter Leiden der Christen in der Bereitung anderer für die Erlösung durch Christus, also nicht im propitiatorischen,

Considera que esta frase remite a la idea de 3,16.17.18: sufrir para salvar²³¹⁸.

4.2. Sentido del verbo “ἐκήρυξεν”

En este contexto (cf. 2,22s;3,16.17.18;4,1), el verbo “ἐκήρυξεν” en 3,19 tendría también un sentido positivo. Al igual que la pasión de Cristo condujo a los injustos (3,18: “ἄδίκων”) a Dios, la predicación en el Hades trajo la salvación a los desobedientes (3,20: “ἄπειθήσασι”).

4.3. Tipología bautismal

La salvación predicada a los *desobedientes que perecieron en el diluvio*, apoyada en esta bella idea del sufrimiento redentor de Cristo (transformador, en los cristianos), lleva VOGELS a explicar la tipología bautismal que aparece en los versos 3,20-21 con las siguientes palabras:

“Ambos versos, con su temática bautismal, se insertan sin violencia en una comprensión soteriológica de 3,19. Más aun estamos obligados a considerar el contexto en la medida en que la frase en 3,19 (resp. espíritus) no acaba con un punto, sino que continúa en el verso 20; al cual está también unido el verso 21 por un relativo. En 3,20 se nos ofrece el origen de los espíritus citados en 3,19, al mismo tiempo el efecto del citado acto de Cristo. Aquí, el autor interpreta la contraposición entre “entonces” y “ahora”, entre los pocos justos y los muchos desobedientes, todo bajo el lema “salvar”, que ahora está en vigencia (el bautismo que ahora salva 3,21). Visiblemente quiere hacer patente el enorme alcance del acto salvador de Cristo. Ya antes, casi en cada frase de su carta, había usado tal antitesis (*resp. antes-ahora*): así 1,6.8.12.14f.18; después en 2,4.7.9.10.12.14.16.20.25; 3,3.4.9.11f.16.17.18c., y aun en 3,21; 4,13-18;5,2.3.5.6. A ello también apunta la imagen del instrumento salvador, el agua, a través de la cual Dios entonces y ahora salva (3,21), y quiere provocar la admiración (2,9) sobre los planes salvadores de Dios: Entonces sólo fueron salvados unos pocos, muchos se perdieron. Ahora, sin embargo, el anuncio de Cristo se vuelve a los muchos que entonces se perdieron porque fueron desobedientes y ahora están en la prisión castigados. ¿Qué otra cosa puede significar la predicación a los muchos dentro de esta forma antitética de pensar, sino el anuncio de la salvación de muchos, ahora? “La pasión de Cristo no sólo ha traído la salvación para los vivos, sino también para los muchos muertos que perecieron en el diluvio; y ellos fueron salvados por lo mismo, esto es, por el agua, por la que, en otro tiempo, se salvaron pocos,”- así se entiende el desarrollo tipológico de 3,18-21”²³¹⁹.

sondern im missionarischen Bereich, ist m. E. Das dogmalische Problem ihrer Vereinbarkeit mit der Einmaligkeit des Leidens Christi gelöst.” (H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 42-43). Como textos del NT que apoyan esta lectura de la pasión de los cristianos: Ef 3,13; Col 1,24; 2 Tim 2,10 y 1 Jn 3,16 (cf. *IBID.* p.43).

²³¹⁸ Ver discusión sobre el sentido de este versículo en H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 142ss.

²³¹⁹ *IBID.*, p.38-39

Tras estas palabras se esconde un cierto rechazo a la rigurosidad del AT y se contraponen la generosidad de Dios en el AT y en el NT. Creemos que tras esto hay una mala comprensión de la economía de la salvación y prejuicios semi-marcionitas²³²⁰. Dios fue siempre generoso. No hace falta contraponer AT y NT. Antes bien, como indica Ireneo, el juicio será más riguroso ahora que antes, pues a mayor Don, mayor exigencia.

5. Principal problema de la lectura de VOGELS ¿Conversión tras la muerte?

Si se defiende que la salvación llegó a los que fueron desobedientes (y permanecen en la desobediencia tras la muerte), parece que se tiene que hablar de una conversión tras la muerte. VOGELS evita caer en este error dogmático y niega que el anuncio a los desobedientes fuese una predicación que buscó su conversión²³²¹. Denuncia este error en los alejandrinos Clemente y Orígenes²³²² y ofrece la siguiente interpretación de la predicación en el Hades:

“Efectivamente, en tiempos del NT nadie habría pensado, que podría darse una conversión en el más allá²³²³ y, por ello, la discusión no giraba en torno a esto, sino en torno a la pregunta, si habría un perdón de los pecados en el más allá²³²⁴. No una conversión, sino el perdón es lo que predicó Cristo: Esa es la tesis que ahora vale. Para precisarla. Primero, no puede darse la conversión en el más allá, porque es una conversión a la fe, es decir, la libre conversión a Dios por la gracia, pero en el terreno de la libertad ambivalente. Una tal conversión no puede darse entre los muertos. Allí uno es entregado en cierto sentido a la justicia castigadora de Dios: “Todos nosotros debemos pasar por el juicio de Cristo” (2 Cor 5,10)²³²⁵. Lo que está asociado al concepto de “predicar” a los muertos es diferente a una conversión en el más allá, (pero) si los muertos son de alguna forma seres espirituales vivos, tendrán y deberán mostrar alguna reacción.

²³²⁰ Cf. el apartado donde estudiamos a la doctrina de De Principiis (Orígenes).

²³²¹ VOGELS sostiene que: “Gemeint ist, daß es irdischen Sinn geben kann, weil sie eine Bekehrung zum Glauben ist, also die freiwillige Zuwendung zu Gott aufgrund der Gnade, aber noch im Raum der ambivalenten Freiheit. Eine solche Bekehrung kann es für sie nicht mehr geben. Dort ist man im gewissen Sinne der strafenden Gerechtigkeit Gottes zwangsmäßig ausgeliefert: „Wir alle müssen (δὲι) vor dem Richterstuhl Christi erscheinen“ (2 Kor 5,10).” (H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p.125).

²³²² Resueme en un párrafo la evolución de la interpretación de 3,19: alejandrinos, Agustín, Bellarmino. Cf. IBID., p.120.

²³²³ ¿Es que no existían por entonces las ideas platónicas de la liberación del alma tras la muerte que Orígenes utilizó para explicar 3,19? Esta afirmación de VOGELS sólo busca eliminar la idea de que casi espontáneamente se deduce del texto. Si no se discutía la idea de la conversión tras la muerte, sin duda alguna este texto, leído en claves *Descensus*, despertaría tal discusión, como vemos que sucedió cuando Clemente y Orígenes lo usaron para tal fin.

²³²⁴ Igualmente, deduce esto no del texto (ni del NT), que no da pie a identificar predicar = perdonar, sino de la tradición, tal y como apuntamos más abajo. VOGELS intenta combinar su lectura del juicio purificador con la tradición que trata de la salvación de los justos y que se desarrollaba sobre una predicación en el Hades. Lo consigue, pero de una forma muy complicada, tras la cual está un desarrollo dogmático del tema del purgatorio que no creemos que pueda presuponerse en la primera tradición del *Descensus*.

²³²⁵ ¡No cita 1 Pe 1,17!

Y esta reacción puede haber consistido en un “arrepentimiento” comparable a la “vergüenza”, de la cual resultase posible un perdón.²³²⁶

En estas palabras identifica explícitamente el contenido de la predicación con el perdón de los pecados. Y delata de donde toma esta idea: la tradición:

A favor de esta tesis, que Cristo predicó el perdón, se deduce de: a) los datos del NT,²³²⁷ b) de la Epístula Apostolorum (d.c 120)²³²⁸ y c) de la literatura rabínica (Rabbi Eliécer ben Hyrkanos, d.c 90)²³²⁹.

Puesto que afirma que los perdonados son los “desobedientes” y no los justos (como sostiene la tradición), busca una razón por la que éstos fueron dignos de tal perdón.

En el texto presentado más arriba, recurre a la idea de que los muertos como seres conscientes tuvieron que tener algún tipo de reacción ante la predicación. Apela al contexto en el que, según él, aparece 3,19, esto es, el de avergonzar a los paganos para convertirlos (cf. 3,16), y considera que la reacción de los desobedientes fue como un “avergonzarse” que compara con un “arrepentimiento”, y esto es lo que posibilita el perdón.

Al final de su estudio, después de haber interpretado 4,6 en claves de *Descensus*²³³⁰, expone de nuevo la causa por la que los desobedientes son dignos de la salvación:

“¿No tendría que haber sido (*la reacción*) un avergonzarse, pues ahora veían (*los muertos*), quién y que clase de Dios, era al que habían sido desobedientes, (1 Pe 3,20)? ¿Un avergonzarse, porque vieron y oyeron que Cristo, el justo, había sufrido y muerto por los injustos, es decir, por ellos, por los pecados, esto es, por los suyos (1 Pe 3,18)? ¿Esto no tendría y debería que conducirlos de alguna forma al rechazo del pecado? Evidentemente no en el sentido de una “conversión a la fe” en sentido terreno, que pudiese traer algún tipo de “fruto de penitencia” (Mt 3,8), o provocar “buenas obras” (2 Cor 9,8). Pues para ellos “la noche” ya había llegado, “donde ya nadie puede obrar más” (Jn 9,4), pero sí en el sentido de auto-desprenderse del pecado, de un distanciamiento de la propia conciencia que caracteriza el ser del pecado²³³¹”. ¿El reconocimiento de su pecado,

²³²⁶ H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p.125.

²³²⁷ Cita los textos de Orígenes donde trata la salvación de los habitantes de sodoma y gomorra (cf. H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p.126).

²³²⁸ Desplaza el testimonio de Ireneo a favor del que aparece en la “epístola apostolorum” cuya datación es incierta, y cuyo peso para la teología es mucho menor que el del gran asiático. Esto es otra debilidad del trabajo de VOGELS. Su valoración del tema en los padres (segunda parte de su trabajo) es bastante deficiente.

²³²⁹ IBID., p.125. (Llamativamente evita citar a Ireneo). En otro sitio, dice que el primer testigo de esta predicación a los pecadores es Clemente. Vuelve a ignorar a Ireneo. No entiende, ni conoce su teología. Esto es una muestra más de la necesidad de un estudio como el nuestro, y posiblemente de estudios posteriores que completen nuestra investigación y la corrijan allí donde sea necesario.

²³³⁰ Cristo evangeliza (cf. 4,6) un juicio-purificador que acaba en vida.

²³³¹ Las ideas de un reconocer y distanciarse de su mal rozan, quiera o no, el hecho de la conversión.

provocado por la presencia del salvador muerto que conllevó su identificación con ellos, no podría haber originado algo parecido a un dolor del alma, que aclarase porqué la “nueva noticia” que les llevó Cristo, operase como un “juicio” en ellos?...²³³².

VOGELS no consigue evitar la idea de la conversión. En el primer texto habló de un “arrepentimiento”, en el segundo de “un abandonar el pecado”. ¿Esto no es, con otras palabras, “convertirse”? Si esto sólo se dio por la presencia de Cristo entre los muertos, implica que se produjo una conversión en el más allá.

La idea de una “posible reacción de los muertos” brota del problema que supone considerar la predicación como un perdón dirigido a los incrédulos-injustos. Si los desobedientes reciben el perdón sin relación alguna a su vida en este mundo, se abre la puerta a la apocatástasis. Y quizá sea ésta la razón de por qué el tema del perdón aparece sólo de forma secundaria en la obra de VOGELS, y se acentúe, o sustituya por la idea del juicio purificador, que encuentra apoyo en 1 Pe 4,6, tal y como pasamos a mostrar.

6. El versículo 4,6 y el juicio purificador

6.1. Paralelismos entre 1 Pe 3,19 y 4,6

VOGELS resalta de la siguiente forma el paralelismo entre 3,19 y 4,6:

“(En 4,6) se dice de forma genérica, quizá conscientemente, lo que en 3,19 sólo fue demostrado en un caso especial como consecuencia de la tipología²³³³. La diferencia con 3,19 consistiría en lo genérico de la afirmación, por lo que 4,6 podría ser una decisiva ayuda para la interpretación de los versos anteriores. Pues lo que allí se llamó “espíritus en prisión” se puede encontrar de nuevo aquí en los “muertos”, y “predicar” sería retomado con “anunciar la buena noticia”²³³⁴.

²³³² IBID., p.176. Esta interpretación no se distingue demasiado de la de BALTHASAR. Se podrían tomar las ideas de VOGELS para presentar la idea de la Stellvertretung en la teología del Descensus que sostienen BALTHASAR. Cristo se pone en el lugar del más pecador, se identifica con él y en este aparecer como pecado entre los pecadores provoca su “conversión-salvación”. VOGELS no sale de las fronteras de la teología alemana y se deja enriquecer poco por la teología patristica.

²³³³ Cf. Bautismal.

²³³⁴ H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 148-149. Explica así los primeros elementos del verso: “Über den ersten Teil des Verses: εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, sind nach dem Gesagten nur wenige Worte zu verlieren: εἰς τοῦτο weist, betont an den Anfang gestellt, darauf hin, daß jetzt der Zweck der kurz aus 3,19 zitierten Verkündigung bei den Toten angegeben werden soll: das Gericht, das im Nachsatz genannt wird. γὰρ gibt an, daß das κρίναι ... καὶ Νεκρούς aus 4,5: „auch die Toten wird Christus richten“, durch das Folgende bewiesen werden soll. Καὶ νεκροῖς, nimmt das τοῖς πνεύμασιν von 3,19 wieder auf: auch den Toten galt schon einmal die Zuwendung Christi (vgl. das zukünftige καὶ Νεκρούς 4,5, deren Gericht vom vergangenen Totengericht her Licht empfangen soll). Bei ihrer ersten Erwähnung hießen die Toten „ungehorsame Geister“, hier werden sie in wünschenswerter Allgemeinheit als, die (ungerechten, da mit Gericht bedrohten) Toten“ bezeichnet. εὐηγγελίσθη

6.2. Sentido del Juicio en el v.4,6

VOGELS no se detiene a analizar el sentido del verbo evangelizar (que es obvio²³³⁵) y pasa a estudiar los dos fines que tiene la evangelización en 4,6: juzgar y vivir.

“Por eso hasta a los muertos se ha anunciado la Buena Nueva, para que, juzgados en carne según los hombres, vivan en espíritu según Dios.” (4,6).

Sostiene que la idea que el autor de la carta quiere acentuar en el v.6 es el juicio²³³⁶, dado que el tema del juicio ya aparece en 4,5 y es el que motiva el verso 4,6²³³⁷.

“..., esto es, el Señor apareció entre ellos, ante todo para juzgarlos”²³³⁸

Niega que 4,6 trate del juicio final, tal y como sostienen muchos estudiosos, apoyados en 4,5 (que sin duda se refiere a éste)²³³⁹. VOGELS intenta descubrir a qué juicio se refiere el autor de la Carta. Para ello, busca fijar el momento en el que éste sucede.

En contra de lo que defendían algunos, VOGELS considera que la gramática del verso 4,6 (tiempo y orden de aparición de los verbos) no ofrece la respuesta a esta cuestión y defiende que sólo el contexto del pasaje aclarará el momento en el que el juicio tendrá o tuvo lugar.

“ (...) según la regla de *consecutio temporum*, que en menor medida también vale en griego (como *consecutio modorum*), lo natural es que el fin sea pensado en el pasado, cuando el verbo rector está en un tiempo pasado: εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι. El aoristo κριθῶσι apunta sólo al carácter único que tiene el hecho, pero no marca ningún tiempo en la frase subordinada. La relación temporal con el verbo principal sólo se puede tomar del contexto; “esto sólo es válido estrictamente para el optativo oblicuo”, que en el griego clásico era obligatorio tras un “ἵνα” en frases **finales (absichtsatz)**, cuando el verbo principal aparecía en tiempo pasado. En el griego

schließlich stellt als Synonym für κηρύσσειν einen weiteren ausdrücklichen Rückbezug auf 3,19 dar.” (IBID., p.160-161).

²³³⁵ Rebate a aquellos que defiende que “fueron evangelizados” no hace referencia a un acto de Cristo, sino de los Cristianos, y que la evangelización en 4,6 no trata de la predicación en el Hades, sino de la propagación del Evangelio entre los vivos. (H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p.162)

²³³⁶ IBID., p.150. y también, p 160.

²³³⁷ IBID., p. 159.

²³³⁸ IBID., p. 159

²³³⁹ Cf. IBID., p 154 y 163.

koine se sustituye el optativo por el subjuntivo, que aparece en 4,6. Por lo que su dependencia temporal con el verbo principal εὐηγγελίσθη sólo puede deducirse del contexto²³⁴⁰.

El alemán interpreta el contexto de la siguiente forma. En primer lugar, considera que el juicio tuvo que darse después de la evangelización, pues éste es el fin de la misma (juzgar). En segundo lugar, considera, que el tiempo en que aparece el verbo “vivir” (cf. 4,6: presente) se refiere a un estado actual de los muertos (del AT): “están vivos”. En tercer lugar, considera que el verbo “vivir” por aparecer después del verbo juzgar hace referencia a un segundo fin de la “evangelización” (dar vida)²³⁴¹.

Sobre estas premisas, fija el orden de los acontecimientos, el momento del juicio y su contenido: el juicio se dio durante la visita de Cristo a los muertos cuando fueron evangelizados²³⁴² y su consecuencia fue que condujo a los muertos a la vida²³⁴³.

6.3. El juicio y la predicación. Relación entre 3,19 y 4,6

Explica en qué consistió este juicio recurriendo a lo dicho en 3,19:

“¿Qué dice 1 Pe 4,6 sobre ese juicio a los muertos que ya ha sucedido? Ya vimos, que éste remite a 3,19. La carta ahora aclara, acerca de los muertos a los que Cristo predicó, que ellos “aunque son juzgados, deben vivir”. Estamos ante la prueba decisiva de que el autor tenía en mente tradiciones de las palabras de Jesús sobre un juicio tras la muerte, que se nos han conservado en las parábolas de la prisión²³⁴⁴ “tras el paso por el juez” (Lc 12,58 par; Mt 18,30.34), “de los muchos golpes para el sirvo desobediente” (Lc12,47s) y “del lugar de las penas para el rico” (Lc 16,23). El juicio tras la muerte fue descrito como una pena pasajera en el “camino” hacia la vida, que tenía un carácter purificador, pues su meta era la salida de la prisión²³⁴⁵. 1 Pe 4,6 dice igualmente, que los “muertos” de tiempos antaños tenían que ser juzgados, y aquí el juicio también tiene el carácter de un castigo pasajero para mejorar, porque a él le sigue la vida. Tiene el carácter de castigo, porque aquí κριθῆναι aparece como contrario de ζῆν, como en Jn 3,17; 12,47 como contrario de σωθῆναι, Rm 2,12 con δικαιωθῆναι. El juicio es por otra parte un juicio pasajero, porque al “μὲν” del castigo le sigue “δὲ” de la vida. Y repitiendo el argumento decisivo: El sujeto sobre el que se dice “juicio” y “vida”, esto es, los muertos, no

²³⁴⁰ IBID., p. 157-158.

²³⁴¹ El verbo “juzgar” = primer fin de la predicación.

²³⁴² “Also müßte das Gericht nach dem Totenabstieg Christi und vor dem Weltgericht stattgefunden haben.” (H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p.163).

²³⁴³ IBID., p. 159

²³⁴⁴ El subrayado es nuestro. Resaltamos estas palabras pues implican que la prisión en la que se encontraban los muertos era ya un lugar de purificación. ¿Qué sentido tiene un nuevo acto purificador, e.d., el juicio?

²³⁴⁵ Esto no se puede aplicar, ni mucho menos, a Lc 16,23. Este pasaje, por mucho que se esfuerce VOGELS, defiende justamente lo contrario. Tras la muerte no hay posibilidad de cambio de destino. Este pasaje es la espina de todos los que han intentado defender un estado “indiscriminado” entre los muertos del AT. Tanto es así, que BALTHASAR niega que este pasaje esté ofreciendo una visión válida de la escatología vetero-testamentaria. Creemos que tras todos estos autores se esconde la confusión que introdujo san Agustín con su interpretación de este pasaje en el contexto de su teología sobre el Descensus.

cambian: “a los muertos les fue anunciado el juicio, para que aunque juzgados, vivan”. El juicio conserva también el carácter de purificación”²³⁴⁶.

Inserta esta lectura en el contexto de la carta con las siguientes palabras²³⁴⁷:

“La Carta quiere poner ante los ojos (de los lectores) el juicio seguro que sufrirán los paganos, incluso después de la muerte, para consolar a sus lectores injuriados y advertir a los injuriadores (4,5), y de esto es una prueba para los lectores el juicio a los muertos de los tiempos antiguos conocido por 3,19, cuando no por la catequesis (4,6). Pues ellos fueron juzgados mucho después de su muerte, cuando Cristo fue a los muertos. Pero ésta no fue la última palabra de Dios para ellos; ésta fue “la vida” (...)”²³⁴⁸. *Prima Petri* ve su juicio como una instancia seria para la amenaza, en la que se colocan los paganos, cuando ridiculizan el buen comportamiento de los cristianos”²³⁴⁹.

7. Valoración

La interpretación de VOGELS no está carente de puntos débiles que no hacen sentido con la carta, ni con la argumentación desarrollada por el alemán.

7.1. Paralelismo mutilado: 3,18s y 4,6

Es llamativo que este autor lea en la fórmula de 4,6 “juzgados en la carne-vivos en el espíritu” el misterio de lo acontecido a los muertos y que niegue que la fórmula de 3,18 “muerto en la carne-vivificado en el espíritu” tratase del misterio de la estancia de Cristo entre los muertos y del estado de Cristo-muerto. Llamativamente, este autor reduce el paralelismo entre 3,18-19 y 4,6 al tema de la predicación y a la mención de los muertos. ¿Es esto admisible? Creemos que la interpretación de éste autor no ha considerado algunos problemas en profundidad²³⁵⁰.

²³⁴⁶ H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 163-164.

²³⁴⁷ Más detallado en IBID., p. 162-163.

²³⁴⁸ Esta vida en la muerte, ¿no tiene nada que ver con el vivificado de 3,18? ¿Debe ser interpretado este vivificado como el hecho de la resurrección? VOGELS no considera este hecho.

²³⁴⁹ H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 159.

²³⁵⁰ „Auch die letzte Bestimmung des „Lebens“ der Toten, nämlich πνεύματι, läßt sich parallel zu σαρκί wiedergeben. Erfolgte das Gericht σαρκί, „im Blick auf ihre sündige Existenzweise“, so erhalten sie Leben πνεύματι, „im Blick auf den lebendig machenden Geist Gottes“. Hieß das erste: „in der natürlichen Verfaßtheit des Menschen als Sünder“, so das zweite: „in der übernatürlichen Verfaßtheit des Menschen als Begnadeter“, die Belege sind oben im Zusammenhang mit der Auferstehungsaussage 3,18d zusammengestellt. Das Leben der geläuterten Toten wird also, entsprechend dem sprachlichen Parallelismus zu 3,18d, auch sachlich in Parallele zu dem Auferstehungsleben des gekreuzigten Christus gebracht. Die „Gottähnlichkeit“ erweist sich somit durch πνεύματι als eine „Christusähnlichkeit“. (H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 168). ¿No sería mejor interpretar esta vida en el sentido de

7.2. Crítica al contexto de 3,19 postulado por VOGELS: Salvación generosa en el Hades

Hemos de reconocer que no podemos negar la bella lectura de VOGELS sobre el sufrimiento salvador que le lleva a leer el verbo “predicar” en 3,19 como “evangelizar”. Pero que hay que reconocer igualmente que algunos textos en la carta de 1 Pe no concuerdan completamente con los presupuestos de VOGELS, por mucho que él intente justificarlos²³⁵¹. Así, la afirmación de 4,17ss no se deja amoldar a la visión de la salvación generosa del NT.

“17 Porque ha llegado el tiempo de comenzar el juicio por la casa de Dios. Pues si comienza por nosotros, ¿qué fin tendrán los que no creen en el Evangelio de Dios? 18 Si el justo se salva a duras penas ¿en qué pararán el impío y el pecador? 19 De modo que, aun los que sufren según la voluntad de Dios, confíen sus almas al Creador fiel, haciendo el bien.” (1 Pe 4,17-19).

A nuestro entender, *Prima Petri* debe leerse en claves de exhortación moral a no caer en los antiguos vicios, tal y como parecen indicar los versos 4,2-5, pues el juicio será duro.

“2 para vivir ya el tiempo que le quede en la carne, no según las pasiones humanas, sino según la voluntad de Dios. 3 Ya es bastante el tiempo que habéis pasado obrando conforme al querer de los gentiles, viviendo en desenfrenos, liviandades, crápulas, orgías, embriagueces y en cultos ilícitos a los ídolos. 4 A este propósito, se extrañan de que no corráis con ellos hacia ese libertinaje desbordado, y prorrumpen en injurias. 5 Darán cuenta a quien está pronto para juzgar a vivos y muertos.” (1 Pe 4,2-5).

Ireneo, como don del ES, antes que en claves de resurrección? Así la fórmula cristológica de 3,18 sería un verdadero paralelo de 4,6. Cristo sufre una muerte única, pues es el Dador de Vida. Así los muertos salvados por El, se convierten en portadores de vida. VOGELS tendría que haber meditado mejor su interpretación de 3,18, pero pasa por alto muchos problemas, con tal de sacar a la luz su tesis, que repite innumerables veces en su obra, y que llega a convertirse en el punto de partida de todo razonamiento, en vez en el punto de llegada. Muestra de que la interpretación de VOGELS es una lectura forzada.

²³⁵¹ Sólo interpreta en una ocasión el verso 4,18 y es de la siguiente forma: “!El momento de la decisión se omite completamente!” *Sobre el destino de los paganos en el Juicio Final. El de los pecadores del diluvio lo tiene claro*” (H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 154-155). Considera que los desobedientes del diluvio, después de purificados vivirán, pero duda de un destino tan misericordioso para los paganos de los tiempos cristianos. ¡Extraño! El problema, creemos, es que no se puede ser misericordioso con los que cayeron en el AT bajo el castigo de Dios y severo con los presentes. Como sucede en 2 Pe, los castigados en el pasado son puestos como ejemplo para los hombres del presente, para que no caigan bajo el castigo de Dios. Considerar un destino misericordioso para unos, supone considerarlo para los otros. VOGELS no encaja todos los datos de la Carta, ni del NT. Su hipótesis no es sostenible.

Si Cristo dará cuenta de los hombres de ahora que cometen “*desenfrenos, liviandades, crápulas, orgías, ...*”²³⁵², ¿cómo ayuda a evitar volver a ello, si todo esto les fuese perdonado a los hombres del AT? Si les fue perdonado a ellos, ¿no lo será también a los que vuelvan a estos vicios? Si es así, ¿qué consuelo es éste para los injuriados por perseverar en la vida cristiana? Además, ¿no se repite aquí la pregunta de Agustín? ¿Para qué evangelizar a maridos, dueños o familia (cf. 1 Pe 2-3), si en la otra vida serán perdonados? La lectura de 1 Pe hecha por VOGELS (sufrir para convertir a los que injurian) ¿sirve para exhortar a la fidelidad a las costumbres? Quizás sí²³⁵³. Pero recordemos la forma de exhortar del autor de la carta:

“8 Sed sobrios y velad. Vuestro adversario, el Diablo, ronda como león rugiente, buscando a quién devorar. 9 Resistidle firmes en la fe, sabiendo que vuestros hermanos que están en el mundo soportan los mismos sufrimientos. 10 El Dios de toda gracia, el que os ha llamado a su eterna gloria en Cristo, después de breves sufrimientos, os restablecerá, afianzará, robustecerá y os consolidará.” (1 Pe 5,8-9).

Los sufrimientos no redundan en bien de los otros, como apunta VOGELS, sino en bien del que sufre. La salvación empieza aquí y se consuma en la muerte. La

²³⁵² VOGELS reconoce que el verso 5 que sigue a estas palabras es una amenaza a los paganos: „... aus dem Aufhören mit der Sünde ergeben sich neue Leiden. Sie zu ertragen, ermuntert I Petr nun mit einem ganz neuen Argument: Die lästernden Heiden werden sich vor dem zu verantworten haben, den die Urkirche formelhaft als „Richter der Lebenden und der Toten“ bekannte, 4,5. (...) , dies zur Unterstützung der Gerichtsdrohung an die Heiden.“ (cf. IBID., p 44). Considera que este carácter de amenaza puede compaginarse con su lectura de una pasión a favor de los paganos: “. Aber der nachgetragene Zweck der Verkündigung mußte ja auch in den Zusammenhang von 3,19 passen, wo vom Wert unverschuldeter Leiden Christi für die Ungerechten die Rede war. In 4,6b scheint I Petr die beiden Aspekte zu versöhnen, unter denen die Verkündigung demnach zu sehen ist, und bringt so den Gedanken von 3,18 ff hier zum Abschluß: Die Toten sollten zwar (μὲν) gerichtet werden am Fleische (Bestätigung der Drohung), sie sollten aber (δέ) dann leben im Geiste (Segen des Leidens Christi). Beides sollte offenbar an denselben Toten geschehen, denn das Subjekt (νεκροί 4,6a) wechselt nicht! Dann aber ist das Gericht als ein vorübergehendes zu denken, also als Durchgang durch eine läuternde Strafe. ” (IBID., p.44). También toca el tema en la página 147 (juicio = amenaza)..

²³⁵³ “Dalton wendet weiter ein: Wenn Christus den toten Sündern noch das Heil gebracht hätte, so würde das die Christen nicht gerade zum Durchhalten in der Verfolgung ermuntern, da es ja dann nach dem Tode doch allen gleich, nämlich gut, erginge. Man kann diesen Effekt jedoch auch anders beurteilen: Gerade durch sein Leiden gewann ja Christus die Sünder, tote wie lebendige. Das geht aus dem ἄπαξ V. 18 hervor! Auch der Ungehorsam, die einstige Sünde der „Geister im Gefängnis“, wird durch dasselbe, einmalige Leiden des Christus für die Sünden gesühnt. Es hat nicht nur eine Bedeutung sozusagen nach vorwärts, sondern auch nach rückwärts auf die Sünden der vor ihm Gestorbenen. Genauso sollen die Christen durch ihr eigenes Leiden, nämlich das geduldige Ertragen der Schmähungen und Verfolgungen, die Heiden womöglich gewinnen, wie es 3,1.16; 2,12 heißt. Würden sie in ihrem Leiden nicht durchhalten, dann wäre sowohl um ihr eigenes Heil wie um das der Heiden zu fürchten (4,18). Das ist das Argument, welches sie zum Durchhalten anfeuern soll: Sie sollen mit und in ihrem Leiden „Gutes tun“ (4,19), wie auch Christus mit und in seinem Leiden Gutes tat (3,18f). An einem Sieg über die Heiden, wie Dalton aus 3,16ff erhebt, konnten weder Christus noch die Christen interessiert sein. Sie sollen ihnen von ihrer Hoffnung erzählen (3,15), aber nicht mit Siegesgewißheit, sondern „mit Milde und Furcht“ (3,16a), und das, wie wir sahen, damit sie sich bekehren” (H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p 40-41).

recompensa por sufrir por hacer el bien, como sucede en Jesús, se dará en el más allá. El sufrimiento del cristiano es el camino a la gloria.

La carta no está dirigida a cristianos generosos y convencidos, que se dejen mover por la idea de que su sufrimiento salvará al pagano impenitente, sino a cristianos que les tiente la vida anterior, que no soportan el tener que sufrir por llevar la vida santa del bautismo.

La tipología del bautismo en 3,19-21, en contra de la interpretación de VOGELS, considera que no serán muchos los que se salven, como tampoco son muchos los que se hacen cristianos y se dejan salvar (por el agua). El camino de la salvación es estrecho y lleno de sufrimientos, por eso, el autor consuela y exhorta con la idea de la retribución futura. Hay dichos de Jesús que no se dejan reconciliar con la visión de VOGELS.

El sufrimiento de Cristo conduce a Dios, cuando se sufre con él, es decir, por hacer el bien. La imitación de Cristo no consiste simplemente en sufrir para avergonzar y así salvar por el sufrimiento al impenitente, sino en soportar la injusticia y no obrar el mal, consiste en permanecer en el bien (y esto aquí en la vida). Esto puede conllevar la conversión del pecador, pero sólo aquí. En el más allá, la vergüenza no provocará el distanciamiento de los propios pecados o un sufrimiento purificador, esto supondría una conversión, lo llame como lo llame VOGELS.

7.3. Crítica a la salvación de los desobedientes

a. Conversión y castigos

En cierta forma, creemos que este autor retoma la posición de Orígenes (sin querer asumirlo). Primero, por la forma de definir la reacción de los muertos (cf. reconocer su maldad y apartarse de su mal) ¿No son actos de conversión?²³⁵⁴ ¿Sería posible que alguien que muriese en la cerrazón del pecado, negando a Dios con vida y corazón, se avergonzase- arrepintiese en el más allá- y se apartase de su mal? Según VOGELS, sí

Segundo, retoma la posición de Orígenes, porque explica que el juicio de los pecadores del AT es para su corrección.

²³⁵⁴ (H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p. 185). Explica su idea de la predicación a los injustos en H-J. VOGELS, *Christi Abstieg...*p.240. La primitiva tradición sobre el *Descensus* trataba también de pecadores, pero estos eran conscientes de sus pecados y esperaban en la misericordia del Señor a que les fuesen perdonados. Sólo Cristo inauguró el Perdón, y esto es lo que llevó a los que lo esperaban, a los que habían muerto en la fe y arrepentidos. Estos muertos son los que la tradición identificó con los “justos” (no sin pecado) del AT

Son las dos claves de Orígenes, conversión y corrección. En esta interpretación, VOGELS simplemente aplaza la conversión y el comienzo de la purificación a la aparición de Cristo entre los muertos²³⁵⁵, porque la salvación en el NT es más generosa.

b. Necesidad de la predicación

Este aplazar el juicio hasta los días de Cristo y considerar la salvación del NT como más generosa que la del AT²³⁵⁶, tiene ciertos paralelos con aquella otra posición, calificada de hereje por Agustín, que afirmaba que no podía haber un juicio justo sin haberse predicado el evangelio, que sólo el evangelio era la norma del juicio. Recordamos que esto, unido a la doctrina de la predicación de Cristo en el Hades, desembocaba en la negación de la necesidad de la evangelización, pues los muertos que no oyeron el evangelio, lo escucharían en el Hades y como sucedió con los desobedientes, allí lo aceptarían y se salvarían.

¿No es esto lo que afirma VOGELS? Incluso en el más allá, se convertirán los injuriadores. Sin relación alguna a esta vida.

7.4. Cuestión abierta

La cuestión de 1 Pe 3,18-22 no está cerrada, y no sabemos si puede cerrarse, pues el texto es demasiado complicado. Siempre habrá cuestiones abiertas que no se dejen resolver sin recurrir a presupuestos no seguros. Parece que toda solución ignora problemas o no los resuelve satisfactoriamente.

Esto ha provocado que la gran mayoría de los autores hayan optado por no leer en 1 Pe 3,19 la doctrina de la predicación en el Hades, lo que ha llevado a ignorar esta primitiva tradición de la Iglesia.

Sin embargo, la asociación de este pasaje con el dogma del descenso a los infiernos ha dejado huellas profundas en el mismo. El ejemplo más claro es la doctrina de BALTHASAR sobre el Sábado Santo, a cuyo estudio dedicaremos los últimos capítulos de nuestro trabajo.

²³⁵⁵ VOGELS no escapa de las tendencias apocatastas de la teología de Orígenes: “Dann aber ist das Gericht als ein vorübergehendes zu denken, also als Durchgang durch eine läuternde Strafe. Dennoch wird das Gericht von 4,6 streng genug zu denken sein und kann somit die Heiden die Ehrfurcht vor dem Richter lehren (4,5): Sie werden ihrerseits nicht der Strafe entgehen. Das letzte Wort Christi für sie wie für die Toten von 4,6 ist jedoch „Geist“ und „Leben“ (6b). So triumphiert zuletzt die Liebe Christi, wie auch die der Christen triumphieren soll (2,9)” (IBID., p.44).

²³⁵⁶ Orígenes no cae en este error, pues los castigos infringidos en el AT por Dios ya eran para el bien de los castigados. El Dios del AT también era un Dios bueno.

Capítulo XXVII. BALTHASAR. Doctrina del *Descensus* en la obra *Theologie der drei Tage*²³⁵⁷. Prolegómenos del *Descensus*

1. Teólogo del s. XX

En una reciente biografía se presenta la figura de BALTHASAR con las siguientes palabras:

“BALTHASAR ha escrito más libros de los que un hombre normal en toda su vida pueda leer²³⁵⁸ (...) El es un poco demasiado grande para todos nosotros²³⁵⁹.”

Sabemos que nos enfrentamos a la obra de uno de los grandes colosos del s. XX²³⁶⁰ y que abordamos, por así decir, el núcleo más profundo de su pensamiento²³⁶¹.

²³⁵⁷ Durante el tiempo en que trabajamos este tema se estaba escribiendo otra tesis doctoral, de la cual no hemos tenido noticia hasta después de la presentación de nuestro trabajo. Lamentablemente no podemos introducir aquí todas las novedades aportadas por esta tesis: A. L. PITSTICK, *Light in Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell*, Grand Rapids, Michigan, Cambridge 2007). Nos conformamos con hacer referencia a ella y al artículo escrito por M. HAUKE por el cual hemos tenido referencia de este trabajo y nos ha facilitado una visión de conjunto del mismo (M. HAUKE, *Die katholische Lehre vom Descensus ad inferos und Hans Urs von Balthasar*, FKTh 24 (1/2008)) 29-42).

Sólo añadir dos comentarios. Sabemos que este libro ha recibido críticas. En realidad estas críticas sólo ponen de manifiesto que se están confrontando dos sistemas en cierta forma enfrentados y concurrentes. Cada sistema tiene unos presupuestos filosóficos distintos y considera la tradición de diferente forma. Un sistema asume tanto las formulaciones dogmáticas de la tradición, como la filosofía subyacente en ellas y en los autores que las forjaron; el otro, las interpreta desde un principio hermenéutico distinto, es decir, desde una nueva concepción de la filosofía (metafísica). Hacemos referencia a este problema en el curso de nuestro estudio sobre BALTHASAR. Nosotros nos situamos en la corriente de PITSTICK y ponemos en duda la hermenéutica que subyace en la obra de BALTHASAR. Las posiciones a las que conduce el sistema de BALTHASAR, creemos que están en oposición con lo que se puede leer en la tradición milenaria de la Iglesia. Así lo hemos querido hacer notar en nuestro trabajo, señalando las fuentes de confusión y la doctrina segura.

²³⁵⁸ Para quien considere esta afirmación algo exagerada puede consultarse el libro donde se recopila la bibliografía de BALTHASAR: *Hans Urs von Balthasar, Bibliographie 1925-1990* (neu bearbeitet von C. CAPOL), Freiburg 1990. Contiene 119 entradas de libros escritos por el teólogo suizo, 531 artículos, 114 colaboraciones en obras conjuntas, 110 traducciones de libros y artículos, 103 prólogos y epílogos y 93 reseñas. ¡Monumental!

²³⁵⁹ M. SCHLUZ, *Hans Urs von Balthasar begegnen*, Augsburg 2002, p. 63, tomado a su vez de: P. HENRICI, *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*, in: *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, hg. v. K. LEHMANN und W. KASPER, Köln 1989, p. 18.

²³⁶⁰ Das äußerst vielschichtige Werk H. U. von Balthasars, das die ganze Theologiegeschichte, die Spiritualität, weiteste Bereiche der Philosophie und Literatur umfasst, lässt sich nicht in einen „Überblick“ hineinzwingen (R. SCHWAGER, *Der Sohn Gottes und die Weltsünde : Zur Erlösungslehre von Hans Urs von Balthasar*, Zeitschrift für Katholische Theologie 108 (1986) 5). En BALTHASAR convergen las más diversas fuentes: literatura (cf. Calderón de la Barca), Filosofía (cf. Hegel-Conceptos (trinitarios); Kirkegard-Libertad (cf. *Theologische Realenzyklopadie*: Vernunft III- Wiederbringung aller, p. 67)); exegesis (cf. K. BARTH); Padres (a través de H. DELIBAC: sobre todo, teología alejandrina Cf. E. GUERRIERO, *Von Balthasar e Origene*, Rivista Internazionale di Teologia e Cultura : communio 116 (1991) 124; Agustín), así como la mística (sobre todo la de A. VON SPEYR). Con tan diversas influencias

Esto nos llena de respeto y temor, pero no nos coarta para exponer libremente nuestra opinión sobre la teología de BALTHASAR en lo que respecta al misterio del *Descensus* en el marco de nuestro recorrido histórico por la tradición de la “Predicación de Cristo en el Hades”. Dejamos a los expertos la valoración de nuestra crítica de la teología del Sábado Santo en BALTHASAR: arriesgada, equivocada u oportuna, el tiempo lo dirá.

Nuestro trabajo se reducirá al estudio de una única obra de BALTHASAR, a su conocido trabajo “*Theologie der drei Tage*”²³⁶², pues en ella aparece usado e interpretado 1 Pe 3,19 en el marco de una presentación sistemática de la teología del *Descensus* defendida por este autor. Sabemos que el autor aborda el tema en otras obras, pero nuestro interés, como venimos diciendo, se centra en el uso del pasaje petrino en la teología del Sábado Santo²³⁶³.

En este trabajo, el suizo presenta su teología del *Descensus* enmarcada en el misterio de los hechos centrales de la Pasión de Cristo. Nosotros no analizaremos detalladamente las conexiones de las ideas expuestas en este libro con las expuestas en el conjunto o totalidad de su obra, esto supondría hacer un completo estudio monográfico, algo que está completamente fuera de nuestro alcance. Dejamos a otros que hagan los matices necesarios a las ideas no suficientemente explicadas por BALTHASAR en este libro y que nosotros podamos no haber valorado adecuadamente. Esta limitación se suplirá por el contexto en el que hacemos este estudio, es decir, un trabajo dedicado a la primera tradición teológica sobre la soteriología del *Descensus*, esto es, la tradición de *la Predicación de Cristo en el Hades*.

es casi imposible hacer una síntesis. Sería hacer una síntesis de una síntesis; en algunos puntos genial, en otros cuestionable. Nosotros nos disponemos sólo a evaluar esta síntesis en lo que respecta al tema objeto de nuestro trabajo: el *Descensus*. Consideramos que en este punto, la teología de BALTHASAR presenta muchos límites. Como toda síntesis, la teología de BALTHASAR tiene sus luces y sus sombras.

²³⁶¹ “Para caracterizar conceptualmente lo específico de la teología del *Descensus* en BALTHASAR, se ofrece el término “teología del Sábado Santo”, porque éste corresponde al impulso histórico-salvífico de su teología. El *Descensus* no es sólo un enunciado teológico de tantos, sino un momento que estructura toda su teología.” (M. LOCHBRUNNER, *Descensus ad inferos, Aspekte und Aporten eines vergessenen Glaubensartikels*, Forum Katholische Theologie IX (1993) 161). También, cf. J. MARTÍNEZ GORDO, *La Gloria del Crucificado. La teología fundamental de Hans Urs von Balthasar*, Bilbao 1997, p. 151.

²³⁶² H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1969. Citaremos la obra en alemán, pero dado que existe una traducción española (H.U.VON BALTHASAR, *Teología de los tres días. El Misterio Pascual*, Madrid 2000), citaremos entre paréntesis las páginas de la edición española. Esta forma de proceder, facilitará el estudio a los lectores de habla española. A veces tomaremos el texto de esta edición, otras haremos nuestra propia traducción.

²³⁶³ Más adelante daremos cuenta de la teología del *Descensus* en su obra *Theodramatik IV. Das Endspiel*.

2. Nueva vía, más actual. Primera aproximación a la obra “Teología de los tres días”

2.1. Teodicea y Kénosis

Creemos que es necesario presentar el contexto en el que BALTHASAR usa 1 Pe 3,19, pues, dada la novedosa presentación del *Descensus* que propone el teólogo suizo, sólo desde el conocimiento (sucinto) de su teología podrán apreciarse todos los matices que BALTHASAR parece leer en el pasaje petrino.

BALTHASAR quiere seguir un camino diferente al que siguieron los padres para explicar el misterio del *Descensus*. Su propósito es hacer que este misterio sea más comprensible para el mundo actual²³⁶⁴. No quiere abandonar la tradición, sino que, desde la tradición, pretende “purificar”-“reinterpretar”, “actualizar” el misterio²³⁶⁵. Así se dispone a explicar el dogma del descenso a los infiernos desde una teología cuyo motor es una teodicea basada en la idea de la Kenosis²³⁶⁶ a través de la cual busca hacer

²³⁶⁴ Creemos que la interpretación que BALTHASAR hace del *Descensus* tiene unos presupuestos tan desconocidos para el cristiano de formación media que su intento de acercar la teología de este misterio al creyente es fuente de más confusión, en vez de claridad. Es un intelectual que habla desde un nivel y conocimiento filosófico-teológico que queda con mucho fuera del alcance del pueblo cristiano en general. Su teología del *Descensus* pues no debería ser presentada bajo la idea de “un querer acercar el misterio al pueblo de Dios”, sino desde un intento de explicación del misterio desde la especulación de una nueva síntesis filosófica, que, ciertamente, en su punto central coincide con expectativas de muchos hombres de nuestro tiempo: una misericordia apocatasta.

²³⁶⁵ “Lo dicho hasta ahora nos lleva a examinar críticamente la tradición teológica desde finales del siglo I hasta hoy, sin por eso rechazarla completamente: se trata, no sólo de escalar sus afirmaciones según su valor, sino en cierto modo de descomponerla totalmente para recomponerla de nuevo; algunos elementos habrán de ser retirados definitivamente (por ejemplo, los ropajes míticos de una lucha activa en el Hades); otros, especialmente planteamientos soteriológicos que en aras de una sistemática rígida fueron excluidos por la dogmática moderna, habrán de ser considerados a una nueva luz” (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 113 (139).) También cf. R. SCHWAGER, *Der Sohn Gottes und die Weltsünde : Zur Erlösungslehre von Hans Urs von Balthasar*, *Zeitschrift für Katholische Theologie* 108 (1986) 5-6.

²³⁶⁶ “Vom Kreuz, dem Höhepunkt der Offenbarung göttlicher Liebe, beabsichtigt Balthasar, sich in das Innenleben Gottes „zurückzutasten“, um von dort aus Gottes Handlung in den Blick zu nehmen (Theodramatik III, S. 301). Das entscheidende Stichwort bei diesem Tastversuch gibt der von Paulus in seinem Brief an die Philipper zitierte Hymnus: Der in Gestalt Gottes Seiende hat sich entäußert (griechisch: e-kénosen) und die Gestalt des Knechtes angenommen. So wurde der Gottgleiche den Menschen gleich (Phil 2,6 f.). Was Gott in seiner Entäußerung (zur Kenosis oder Kenose siehe schon S. 98) offenbarte, ist er selbst: sich entäußernde, entleerende und hingebende Liebe (Mysterium Paschale, S. 143-147). Gott ist also auch für sich selbst kenotische Liebe, Entäußerung. Balthasar verwendet den Begriff Urkenose, um den selbstlosen Akt des Vaters zu bezeichnen, in dem er den Sohn hervorbringt. Selbstlos, kenotisch ist die Bereitschaft des Sohnes, sich im Gehorsam vom Vater zeugen und in die Welt senden zu lassen. Der Heilige Geist als die Liebe in Person besiegelt dieses kenotische Liebessein Gottes” (M. SCHULZ, *Hans Urs Von Balthasar...*, p. 142; también, cf. K-H MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff der christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Freiburg 1991 p. 281ss).

una presentación más personalista del misterio del Triduo Santo en claves de “solidaridad trinitaria” con el hombre pecador²³⁶⁷.

2.2. Presentación de otros presupuestos para la comprensión del Triduo Santo en la obra de BALTHASAR

En la primera parte de este libro “*Menschwerdung²³⁶⁸ und Passion*”²³⁶⁹, con ayuda de la Sagrada Escritura²³⁷⁰ y la tradición, BALTHASAR explica cómo la soteriología de la Encarnación debe ser entendida en claves de kenosis cuyo culmen se alcanza en la Pasión²³⁷¹. Nuestro autor sostiene que toda la vida de Cristo mira a este momento. En la cruz-muerte-resurrección²³⁷² es donde Cristo, en su kenosis, asume sobre sí todo el pecado del mundo (solidariamente)²³⁷³ sufriendo el abandono del

²³⁶⁷ „Es geht im Folgenden um eine « Theologie der Passion, der Höllenfahrt und Auferstehung»: diese setzt im Gegensatz zur üblichen Schultheologie, die Abstrakta wie «Erlösung», «Rechtfertigung» usf. in ihre Titel stellt, als Hauptgegenstand das personale Konkretissimum des «für mich», «für uns» leidenden, zur Hölle fahrenden und auferstehenden Gottmenschen voraus. Damit aber neben dieser konziliaren und Schul-Dogmatik das Personale theologisch primär zum Zuge kam, bedurfte es immer wieder einer Gegenbewegung, die von einer impliziten Theologie der großen Heiligen und ihrer Christusbegegnung ausging und sich mehr oder weniger glücklich in ihrem Gefolge in eine explizite Passionstheologie umzusetzen versuchte.“ (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p.30 (33)).

²³⁶⁸ “Mensch zu werden ist für ihn in einem sehr verborgenen, aber sehr realen Sinn schon Erniedrigung, ja, wie manche sagen, tiefere Erniedrigung als der Gang zum Kreuz selbst” (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p.19 (22)).

²³⁶⁹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 9-35 (13-45).

²³⁷⁰ Los relatos de la pasión fueron los núcleos de los evangelios, a partir de los cuales se desarrolló el mensaje cristiano. También, la pasión fue el centro del mensaje paulino (cf. IBID., p.12 (15-16)).

²³⁷¹ Im Tod Christi vermag eine „Übergestalt“ aufzuleuchten, weil das Zerbrechen der menschlichen Gestalt in Entsprechung zu jener innergöttlichen Liebe steht, die selber alle Schranken durchbricht und wesentlich kenotischer Art ist. Nach Balthasar begründet die „Selbstlosigkeit“ der göttlichen Personen als reiner Relationen „eine erste Form von Kenose, die in der Schöpfung (zumal des freien Menschen) liegt, da der Schöpfer hier gleichsam einen Teil seiner Freiheit an das Geschöpf abgibt, dies aber letztlich nur wagen kann kraft Voraussicht und Inkaufnahme der zweiten und eigentlichen Kenose, der des Kreuzes, in der er alle äußersten Konsequenzen der geschöpflichen Freiheit ein und überholt“ (R. SCHWAGER, *Der Sohn Gottes...* p. 8-9; cf. también K-H MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff der christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Freiburg 1991, p. 290s).

²³⁷² Fundamenta esta centralidad, entre otras cosas, en que la muerte rompe el plan de Dios que el hombre por sí mismo no puede restaurar (cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, p. 11-12 (15)).

²³⁷³ En sus primeras páginas expresa de forma filosófica lo que entiende por la muerte: “Damit ist nicht gesagt, daß der Mensch im zusammenraffenden Todesakt von sich aus fähig wäre, seinem Dasein jenen transzendierenden Sinn zu verleihen, den Gott dafür vorsah, wohl aber, daß der Sinn des irdischen Lebens, solange dieses währt, unentschieden und verhüllt bleibt, daß erst der Tote im Gericht Gottes seine endgültige Aus-richtung erhält, deshalb auch die Rettung des Menschen durch Christus entscheidend nicht im Akt der Menschwerdung (präzisiv verstanden) oder in der Kontinuität des sterblichen Lebens, sondern im Hiatus des Todes vollzogen werden muß.” (IBID., p.11 (14)). La muerte ciertamente es el momento en el que se fija el hombre y, para BALTHASAR, donde el hombre debe encontrar la salvación. No ya durante la vida, sino en la muerte. Así entiende la teología del Sábado Santo. “Wird dasselbe aus der Perspektive Gottes betrachtet, so mußte Gott, wenn er die «Erfahrung» (περιπέρι, vgl. Hebr 2, 18; 4,15) des Menschseins «von innen» machen wollte, um es «von innen» her aufzurichten und zu heilen, den entscheidenden Akzent auf die Stelle legen. An der der sündige und sterbliche Mensch «am Ende» ist: - sich im Tod verloren hat, ohne deswegen Gott zu finden, in den Abgrund von Trauer, Armut und

Padre²³⁷⁴. Presenta una soteriología kenótica²³⁷⁵ (Entäußerung = despojamiento-alienación) en la que Cristo llega a ponerse en el puesto del pecador más perdido (Stellvertretung) y que puede resumirse (casi siempre) en la idea de experimentar un “Abandono” que se identifica con la experiencia de la absoluta lejanía y cólera del Padre en solidaridad con el hombre que por el pecado ha perdido a Dios²³⁷⁶. La posibilidad de esta kenosis-abandono (= “máxima expresión de la encarnación”), según BALTHASAR, está en el mismo Ser de Dios pues, en la misma Trinidad se da este momento de desprendimiento-abandono-kenosis²³⁷⁷ (cf. su sugerente lectura del pasaje de Filp 2,6ss²³⁷⁸).

Finsternis, in die «Grube» gesunken ist, ohne aus eigener Kraft aus ihr herauszufinden, um in der Erfahrung des «Zu-Ende-Seins» die zerrissenen Enden der Menschenidee zusammenzuknüpfen -: in der Identität des Gekreuzigten und Auferstandenen.” (IBID., p. 11-12 (14)) Esto concuerda con su forma de percibir el más allá como soledad y aislamiento; y con su idea de el hombre perdido, condenado.

²³⁷⁴ Cf. IBID., p.10-19 (14-22).

²³⁷⁵ “Con ello, se destapa una nueva cuestión de la Ciencia de la Pasión: no más la cuestión (horizontal) entre pesebre y cruz, sino la vertical entre cielo y pesebre: la cuestión de la Kenosis”. (IBID., p.19 (22)).

²³⁷⁶ Cf. R. SCHWAGER, *Der Sohn Gottes...*, p. 23ss.

²³⁷⁷ Encontramos sumamente sugerentes sus reflexiones trinitarias. Su punto de partida es el himno de Filipenses donde lee la kenosis intra-trinitaria, en la que el Hijo es capaz de desprenderse de su condición divina (Cf. Apartado cuarto: „Die Kenosis und das neue Gottesbild”: H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, p.19-30 (22-33)). SCHWAGER presenta esto enmarcado en la teología del “Sendung” (envío) del Hijo por el Padre (cf. R. SCHWAGER, *Der Sohn Gottes...*, p. 16ss).

²³⁷⁸ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, p. 9-10 (13). “Will man das (vielleicht ursprünglich «mythische Schema») christlich verstehen, und ist man deshalb gezwungen, es im Horizont der Christologie und damit der Trinitätslehre auszulegen, so muß man ein «Geschehen» im überweltlichen und «unveränderlichen» Gott annehmen, und dieses Geschehen, das mit den Worten «Entleerung» (Vernichtung) und «Herabniedrigung» beschrieben wird, ist ein «Fahrenlassen» der «Gottgleichheit» (ἴσα θεῶν), was den kostbaren Besitz der «Glorie» angeht” (IBID., p.20 (23)). J-H TÜCK lo explica con las siguientes palabras: “Die Tatsache, dass der ewige Logos auf Seine Gottheit Verzicht leisten und sich entäußern konnte (vgl. Phil 2,6-11), sieht Balthasar in einer innertrinitarischen «Ur-Kenose» in Gott selbst verankert. Die äußerste Hingabe, die am Kreuz geschichtlich sichtbar wird, hat eine Entsprechung im Wesen Gottes selbst, das als Liebe von Ewigkeit her äußerste Hingabe ist. Die Rede von einer Ur-Kenose, die im Anschluss an Sergej N. Bulgakow entwickelt wird, meint zunächst die vorbehaltlose Selbstweggabe des Vaters an den Sohn im Akt der Zeugung. Dieser Selbstweggabe des Vaters verdankt sich der Sohn und schenkt sich dankend dem Vater zurück, der so seinerseits die Vaterschaft dem sich zeugenlassenden Sohn verdankt; der Geist, in dem sich Vater und Sohn einander schenken, kann als das ewige Ereignis dieser wechselseitigen Hingabebewegung zwischen Vater und Sohn gefasst werden. Die nicht zeitlich zu verstehende Selbstentäußerung des Vaters im Akt der Zeugung setzt nun nach Balthasar einen absoluten, unendlichen «Abstand, innerhalb dessen alle möglichen anderen Abstände, wie sie innerhalb der endlichen Welt bis einschließlich zur Sünde hin auftreten können, eingeschlossen und umfassen sind. In der Liebe des Vaters liegt ein absoluter Verzicht, für sich allein Gott zu sein, ein Loslassen des Gottseins und in diesem Sinne eine (göttliche) Gott-losigkeit (der Liebe natürlich), die man keineswegs mit der innerweltlichen Gottlosigkeit vermengen darf, die aber doch deren Möglichkeit (überholend) grundlegt.» Das Nicht-an-sich Halten der Personen in Gott ist der Ermöglichungsgrund nicht nur für die Schöpfung, sondern auch und vor allem für die geschichtliche Kenose des Sohnes. Er kann seine Gottheit beim Vater hinterlegen und in seiner Sendung, die das Äußerste einschließt, die Schuld der Welt auf sich nehmen und so die verlorene Menschheit mit Gott versöhnen.” (J-H, TÜCK, *Zu Möglichkeiten und Grenzen trinitarischer Kreuzestheologie*, Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 32 (2003) 471-472). Este autor contextualiza el modelo trinitario de BALTHASAR en la teología alemana contemporánea. Según éste, el modelo de BALTHASAR intenta ser una superación de las dos posiciones contrapuestas de RAHNER y METZ, que defienden respectivamente el “univoque Modell” y “äquivoque Modell”. BALTHASAR busca la vía analógica y, por ella, pretende resolver

Excursus: Pautas de comprensión de la teología del *Descensus* en un contexto alemán.

Antes de continuar con la presentación de las ideas en el libro que nos ocupa, creemos necesario hacer unas observaciones sobre la Encarnación y la kénosis. Creemos que, tras todo lo dicho en el párrafo anterior, está una filosofía en la que el concepto de naturaleza se reinterpreta, donde la Encarnación no se define principalmente como el tomar carne, naturaleza humana, sino como despojarse de la divinidad para hacerse pecado, lo que en realidad define al hombre, según aquella concepción de la substancia (humana) que tenía LUTERO²³⁷⁹. “El hombre es por lo otro que no es él”.

Der Mensch ist, was er ist, gerade durch das Andere seiner, das ihn bestimmt und ergriffen hat, an das er sich selbst gehängt hat. Dieses Andere ist Zentrum und zugleich Raum und Ort seines Lebens. Zur Bezeichnung dieser Realität des menschlichen Selbstseins gebraucht Luther eine Fülle von Worten: „Substanz“ ebenso wie „Natur“, aber häufig auch „Wesen“²³⁸⁰.

Para LUTERO, el hombre caído es pecado, perdición²³⁸¹.

In Christus hat Gott nach Luther Sünde, Tod und Gericht des Menschen, den Zorn Gottes und alles, was damit zusammenhängt, auf sich genommen. Darin liegt das Geheimnis Jesu Christi, das vor den Augen der Welt verborgen ist. Immer wieder zählt Luther auf, was Jesus Christus angenommen hat: Anfechtung und Versuchung, den Schrecken des verurteilenden Gewissens, die Sünde des Menschen, und zwar die konkrete Sünde eines jeden, die Gottverlassenheit und Verlorenheit, das ganze Gericht Gottes, Verurteilung und Verdammnis, die Gottes Zorn zu Recht über die Sünder ausgießt, mit einem Wort: das ganze Elend des Menschen²³⁸².... Wenn Luther die Grundaussage der Christologie in dieser Form trifft, daß Gott Sünde, Tod, Gericht des Menschen angenommen hat, so deswegen, weil er die Wirklichkeit des Menschen nicht in einer philosophischen Natur erblickt, sondern das konkrete „Wesen“ des Menschen in Sünde, Tod und

el problema que supone el considerar el posible sufrimiento en Dios. “In diese Tradition der Entmächtigung Gottes gehört auch die Lehre vom leidenden Gott, die von der theologischen Tradition als Häresie zurückgewiesen wurde, seit dem 19. Jahrhundert aber eine erstaunliche Karriere gemacht hat und inzwischen fast zu einer Art neuen Orthodoxie avanciert ist. Vom einem leidenden Gott sprechen in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts K. Barth, D. Bonhoeffer, D. Solle, E. Jüngel, J. Moltmann, in der katholischen Theologie H. Urs von Balthasar und in der Religionsphilosophie M. Scheler und H. Jonas, um nur einige zu nennen“ (F. HERMAN, *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, Gütersloh 2002, p.242).

²³⁷⁹ Sobre el tema se puede consultar, P. HÜNERMANN, *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster ²1997, p 226ss. Existe una traducción española.

²³⁸⁰ P. HÜNERMANN, *Jesus Christus...*, p. 228. Esta forma de interpretar al hombre ha encontrado nuevas formulaciones en la teología actual, poniendo de relieve que conlleva una reinterpretación la definición cristológica de Calcedonia,: una persona, dos naturalezas (cf. Capítulo VIII, *La constitución del hombre Jesús*; apartado c) *La persona*, en: O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Cristología*, Sapientia Fidei 24, BAC, Madrid 2005, p. 442ss). Hay autores que ya han llamado la atención sobre lo problemático de esta re-definición de hombre, en la que persona y naturaleza no guardan la misma relación que en la tradición (cf. J. GALOT, *¡Cristo!, ¿tú quién eres?*, Madrid 1982, p. 302ss).

²³⁸¹ HÜNERMANN llama la atención sobre lo poco estudiada que está la cristología de LUTERO (cf. P. HÜNERMANN, *Jesus Christus...*, p. 223).

²³⁸² P. HÜNERMANN, *Jesus Christus...*, p. 229.

Gericht sein Schwergewicht besitzt. Erst wo Gott dies wahrhaft annimmt, nimmt er den Menschen an²³⁸³.

Ya no se habla de naturaleza caída, sino de lo que “ha llegado a ser por lo otro”, en este caso, por la corrupción = mundo y riquezas- pecado y maldición. Con este concepto de substancia, la Encarnación sólo se da plenamente en la cruz²³⁸⁴ (y más allá de ella):

Daraus aber ergibt sich, daß Gott nur auf jenem Weg erkannt werden kann, den er selbst gegangen ist: auf dem Weg des Kreuzes. Nur weil Gott in Jesus Christus sich nicht nur die menschliche Natur, sondern die menschliche Sünde und Verlassenheit, Tod und Gericht des Menschen zu eigen gemacht hat, ist der Mensch, der diese Wahrheit Gottes seine Wahrheit sein läßt, in der Lage, Gott wahrhaft als Gott zu erkennen²³⁸⁵.

Jesus Christus ist der Gott, der sich frei in die Verlorenheit der Schöpfung begibt und so diese Realität zu seiner eigenen macht. Luther drückt diese Kommunikation in einer doppelten Weise von Aussagen aus. Zum einen spricht er davon, daß Jesus Christus die „Person der Sünder und Verbrecher getragen“ habe.“ Er trägt die Person aller Menschen. Zugleich spricht Luther von den Eigenschaften – gleichsam der Substanz des Sünders -, die Jesus Christus in die eigene Identität aufgenommen hat: Sünde, Strafe und Zorn Gottes. Jesus Christus wird für Luther nur Sünde selbst, zum Tod, zum Fluch²³⁸⁶.

En esta concepción del hombre, la libertad es reinterpretada de tal forma que el peso último de la salvación lo tiene la “sola gracia”²³⁸⁷, en ella el hombre llega a ser “por lo que no es él”, pero esta vez en positivo, llega a ser en Cristo. Es la teología del “fröhlicher Wechsel”. Cristo toma la condición pecadora del hombre, su substancia (se hace pecado) y le hace participe de su naturaleza divina.

Immer wieder betont er in den mannigfachsten Abwandlungen, daß nur durch Gottes Annahme dieser menschlichen Verfaßtheit wahrhaft Erlösung des Menschen geschehen kann. Gott ist der Autor des Heiles. Dies kommt besonders prägnant zum Ausdruck in der Art und Weise, wie Luther das erlösende Wirken Jesu Christi versteht: ... Das Gottsein Jesu Christi ist stärker als Sünde, Tod und Verdammnis. In der Auferstehung wird diese siegreiche Stärke der Gottheit Jesu Christi offenbar....Auch dort wird unter Hinweis auf die Gottheit Jesu Christi gelehrt, daß er als göttliche Person “nicht sündigen, sterben, verdammt werden konnte”, daß er infolgedessen „Sünde, Tod, Hölle”, indem er sie auf sich nahm, „überwunden hat”. Anselmo Gedanke der satisfactio als Tat des Gehorsams des Menschensohnes oder eine Reflexion auf das Kreuz als Werk Jesu Christi, als opus redemptionis, finden in diesem Sinn bei Luther keinen Platz. Vielmehr ist Jesus Christus als Mensch Zeichen des Heiles, nicht etwa Urheber desselben. Zu dieser Zeichenhaftigkeit Jesu Christi, durch die er den Gläubigen einweist, wie dieser sich voll Vertrauen in all seinen Anfechtungen zu verhalten hat, gehört der Gehorsam Jesu Christi, sein Blick auf den Vater in aller Dunkelheit, die seine Seele überfällt.... Überblickt man die bisherigen Erörterungen, so fällt auf, daß der „fröhliche Wechsel”, die communicatio Jesu Christi

²³⁸³ IBID., p. 230.

²³⁸⁴ En realidad se completa más allá de la cruz, en el infierno, en el Sábado Santo, lo veremos unas líneas más abajo.

²³⁸⁵ IBID., p. 225.

²³⁸⁶ IBID., p. 242.

²³⁸⁷ Es un tema demasiado complicado para abordarlo en profundidad. Sobre este asunto apuntamos algunas ideas en las notas del capítulo donde valoraremos la teología del *Descensus* en BALTHASAR.

und des Gläubigen, im Grunde nicht als Werdeprozeß gedacht wird, sondern – um einen scholastischen Ausdruck zu gebrauchen – als „in facto esse“. ...**Die Verse Phil 2,5-11 deutet Luther auf den Menschen Christus Jesus hin, der um unseretwülen nicht in der Gestalt Gottes, d. h. als Weiser, Gerechter, Guter, von den übrigen Menschen Unterschiedener erscheinen wollte, sondern als einer, der allen, und d. h. den Sündern gleich war**.... Weil die Kommunikation Christi als freie Hineinnahme der menschlich sündhaften Realität im ganzen gedacht ist, und zwar per modum unius, deswegen verwundert es auch nicht, daß diese im ganzen und auf einmal entmächtigt und besiegt ist kraft der Gottheit Jesu Christi. Auch hier gibt es keine Vermittlung durch das Andere als Anderes. Es ist deswegen nur folgerichtig, wenn Luther sowohl Hebr 2,10 als auch Hebr 5,9 so auslegt, daß Jesus Christus als Mensch lediglich Zeichen des Heiles ist, ihm aber – ganz anders als Thomas und die mittelalterliche Tradition – keine direkte Kausalität in bezug auf das Heil zuerkennt. ...Das Ausbleiben des Vermittlungsgedankens im Bezug auf das Erlösungsgeschehen durch Jesus Christus wie der Rechtfertigung des Menschen hängt – begrifflich gesehen – aufs engste mit der oben gekennzeichneten Neubestimmung von Substanz zusammen, die begrifflich unzureichend durchgeführt wird...²³⁸⁸.

Para LUTERO al fin y al cabo parece sólo contar la divinidad y muy poco la humanidad en la salvación del hombre.

Une conséquence immédiate du refus de spéculer est, dans la christologie de Luther, le manque regrettable de nette affirmation de toute la partie trinitaire du dogme christologique. Le Verbe de Dieu n'est pas assez personnalisé, on ne voit pas assez que c'est sa Personne éternelle, qui se joint, dans le temps, une humanité, et que par «personne» nous désignons dogmatiquement, en Jésus, la seconde Hypostase de la Sainte Trinité. Faute d'une bonne conception du rapport entre la nature humaine et la Personne divine dans le Christ – et aussi parce qu'on suit le schéma : Spiritus (Deus, Verbum) velatus in carne -, on ne voit, dans l'Incarnation, que Dieu s'abîmant dans une humanité demeurant ce qu'elle est; on ne voit pas tout ce que la Tradition a mis dans l'«*assumptio humanitatis in Deo*» (...).

La conception positive de Luther, toute dynamique et dramatique, révèle des divergences plus accentuées encore. Le dogme de Chalcédoine, matériellement tenu par le Réformateur allemand, ne l'est pas tout à fait dans le même sens que par nous (...).

Le caractère christologique de la question des images est tout à fait décisif : non seulement parce que le fondement de leur culte éventuel se trouve dans un plein réalisme de la doctrine du Corps mystique, mais parce que le régime du Peuple de Dieu en matière d'images a été changé par le fait de l'Incarnation : Dieu lui-même a pris une forme visible et quelque chose de sa gloire nous a été révélé. Du moins Luther a-t-il gardé la représentation du Christ crucifié. Mais il s'écarte des lignes traditionnelles sur l'article d'un rôle actif de l'Humanité Sainte du Christ dans la Rédemption et à l'égard du Corps mystique. Ceci, tout à la fois, parce que son système de pensée est dualiste et que l'affirmation religieuse est moniste (...).

La théologie traditionnelle pouvait développer de telles considérations tout en affirmant la parfaite consubstantialité de l'humanité du Christ avec la nôtre, parce qu'elle avait une notion ferme de la nature et qu'elle savait distinguer celle-ci de sa condition concrète pécheresse (...).

Dualiste par la séparation et l'opposition entre le *Reich* de Dieu et celui de la Création, Luther est moniste dans l'affirmation religieuse du salut comme acte de Dieu. Et comme sa christologie est essentiellement sotériologie, cela lui donne, malgré son affirmation très sincère de la réalité des deux natures, une saveur monophysite qu'on a dénoncée plus d'une fois avant nous. L'affirmation de l'humanité du Christ est trop forte chez Luther, et cette humanité est trop engagée dans le drame du péché pour qu'il y ait monophysisme à proprement parler; mais il y a monoénergisme, monopraxie ou, si l'on veut, monophysisme «économique» : dans l'économie salutaire, Dieu seul agit : «Deus», avec la nuance modaliste que son absence de théologie précise

²³⁸⁸ (las negritas son nuestras) P. HÜNERMANN, *Jesus Christus...*, p. 230-234. En este texto se ofrecen algunas claves importantes para comprender la moderna teología de la Encarnación con raíces en la teología kenótica que recoge la interpretación de Flp 2,6ss de LUTERO.

de la personne et de la nature donne à la pensée de Luther. Luther, en un mot, a la christologie de l' «Alleinwirksamkeit Gottes»²³⁸⁹.

Este también es el contexto en el que debe ser entendido el concepto de *Stellvertretung*, término recogido del mundo jurídico por la teología protestante del s. XIX²³⁹⁰.

En este contexto teológico, el *Descensus* fue reinterpretado de tal forma que Cristo debía hacer la experiencia del condenado, ir al infierno, hacerse maldito (condenado).

“Calvino conoce el sentido soteriológico del «descensus», pero para él es más importante establecer que Cristo debió sufrir «divinae ultionis severitatem», «diros in anima cruciatus damnati ac perditii hominis». «Nada se habría hecho si Jesucristo sólo hubiera padecido la muerte corporal», mas bien debía «entrar en lucha cuerpo a cuerpo con el horror de la muerte eterna» para liberarnos a nosotros de ella²³⁹¹.

²³⁸⁹ YVES M-J. CONGAR, *La Christologie de Luther*, en : Chalkedon Bd. III, Hrg. A. GRILLMEIER- H. BACHT, Würzburg 1954, p. 483-486. Para LUTERO, la filosofía de Aristóteles era una mancha que debía ser limpiada del cristianismo. “Der ganze Aristoteles verhält sich zur Theologie wie die Finsternis zum Licht” (P. HÜNERMANN, *Jesus Christus...*, p. 225). Esto podría estar en la base del intento de la teología moderna de deshelenizar el cristianismo, quitarle un ropaje que le hacía incomprensible para el pensamiento de la época (¿más adelantado?). En este terreno se intentó quitar del cristianismo las claves antropológicas de la filosofía griega que pesaban sobre la teología. En el terreno de la escatología se intentó prescindir de la expresión cuerpo-alma. RATZINGER mismo se vio atrapado por esta corriente e intentó deshelenizar la antropología para explicar la escatología, dando prioridad a un pensamiento antropológico actual que salvaguardase la unidad-totalidad del hombre. En el prólogo de a la 1ª edición de su “Escatología”(J. RATZINGER, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Kleine katholische Dogmatik , Bd. IX, Regensburg ⁶1990, p. 15), confiesa que esto fue un error y que no puede prescindirse de estas categorías sin más, pues esto lleva a interpretar mal el dogma cristiano. Así RATZINGER tuvo que rebatir durante años a los que deshelenizando el cristianismo a favor de una concepción más moderna del hombre, reinterpretaron de tal forma el dogma de la resurrección que se salieron de la tradición. Esto explica los muchos problemas que causa en la teología actual la formulación central de la tradición cristológica, aquella de Calcedonia que se basa en la filosofía griega: una Persona y dos naturalezas (cf. Capítulo VIII, *La constitución del hombre Jesús*; apartado c) *La persona*, en: O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Cristología*, Sapientia Fidei 24, BAC, Madrid 2005, p. 442ss). Muestra de esto es el extenso estudio promovido por A. GRILLMEIER: *Das Konzil von Chalkedon* Bd I-III, Hrg. A. GRILLMEIER- H. BACHT, Würzburg 1951-1954. El tercer volumen está dedicado a la interpretación de este concilio en la teología actual.

En la teología de BALTHASAR se debe reinterpretar la formulación de Calcedonia, pues Cristo llega a ser “pecado”, ya no naturaleza humana, sino aquello mismo que el hombre es “por lo que es en lo otro” = pecado. El tema es sumamente complicado.

Nos preguntamos si tras esta explicación del *Descensus* en BALTHASAR no estamos ante un caso parecido al que se enfrentó RATZINGER en la cuestión de la resurrección y la escatología intermedia. La posición de BALTHASAR se enraza en una nueva forma de entender la Encarnación que, como hemos apuntado, pone unas bases filosóficas nuevas que hemos encontrado en LUTERO. Reinterpretar el pensamiento griego, el concepto de naturaleza en la Encarnación, puede llevar a reinterpretar de tal forma el dogma (en nuestro caso el *Descensus*) que se esté abandonando la tradición de la Iglesia. La objeción queda aquí. Creemos que es necesario que se estudie el tema con profundidad.

²³⁹⁰ Cf. K. H. MENKE, Art. *Stellvertretung* en: LThK, Band IX, ³2000, p. 953-955.

²³⁹¹ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 120 (146)

Hemos recordar que esto no se defendió nunca en la tradición que hemos analizado en nuestro trabajo. Esto puede ser una muestra de que las bases antropológicas-filosóficas de esta teología no están bien puestas²³⁹².

Retomando el discurso de nuestro capítulo, señalamos que **en la segunda parte de su libro**, BALTHASAR profundiza en la idea de su soteriología-kenotica, convirtiendo la muerte en cruz en el centro y fuente de su reflexión teológica (“*Der Tod Gottes als Quellort von Heil, Offenbarung und Theologie*”). Aquí estudia lo que él llama el hiato, es decir, la muerte²³⁹³ y apunta ya las claves con las que interpretará todo el misterio del *Descensus*. BALTHASAR defiende que la muerte de Jesús llega a ser el momento de la máxima auto-revelación de Dios; aunque, contradictoriamente, este momento supone el enmudecimiento de la Palabra²³⁹⁴.

La muerte de Cristo llega a ser salvación porque es completamente única. En ella, Cristo asume todo el mal del mundo y llega a experimentar el *infierno*, la condenación como ningún otro hombre podría hacer²³⁹⁵. Este asumir todo el mal del mundo supuso que Cristo experimentó la muerte como “*la caída del “maldito” (Gal 3,13) alejado de Dios, la personificación del “pecado” (2 Co5,21) allí donde él (pecado) es arrojado (Apc 20,14) a la “propia auto-consumición” (Apc 19,3...)*. BALTHASAR sostiene que, cuando Cristo muere, *muere la quinta esencia de la muerte segunda: Lo definitivamente expulsado-maldito por Dios en el Juicio se sumerge allí a donde pertenece*”²³⁹⁶. Esta muerte horrenda significa la aparición del infierno definitivo; pero a la vez es salvación²³⁹⁷.

²³⁹² La teología alemana actual, poniendo una base filosófica distinta, exige una nueva reformulación del dogma. De ahí los muchos estudios que se están realizando para reformular la teología en las claves filosóficas alemanas. La teología dogmática alemana actual es casi completamente especulativa, dando prioridad a la filosofía sobre la tradición. Esto se puede comprobar en la obra de BALTHASAR, que, en no pocas ocasiones, reinterpreta interesada y erróneamente la tradición.

²³⁹³ Este hiato podría leerse también a la luz de la diferencia-distanciamiento de las Personas en la Trinidad.

²³⁹⁴ “como un hombre que muere y es enterrado, es mudo y no anuncia nada más ni comunica, así también el hombre Jesús, que era el hablar, la manifestación y comunicación de Dios: el muere, y lo que había sido en su vida Revelación, cesa” (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 35 (45)). Esto también revela el íntimo de ser Dios: “Distanciamiento”, “Abandono”, “Kenosis”.

²³⁹⁵ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 35 (46). También cf. . K-H MENKE, *Stellvertretung...*, p. 291.

²³⁹⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, p. 35 (46). En la misma línea ya había dicho: “porque el Hijo de Dios toma la naturaleza humana en su estado caído, esto es, la que está habitada por el

Después de una bella cita de Romano el músico, en el que lee su propia economía de la katabasis, BALTHASAR dice:

“...lo propio de la teología del sábado santo no consiste en la realización de un acto final de la autoentrega del Hijo encarnado al Padre, como el que estructuralmente implica toda muerte humana en sí misma —más o menos ratificada por el individuo—; consiste más bien en algo completamente único, que se expresa en la «realización» de toda impiedad, es decir, de todos los pecados del mundo como dolor y caída en la «muerte segunda» o «caos segundo», fuera del mundo ordenado por Dios al principio”²³⁹⁸.

Sólo desde esta experiencia solidaria (que, como veremos, BALTHASAR lleva más allá de la solidaridad), Cristo salva. Compartiendo y experimentando, desde dentro, el destino del hombre más perdido, el Hijo puede reconducir todo de nuevo a Dios²³⁹⁹.

Como dijimos, nuestro autor no quiere romper con la tradición, sino buscar en ella nuevos elementos o caminos de interpretación del misterio de la Pasión-muerte. Se propone presentar desde la SE y la tradición su teología de la solidaridad hasta la muerte que conlleva una experiencia de abandono total.

Pero antes de recurrir al AT y la tradición para explicar su teología de la salvación por la Pasión, BALTHASAR hace un recorrido por la filosofía y la teología en claves de esta filosofía (que no presentamos)²⁴⁰⁰, lo que pone de manifiesto lo dicho más arriba. Parece que este preceder “cronológicamente” la filosofía a la escriturística en su obra tenga más hondura de la que puede percibirse a primera vista.

En el AT, el teólogo suizo encuentra las claves para entender su interpretación de la Pasión. Cristo tiene que compartir la experiencia de la infidelidad, que conllevó que Yahweh abandonase al pueblo de Israel y lo entregase a los enemigos. Este abandono fue la manifestación de la cólera divina²⁴⁰¹:

gusano de lo mortal, por lo corrupto, autodistanciamiento, muerte, que llegó al mundo por el pecado” (IBID., p.18-19 (21-22)).

²³⁹⁷ Cristo experimenta el más profundo abandono sin abandonar su puesto propio en la Trinidad, esto es, el de „su diferencia absoluta del Padre que se regala“, así en el infierno aparece también la luz de la “relación” (del “ser para” que define la esencia divina), iluminando el lugar del abandono (cf. K-H MENKE, *Stellvertretung...*, p. 219).

²³⁹⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 35 (47)

²³⁹⁹ Solo desde esta experiencia (perder a Dios), Dios ya no es un juez desde arriba y desde fuera, sino desde su experiencia interna del mundo (desde dentro), como Encarnado, que conoce experiencialmente todas las dimensiones del mundo-del-ser (hasta el abismo del infierno) se convierte en medida de juicio para el hombre. “Cómo a través del fuego” (1 Cor 3,15) llevará a cumplimiento todas la profecías del AT (cf. IBID., p.12 (15)).

²⁴⁰⁰ cf. IBID., p. 37-51 (48-62)

²⁴⁰¹ “Sólo en la cruz se produce la irrupción decisiva mediante la «ira de Dios»” (IBID., p. 52 (63)).

“de los detallados cuadros de terror de miedo, con un «cielo de bronce sobre sí», el pueblo rechazado se precipita lejos de Dios, hecho irrisión del mundo entero, y Dios «se goza en perderlo y destruirlo», lo despacha de vuelta a Egipto, el país de la perdición y la maldición, etc.”²⁴⁰².

Y aclara que Jesús cargó con este castigo; sobre él recayó la cólera:

“por eso, en su pasión sólo queda un diálogo externo con ese Dios (contradictorio), el diálogo interno se rompe, y es imposible encontrar la tercera instancia.”²⁴⁰³.

Sigue explicando la experiencia de la cruz con más citas que versan sobre la angustia y el abandono, para acabar presentado el Sheol como el lugar del último abandono, que también tendrá que vivenciar Cristo²⁴⁰⁴:

Al menos los dos últimos ejemplos se levantan sobre la completa imagen del “reino de la muerte” con su “desesperanza”. (...). Ciertamente en el Sheol toda comunicación con Dios se acaba, porque ella presupone un sujeto vivo (Sal 6,6; 30,10;88,11-13;115,17; Is 38,18; Sir 17,27)²⁴⁰⁵.

Conduce la presentación del abandono de Yahweh al plano personal y acaba con una consideración que marca toda su obra: Más terrible que la Angustia del Sheol es la del pecado. Esta será la experiencia de Cristo en la muerte donde asume todo el pecado del mundo sobre sí.

“más profunda que la experiencia del Sheol es la experiencia del “hondo del abismo”, del “lugar de la perdición”, de la prisión y del estar encerrado entre muros, de la amenaza de Jeremías del fuego eterno de la cólera”²⁴⁰⁶.

Cristo llega a experimentar la condena del infierno, esto es, la katabasis absoluta, el despojamiento total, la asunción del pecado del hombre.

En el centro de su trabajo, sin llegar a ser mencionado nunca explícitamente, están las experiencias místicas de A. VON SPEYR:

“Ahora bien, una ininterrumpida reinterpretación carismática de la cruz (y sólo de ella vamos a ocuparnos aquí, trayéndola a la memoria con algunos ejemplos) atraviesa, no obstante, los siglos de la Iglesia, como reflejo neotestamentario de la experiencia veterotestamentaria del abandono

²⁴⁰² H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p.52-53 (63-64) Otros pasajes tratan de la retirada de Dios de en medio del pueblo, por ejemplo cuando Ezequiel ve cómo Dios abandona el templo (cf. *IBID.*, 52-53 (63-64)).

²⁴⁰³ *IBID.*, p. 53 (64)

²⁴⁰⁴ “todas son prefiguración de Cristo” (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p.53 (64)).

²⁴⁰⁵ *IBID.*, p. 53-54 (64-65).

²⁴⁰⁶ *IBID.*, p. 54 (65).

de Dios y de eso que el doctor de la Iglesia Juan de la Cruz experimentó y describió como «noche oscura», y que antes y después de él se tuvo con bastante frecuencia por experiencia de la condenación, del infierno.²⁴⁰⁷

En este punto del capítulo presenta las experiencias de abandono de los místicos en la historia, que quiere leer en claves de experimentar el infierno. Estas experiencias se manifestaron, según BALTHASAR, de dos formas distintas en la tradición. En la oriental, en forma de una lucha con los demonios; en la occidental, en forma de sufrir una purificación, en claves neoplatónicas.

“...ahora no vamos a hablar de este «infierno», sino de esas experiencias carismáticas de noche y abandono que se encuentran ya en los monjes y espirituales griegos y que en Occidente perduran al menos hasta la Edad Moderna. Sólo se debe tener en cuenta que, en Oriente, las experiencias de la cruz permanecen estrechamente unidas con la ideología de la lucha con los demonios (es decir, la entrada del alma que aspira a Dios en el dominio del espíritu impuro maldecido por Dios), mientras que Occidente (hasta Juan de la Cruz inclusive) las ha mezclado, por una parte, con la ideología neoplatónico-areopagítica de la «tiniebla luminosa» del Dios desconocido y, por otra, con la ideología de la purificación del alma mediante las «pruebas» del abandono de Dios.²⁴⁰⁸

BALTHASAR defiende que ya muchos místicos en la historia habían interpretado el misterio de la Kenosis²⁴⁰⁹ de Cristo como experiencia de la *poena damni*. Esta visión tan dramática que lleva Cristo al infierno es enmarcada siempre en el amor solidario que lleva al desprendimiento total, a la suma katabasis:

“...“El Logos de Dios está muerto”...Pero el Logos de Dios es vida eterna. Sólo El puede dar razón de la afirmación de que él está muerto siendo al mismo tiempo vida eterna”. La teología creyente (y no hay ninguna otra) aventura su “logie” únicamente desde la auto-aclaración del Logos que se expresa (*Θεὸς λέγων*, que ya en su propia interpretación se hace *Θεὸς Λεγόμενος* y, por ello, repetible por el hombre). Muerte y enmudecimiento del Logos llegan a ser hasta tal punto el centro en su auto-aclaración, que tenemos que entender su No-Palabra como su última revelación, su palabra extrema, porque él es el mismo en la humillación de su abajamiento obediente hasta la muerte en cruz que el elevado hasta Kyrios: El absoluto amor operante de Dios por los hombres es la continuidad en ambos lados²⁴¹⁰ (y, con ello, en el hiato mismo), y

²⁴⁰⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, p. 55 (66).

²⁴⁰⁸ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*..., p.55 (66-67).

²⁴⁰⁹ “Sólo en la auto-clarificación de Dios y desde su Palabra, aprendemos a entender y a repetir, que El se puede entregar hasta el abandono de Dios sin dejar de ser Dios, porque El, como Dios de su mundo creado por él, es tan inmanente como éste trascendente...El va, haciéndose hombre, a lo extraño y permanece fiel a sí...haciendo tal cosa, “nos demuestra que El lo puede hacer, que tal posible acto está absolutamente en su naturaleza. El se muestra así como más Soberano, más Grande, más Rico, de lo que nosotros nos habíamos imaginado”. Todo pende de su amor intratrinitario, que él sólo aclara “que un acto de obediencia no tiene que ser extraño para Dios mismo. “La relación intradivina entre el que gobierna y ordena en majestad y el que obedece en humildad llega a ser en la obra de la reconciliación del mundo con Dios idéntica con la relación completamente de otra clase entre Dios y una de sus criaturas, un hombre”. Si se considera que también la extrema kenosis, como una posibilidad en el amor eterno de Dios, es comprendida y dada a entender por él, entonces la oposición entre una teología de la cruz y de la gloria –sin que se mezclen una con la otra- se ha superado de raíz.” (IBID., p.59 (70)).

²⁴¹⁰ Se refiere a la Pasión y Resurrección.

como condición de la posibilidad de un tal amor por los hombres, su amor trinitario en sí mismo”²⁴¹¹.

3. Viernes Santo: Huerto de Getsemaní y Muerte en Cruz

3.1. Pasión, centro de la salvación

En la tercera (cf. *III. Abschnitt : Dre Ganz zum Kreuz*²⁴¹²) y cuarta parte (cf. *IV. Abschnitt: Der Gang zu den Toten*²⁴¹³) de su libro, BALTHASAR se dispone a explicar - detalladamente y en las claves arriba expuestas- los acontecimientos centrales de la salvación: pasión y *Descensus*.

En este apartado de nuestro capítulo nos ocuparemos sólo de las ideas que desarrolla BALTHASAR en relación con “el camino hacia la cruz”. No describiremos cada una de ellas. Sólo presentaremos los puntos capitales en los que, según nuestra opinión, se apoyará para interpretar el Sábado Santo como la experiencia de la máxima katabasis. Esto supone que no expondremos los puntos en los que BALTHASAR explica “la vida de Jesús, orientada hacia la cruz”²⁴¹⁴ y la “Eucarístia”²⁴¹⁵. Comenzaremos con la escena del Huerto, pues como BALTHASAR dice, es la puerta que introduce en el acontecimiento central de la salvación: la Pasión²⁴¹⁶.

3.2. Huerto

“La pasión «propiamente dicha» —prescindimos ahora de sus pródromos siempre actuales en la vida de Jesús: tentación, lágrimas por la Jerusalén homicida, así como por el gran poderío de la muerte, la ira, el cansancio, el hastío, etc.— comienza en el relato más primitivo, el de Marcos, con un «caer en tierra» (Mc 14,35, suavizado por Mateo en una postración que adora rostro en

²⁴¹¹ Cf. IBID., p. 58.

²⁴¹² Cf. IBID., p. 61-102 (77-127).

²⁴¹³ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 103-131 (129-162). BALTHASAR rechaza el uso del término *descensus*, por las posibles implicaciones “mitológicas-cosmológicas” que éste despierta. Por eso titula el apartado dedicado al artículo del credo “descendit ad inferos” como “Ida a los muertos”. No tenemos nada que decir en contra. La liturgia alemana ha aceptado esta nueva formulación desde los años 70 en los que tradujo los términos latinos contenidos en el Credo por la expresión “hinabgestiegen in das Reich des Todes”.

²⁴¹⁴ Apartado: 1. *Leben Jesu zum Kreuz hin* (IBID., p. 61-66 (77-82)). En este apartado insiste en que Jesús asume la maldición: condena a muerte = todo el pecado del hombre = “**con ello “la segunda muerte” del abandono de Dios**” (IBID., p 62 (78)).

²⁴¹⁵ Apartado: 2. *Eucharistie* (IBID., p.66-69 (83-86)). En relación con la Eucarístia está el tema de la comunio sanctorum, que también juega un papel importante en la visión soteriológica de BALTHASAR, pero que no está directamente relacionada con nuestro tema (Cf. K-H. MENKE, *Stellvertretung...*, p. 304)

²⁴¹⁶ A esta reflexión le siguen los apartados dedicados a: la entrega, el proceso-condena, la crucifixión.

tierra, y por Lucas en una genuflexión) para superar en una aniquilación el *peirasmós* escatológico”²⁴¹⁷.

Nuestro autor interpreta la oración en el Huerto como una experiencia kenótica que describe en las mismas claves con las que después presentará la experiencia del Sábado Santo. Jesús comienza ya a vivir la “poena damni” en su solidarizarse con el pecador. Divide su presentación en tres apartados titulados: “el aislamiento”, “la entrada del pecado” y “reducción a la obediencia”²⁴¹⁸:

“Aislamiento respecto a Dios, que se aleja, pero todavía no ha desaparecido, al que Jesús se dirige con la invocación tierna y suplicante de «papá», abba, pero con el cual no hay ya otra comunicación que el ángel lucano (...)”²⁴¹⁹

Las expresiones que aparecen en los corpus jóánico y paulino son interpretadas desde el asumir el pecado del mundo (que implica el abandono por parte del Padre).

“En lugar del marcado «espanto que aísla», Juan habla de «turbación» (11,33.38; 12,27; 13,21). Lo que ésta significa sólo se puede comprender cuando la lucha orante llena de angustia por superar la hora, el beber el cáliz (apocalíptico de la ira), como la describen los relatos del Huerto (también Jn 18,11), se sitúa junto a las grandes afirmaciones soteriológicas de Pablo (como 2 Cor 5,21; Flm 8,3; Ga 3,13s., etc.) y de Juan (12,31; 16,11 etc.). Entonces «hora» y «cáliz» se convierten en la entrada del pecado del mundo en la existencia personal, corpóreo-anímica, del representante y mediador”²⁴²⁰.

Presenta tan severamente la experiencia de Gestmaní que llega a negar que en este momento Cristo tuviese cualquier “intuición” sobre la futura recompensa del justo.

“... entonces indican que la angustia del Huerto de los olivos es un com-padecer tal con los pecadores, que la pérdida de Dios que esperaba realmente a éstos (*poena damni*) es asumida por el amor humanado de Dios en forma de *timor gehennalis*: al ser «cargado» con el pecado del mundo, Jesús ya no se distingue en su destino de los pecadores —menos, dice Buenaventura, cuanto mayor es el amor— y experimenta de ese modo la angustia y el pavor que en derecho habían de sentir aquellos”²⁴²¹.

Y sigue aclarando:

²⁴¹⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 69 (86).

²⁴¹⁸ La descripción de la experiencia del Sábado Santo también es presentada en tres pasos: “Solidaridad con la muerte”, “El estar muerto del Hijo de Dios” y “La salvación en el abismo”. Este esquema tripartito parece ser algo característico en BALTHASAR.

²⁴¹⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p.69-70 (87).

²⁴²⁰ IBID., p. 70 (87). “Precisamente a partir de esta confrontación del relato con la reflexión soteriológica, no bastará con argumentar desde la «dignidad» única de la persona sustituta, desde su inocencia y libertad, para hacer creíble (óptica o jurídicamente) la eficacia de su expiación; más bien se deberá describir más profundamente la unión hipostática como condición de posibilidad de un verdadero tomar sobre sí la culpa de todos” (IBID., p. 70 (87-88)).

²⁴²¹ IBID., p.72-73 (90).

“La posibilidad de tal asunción real de la condición pecaminosa de todos los pecadores se ha de hacer comprensible desde tres perspectivas:

- 1 Desde la determinación de toda la conciencia humana de Jesús por parte del Logos y sus sentimientos eternos de amor al Padre;
2. mediante la disponibilidad absoluta de esa naturaleza humana que se encuentra en dicha determinación (y tal disponibilidad para el servicio es expresión de la kénosis del Logos en la obediencia absoluta) que está a disposición como ámbito para la pura (com-)pasión;
3. mediante la comunicación (solidaridad) real de la naturaleza humana asumida con la humanidad real en su conjunto y con su destino escatológico. Del carácter judicial se hablará más tarde”²⁴²².

En el huerto, BALTHASAR considera que Cristo se hace solidario con el hombre y sufre anticipadamente las consecuencias de nuestro pecado (*poena damni*), el *timor gehennalis*. Esto es sólo fruto de su obediencia al mandato del Padre de morir por los pecadores:

“La lucha oracional en el Huerto de los olivos tiene como único objeto el SI a la voluntad del Padre; éste es el contenido y forma, toda desviación de la mirada es imposible”²⁴²³.

BALTHASAR, como apuntamos más arriba, retira de Jesús toda posible expectativa de futura salvación:

“Si los anteriores dichos sobre la pasión apuntan expresamente a la resurrección al tercer día, esto es, que tras la humillación, viene la elevación, en el Huerto está cerrada toda mirada hacia adelante, hacia la glorificación”²⁴²⁴.

Cristo, en su asumir todo el pecado y hacerse maldición, se solidariza con el destino del impío, por lo que BALTHASAR niega en Cristo la teología asociada a la muerte del mártir que muere con la mirada puesta en la recompensa de la salvación:

“Tampoco las categorías de la teología martirial del judaísmo tardío pueden aclarar nada en este caso, pues las múltiples motivaciones y efectos cargados de bendiciones del martirio quedan aquí tan fuera del horizonte de visión como la actitud concretamente ético-heroica del mártir. Todo «sentido» queda inexorablemente reducido a la humilde preferencia de la voluntad del Padre por sí misma. Para nada se habla aquí de que la esperanza en la inmortalidad de la teología apocalíptica y sapiencial tardías embote de antemano el agujón de la muerte (cf. Sb 2,24; 3,2s.)”²⁴²⁵

²⁴²² H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 73 (90).

²⁴²³ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 73 (90).

²⁴²⁴ IBID., p.73 (91).

²⁴²⁵ IBID., p.73-74 (92). Si se tomase literalmente lo dicho por BALTHASAR, Cristo tampoco tendría que experimentar en este momento el “por nosotros”, pues esto sería tener una mirada sobre la gloria que vendría después. Así Cristo experimentaría ciertamente la muerte del condenado, del que muere sólo, para sí sólo y sin ningún tipo de sentido. Eliminar toda visión de la gloria de la resurrección en el Getsmaní es eliminar de Cristo también el “por nosotros”.

La obediencia al Padre (tomar sobre sí el pecado, hacer la experiencia de la más profunda kenosis, de la máxima distancia para garantizar la posibilidad “toda opción” (incluso el infierno) de una libertad finita) lleva a Cristo a experimentar el más profundo miedo, oprobio e ignominia²⁴²⁶.

“El „objeto“ de la profunda angustia es sobre todo la „humillación“ o „la vergüenza“. „Esta es la última consecuencia del „no-buscar la propia gloria“. Al contrario que la oración de los mártires (Dn 3,34): Dios no quiera llevar “hasta el final” a los que sufren, Juan coloca con plena intención el dicho contrario, que Jesús llevó su camino hasta el final (13,1), esto es, sin una visión más allá de la muerte ignominiosa²⁴²⁷”.

Buscando encuadrar la angustia de Jesús en su esquema kenotico, en el mandato del Padre, BALTHASAR afirma que en esta angustia obediencial, en este drama de la Pasión, queda al margen el diablo²⁴²⁸.

“Pero en contraste con la historia de las tentaciones, en todo lo anterior no se dice ni una palabra del diablo; Toda la historia de la pasión pasa de largo ante él, ella se desarrolla entre el Padre y el Hijo; va sobre el “cargar con el pecado del mundo” (Jn1,29), con este acontecimiento está desarmado el poder hostil (sin lucha explícita contra él (diablo)) (Col 2,15)²⁴²⁹”.

3.3. La entrega

BALTHASAR continúa su presentación del acontecimiento de la Pasión, centro de la soteriología-kenótica, con la interpretación de la entrega de Cristo a las autoridades de este mundo y con la presentación del juicio, que el suizo explicará como la “acción del Padre” que (por medio de los hombres) entrega al hijo a los pecadores²⁴³⁰:

²⁴²⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, p. 234: “Si hubiese jugado un papel (durante el abandono) el conocimiento divino, éste habría sido como un narcótico, que hubiese impedido que el sufrimiento humano hubiese llegado hasta lo más extremo”.

²⁴²⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 73-74 (92).

²⁴²⁸ BALTHASAR, más adelante, apunta la acción del diablo en la pasión. En Juan, se dice que el diablo había movido a Judas (tras el bocado entró en el Satán (13,27)). La traición y la entrega a los pecadores parece pues ser obra del diablo. En Jn 14 se habla del príncipe de este mundo y también de su acción sobre Pedro al que le reprocha ser la voz de Satán (cf. IBID., p. 80 (98) y 82 (100)). Abría que aclarar esta aparente contradicción en la presentación de BALTHASAR. En su obra, *Das Endspiel*, afirma que obra de salvación y la obra del diablo no tienen ningún punto de contacto interno (H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, p. 187).

²⁴²⁹ IBID., p. 74 (92).

²⁴³⁰ Los pecadores son la humanidad entera. “También como agente visible de lo que todos los pecadores hacemos: judíos, cristianos...” (IBID., p. 77 (95)) “La entrega de Cristo a la pasión permanece un misterio, por eso no se pueden forzar los momentos simultáneos en un sistema englobante”. (IBID. p. 77 (95)) El significado de los textos del NT “debe ser tomado teológicamente como una lenta integración de los aspectos”. (IBID. p. 77 (95)). El Padre entrega al Hijo “maldito” a los poderes de la perdición. En Cristo se cumple el abandono de Yahwe que entrega a Israel a los enemigos.

“En este caso ha sucedido lo que Abraham no tuvo que hacer con Isaac: Cristo fue abandonado por el Padre de forma plenamente intencionada al destino de la muerte; Dios lo ha arrojado a los poderes de la perdición, se llame a éstos hombre o muerte... ‘Dios hizo a Cristo pecado’ (2 Cor 5,21), Cristo es el maldito de Dios... En este punto se explicita que la teología crucis no puede ser más radical»²⁴³¹

Esta entrega también es descrita en clave de abandono, tal y como el que experimentó el pueblo de Israel al ser entregado a los enemigos.

“«Quien es así entregado se ve abandonado por Dios en el sentido más auténtico de la palabra; ya no es Dios, sino el enemigo, quien dispone de él»²⁴³²

Este abandono o entrega, se explica en el contexto de amor del Padre que no perdona a su propio Hijo que asume hasta las últimas consecuencias el pecado del hombre:

“Con ello parece, pues, que se da una especie de marco objetivo al drama de la Pasión de Jesús, el cual, no obstante, en cuanto «acontecimiento prometido» llega a su desenlace en el cumplimiento definitivo. En la pasiva de «ser entregado en manos de los pecadores» etc., Dios es el sujeto agente, y lo es con la inexorabilidad y necesidad inevitable (δύα) de un acto judicial, aun cuando ya no se hable de la «ira» del que entrega, sino de su «determinado designio y previo conocimiento» (Hch 2,23), y en definitiva de su amor, pues él «no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien lo entregó por todos nosotros» (Rm 8,32). No obstante, se produce una «condena» (Rm 8,3)»²⁴³³.

En esta entrega por amor, sin embargo, vuelve a negar cualquier posible anticipación de la luz que un mártir puede experimentar en la obediencia hasta la muerte. Tal anticipación no correspondería con la teología de la asunción del pecado, de cargar con él hasta la cruz, de hacerse maldito. Esto es lo “específico” de la entrega de Cristo:

“Sólo esto es neotestamentario si se considera que es el Hijo el que también se entrega obedientemente al plan del Padre., “pero esta auto-entrega no debe aislarse del resto, porque sino incurriremos en la pérdida del horizonte escatológico²⁴³⁴ y en la desviación hacia la teología del martirio”²⁴³⁵.

²⁴³¹ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p.78 (96).

²⁴³² H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p.75 (93). Esto contrasta con la tradición que afirmaba que Cristo nunca estuvo bajo el poder del diablo, libre de pecado.

²⁴³³ IBID., p. 76 (93-93).

²⁴³⁴ Creemos que se refiere a la experiencia del infierno que tendrá lugar tras la muerte en cruz.

²⁴³⁵ IBID., p. 78 (96). “la teología martirial del judaísmo tardío penetra lateralmente en la teología de la Pasión y efectúa una nivelación moralizante, que pone en peligro el carácter absolutamente único de la Pasión de Cristo” (IBID., p.78 (95))”.

En la teología de BALTHASAR se quedan el Hijo y el Padre solos. Ni el diablo, ni los hombres entran en la última experiencia de kenosis, de abandono, de desprendimiento. La kenosis suprema es la obediencia suprema que supone cargar con el pecado, con la maldición, experimentar el máximo abandono, lo *antidivino*.

“Cristo debe ser Dios para ponerse a disposición del acontecimiento de amor que proviene del Padre y quiere reconciliar consigo el mundo, y para hacerlo de tal modo, que en él quede juzgada y liquidada toda la tiniebla de lo antidivino”²⁴³⁶.

3.4. Proceso y condena

BALTHASAR se pregunta sobre la cuestión de quiénes fueron los responsables del proceso y condena de Cristo para introducir el alcance universal de la salvación. Toda la humanidad está implicada en la culpa por la muerte de Jesús²⁴³⁷. En esta búsqueda de culpables, se plantea el papel de la Iglesia. En ella también se dio la traición y el abandono²⁴³⁸.

Más relevante para nuestro estudio es la presentación de la vivencia de Jesús en este momento, algo que presenta en el apartado titulado: *Die Haltung Jesu*.

Esta presentación dirige la reflexión al tema de la pasividad y silencio de Jesús. Para el Hijo, el proceso (judicial) supone la aceptación de la condena, el ponerse a disposición plena²⁴³⁹. BALTHASAR define esta auto-entrega como obediencia al Padre que conlleva una renuncia a toda defensa (cf. legiones de ángeles). BALTHASAR interpreta esta renuncia en claves de guardar silencio²⁴⁴⁰ y prepara así también el marco de su teología de la muerte de Cristo, del silencio de la Palabra.

El culmen de esta etapa de la pasión (proceso) es la declaración de Pilato: “ecce homo”, que BALTHASAR comenta con las siguientes palabras:

²⁴³⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 78. (96). Si hubiese que hablar de tiniebla de lo antidivino, en primer lugar habría que hablar del diablo. BALTHASAR intenta evitar esto ideando una construcción abstracta llamada: “pecado en sí”.

²⁴³⁷ Cf. IBID., p. 80 (98).

²⁴³⁸ En este momento distingue entre la Iglesia varonil y ministerial y la Iglesia del amor. La primera representada por Pedro, que desaparece en el momento de la cruz; la segunda, por las mujeres y Juan (Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, p. 82 (100)).

²⁴³⁹ Ciertamente BALTHASAR asocia esta disponibilidad plena al proceso y condena, pero reconoce que esta alcanza su punto cumbre tras la oración del Huerto; la aceptación de la condena sólo es la consecuencia de la “victoria” conseguida en el Huerto: “Al final de la lucha de oración se alcanza de nuevo la plena disponibilidad” (IBID., p. 82 (101)).

²⁴⁴⁰ Cf. IBID., p. 83 (101).

“la única imagen ahora válida y vinculante de lo que el pecado del mundo es para el corazón de Dios, visible en “el” hombre. En la imagen del Pecado del mundo. En la imagen de la completa Kenosis “el brillo de la gloria de Dios en el rostro de Cristo”²⁴⁴¹.

3.5.La muerte en Cruz

Tras el Huerto, la entrega, el proceso y la condena, llega la Cruz. BALTHASAR presenta el misterio de la cruz desde dos puntos de vista distintos: desde del Padre, como juez y desde el Hijo, como condenado. La cruz, así, es presentada como juicio del Padre que castiga al maldito.

“La cruz sobre todo es la realización del juicio divino sobre el “pecado” sufrido, sacado a la luz y resumido en el Hijo (2 Cor 5,21); Sí, todo el envío del Hijo a la “carne pecadora” sucedió, para poder “condenar el pecado en la carne” (Rom 8,3)”²⁴⁴².

Dios es el Juez (fiel y paciente) que guarda la alianza (garantizada por el mismo) “*justo ahí donde su compañero, el hombre, la rompe*”²⁴⁴³. Para hacer justicia a su justicia y no ser impasible ante el mal que destruye su obra, debe “*enojarse*”²⁴⁴⁴.

“(Dios) debe tomarse a su compañero de alianza en serio y conducirlo de nuevo a la justicia en el juicio, corrección y castigo, puesto que el que se equivocó no se puede restaurar por si mismo”²⁴⁴⁵.

El castigo de Dios supone que el hombre tuviese que experimentar el rechazo (abandono).

“El injusto como tal no puede apelar a Dios, sin tener que actualizar el rechazo de su pecado. Y sólo en esto que él, como tal, es rechazado”²⁴⁴⁶, puede volverse a la gracia de Dios”²⁴⁴⁷.

A la vez, sólo Cristo puede superar o aplacar la cólera asumiendo el castigo, la condena. Cristo tiene que hacer como hombre y libertad creada asumida la sustitución propiciatoria y ser rechazado en lugar del pecador.

Todo esto presupone para Pablo el juicio de la cruz, donde Dios, en su calidad de hombre Cristo, toma sobre sí toda la culpa de «Adán» (Rm 5,15-21) para «ser entregado» (Rm 4,25) al juicio de Dios (Rm 8,3)²⁴⁴⁸.

²⁴⁴¹ IBID., p. 83 (102).

²⁴⁴² H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 84 (102).

²⁴⁴³ IBID., p. 84 (103).

²⁴⁴⁴ IBID., p. 85 (103).

²⁴⁴⁵ IBID., p.85 (103).

²⁴⁴⁶ Por lo que se deja traslucir en su obra, BALTHASAR identificaría este rechazo con el ser condenado a la *poena damni*.

²⁴⁴⁷ IBID., p.86 (103-104).

Cristo en la cruz, se hace pecado:

“como materialización «corporal» del pecado y la enemistad (2 Cor 5,21; Ef 2,14) y, como la vida de Dios muerta y enterrada en el abandono divino,...”²⁴⁴⁹.

El deberá experimentar el abandono más absoluto de Dios:

“No es un mensaje místico, sino el mensaje bíblico central. Tampoco se ha de dulcificar lo tocante a la cruz de Cristo, como si el Crucificado hubiera recitado, salmos, en una unión con Dios imperturbada, y hubiera muerto en la paz de Dios”²⁴⁵⁰.

La cruz es la “Hora” que Cristo había esperado, y ésta es descrita por BALTHASAR como la experiencia de la Turbación, de experimentar en sí la enemistad con Dios.

“La *ταραχή* (...) significa “que aquel, que vino, para superar la muerte, se deja atrapar completamente por el conocimiento de la violencia, la enemistad, y la oposición a Dios de ese poder, que tiene que ser vencido”²⁴⁵¹.

Es una experiencia única:

Se trata de que Jesús “padece hasta el extremo” el poder que se opone a Dios, y esto “en Pneuma”, esto no es una “medida psicológica”, sino la misma realidad en la que el “Padre es adorado”²⁴⁵².

Acoger, asumir esta turbación es parte de la obediencia, es asumir el juicio que el Padre hace caer sobre El (resumen de todo el pecado de la humanidad); es apurar el cáliz de la ira que el pecador tiene que beber²⁴⁵³; es ser bautizado con el bautismo que ha de ser bautizado, lo que es interpretado por BALTHASAR como “*el veterotestamentario hundirse en el oleaje que conduce al abismo (Is 43,2; Ps 42,8...)*”²⁴⁵⁴. Y Resume²⁴⁵⁵:

²⁴⁴⁸ IBID., p 86 (104).

²⁴⁴⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p.86 (104).

²⁴⁵⁰ IBID., p. 86 (105). Apunta su lectura del grito de abandono que aparece al comienzo del salmo 22.

²⁴⁵¹ IBID., p. 87 (105).

²⁴⁵² IBID., p. 87 (106).

²⁴⁵³ Cf. IBID., p. 87 (106).

²⁴⁵⁴ IBID., p. 87 (106).

²⁴⁵⁵ BALTHASAR concluye la presentación de la cruz como juicio-condena-castigo con una idea “positiva”. El cosmos supera su culpa y es rescatado de las manos del que lo gobernaba con tiranía. “Der Gerichtsvorgang ist «der entscheidende Herrschaftswechsel», aber nicht ohne daß «der Archon des Cosmos kommt», zum entscheidenden Angriff auf Jesus eindringt, an ihm jedoch «nichts findet», worauf er einen Herrschaftsanspruch geltend machen könnte (Jo 14, 30), daß also das Unrecht am unendlichen

“Pero precisamente aquí se produce la Krisis del cosmos en conjunto (Jn 12,31) como proceso judicial completamente objetivo, en el que se desvela del modo más pleno el pecado del mundo, «como juicio de exposición, convicción y condena. Pero la crisis no es sólo un ‘veredicto’ sobre el estado del mundo, sino un juicio de castigo, un juicio final y de aniquilación, a través del cual ‘este mundo’, el antiguo eón, deja realmente de existir, llega a su fin, y todo ello —dato absolutamente decisivo— en Jesucristo Mismo»”²⁴⁵⁶.

Las palabras pronunciadas en la cruz serán la confirmación de la experiencia que BALTHASAR atribuye a Cristo en la Pasión. En ellas leerá la vivencia interna de Cristo, que, sin decirlo explícitamente, coloca en la línea de las experiencias místicas de ADRIENNE.

De las siete palabras pronunciadas por Jesús en la cruz, el grito de abandono será el que explique las demás palabras y acontecimientos en la cruz, y el que defina la vivencia central de Cristo.

El abandono, como venimos viendo, es la clave de la comprensión de la teología de la katabasis de BALTHASAR, es la clave exegética de su explicación del acontecimiento del mismo Sábado Santo.

“En primer lugar (en los acontecimientos de la cruz, explica), las palabras. En cabeza se encuentra el grito de abandono, en Marcos la única palabra pronunciada en la cruz, que sólo en la arbitraria ordenación de una armonía de los evangelios queda relegada a la condición de «cuarta palabra»”²⁴⁵⁷.

Como en otras ocasiones, BALTHASAR interpreta este abandono como la experiencia del hombre condenado, no del justo en la tribulación (cf. Sal 22).

“Es, en el contexto teológico, una palabra «sutil», como la *ταραχή* joánica, que apunta a la culminación única de Jesús, y en modo alguno al comienzo de la recitación de un salmo que termina con la glorificación del que sufre y requiere una interpretación en el contexto sálmico.”²⁴⁵⁸

Es la culminación de la experiencia del pueblo abandonado por Yahweh, la experiencia de muchos místicos en la historia de la Iglesia (cf. ADRIENNE):

“En la Antigua Alianza y en la historia de la Iglesia hay abandonos, como hemos mostrado, que son más hondos de lo que algunos, que en este punto ponen un veto teológico, histórico o exegético, están dispuestos a admitir en la cruz.”²⁴⁵⁹

Rechthaben Gottes zerschellt, die geplante letzte Erniedrigung Jesu zu dessen endgültiger Erhöhung, zu seiner «Inthronisation zum kosmischen Kyrios mit der gesamten Passion» wird.” (IBID., p. 87-88 (106)).

²⁴⁵⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 87 (106).

²⁴⁵⁷ IBID., p.88 (107).

²⁴⁵⁸ IBID., p. 88 (107).

²⁴⁵⁹ IBID., p. 88-89 (107).

Justifica su opinión con una máxima de Ireneo:

“En este caso tiene plena vigencia el principio básico que Ireneo estableció contra los gnósticos, según el cual Cristo no podía exigir de sus discípulos ningún padecimiento que él como maestro no hubiera padecido en su persona (Adv.. Haer. III,18,5-6)”²⁴⁶⁰

Para dar más apoyo a su presentación de la “experiencia anímica” de Cristo, rechaza la interpretación mística occidental de estas experiencias de abandono que versan sobre la purificación del alma en su ascensión a Dios (cf. Dionisio Aropagita, s. Juan de la Cruz)²⁴⁶¹. Esto es lo que esconden las siguientes palabras.

“Por eso los terribles *peirasmoi* de los abandonos de Dios de la Antigua y la Nueva Alianza en modo alguno se han de interpretar principalmente desde un punto de vista pedagógico, o incluso según esquemas neoplatónicos de ascensión, sino desde una perspectiva cristológica.”²⁴⁶²

En este apartado, donde coloca las Palabras de la cruz (resp. grito de abandono²⁴⁶³,...) como criterio preeminente de interpretación de todos los acontecimientos, pone en entre dicho la *historicidad* de aquellos hechos que muestran rayos de luz o apuntan a la “pasión de un mártir”, p.ej., las palabras de Lc 23,34, en las que Cristo suplica por el perdón de sus verdugos o las palabras de la recompensa casi inmediata tras la muerte anunciada al ladrón arrepentido²⁴⁶⁴.

“Las palabras de Lucas, sean o no históricas, interpretan el carácter misericordioso del juicio de la cruz: la súplica de perdón (Lc 23,34s.) se encuentra objetivamente en el sufrimiento mismo; la palabra de gracia dirigida al malhechor interpreta la crisis de la cruz en primer lugar en el sentido de Mt 25,31ss- como separación de carneros y ovejas, pero en el fondo va más allá de esta parábola, en la misma dirección que Juan: el juicio de la cruz es como tal un juicio de gracia, como indica el hecho de que en Lc 23,47-48 tras la muerte de Jesús, no sólo el centurión «dé testimonio», sino que «toda la muchedumbre... se vuelva dándose golpes de pecho». La sustitución del Sal 22,2 por el Sal 31,6 (Lc 21,46a: «Padre, en tus manos pongo mi espíritu») interpreta igualmente el abandono (objetivo-subjetivo) en la misma dirección que Juan, quien, por un lado, habla de la «entrega del Espíritu» (19,30) y, por otro, del cumplimiento de la tarea («consummatum est»:19,30)”²⁴⁶⁵

²⁴⁶⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 89 (107).

²⁴⁶¹ Ver lo dicho al respecto en el apartado segundo de este capítulo.

²⁴⁶² *IBID.*, p. 89 (107).

²⁴⁶³ En esta idea de abandono involucra también a la Virgen: “el Hijo crea la comunión de la cruz con su madre despojándose de ella, lo mismo que el Padre se despoja del Hijo” (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, p. 90 (108); cf. R. SCHWAGER, *Der Sohn Gottes und die Weltsünde : Zur Erlösungslehre von Hans Urs von Balthasar*, *Zeitschrift für Katholische Theologie*. 108 (1986) p. 25-26)

²⁴⁶⁴ Esto, además, podría interpretarse como una actitud “activa” de Cristo en la pasión, algo que evita a toda costa BALTHASAR.

²⁴⁶⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 90 (108).

Al final de este apartado, BALTHASAR vuelve a interpretar todo desde la Trinidad²⁴⁶⁶. En la cruz, Dios se solidariza con el hombre pecador:

“El presupuesto para esta única forma posible de entender la cruz es que todo el abismo del no humano al amor de Dios fue completamente sufrido. Dicho de otra forma: que Dios no solo llega a ser solidario con nosotros en aquello que es el síntoma del pecado, el castigo por el pecado, sino en la Co-experiencia, en el Peirismo del ser del *no* mismo, sin cometerlo (pronunciarlo) el mismo”²⁴⁶⁷.

Esta solidaridad, como dijimos, va más allá de lo imitable por cualquier hombre:

“También se debe decir positivamente que hacerse solidario con los perdidos²⁴⁶⁸ significa *algo más* que morir por ellos representándolos sólo de forma extrínseca; más también que proclamar la palabra de Dios de manera que dicha proclamación, mediante la contradicción que suscita entre los pecadores, haya de llevar accidentalmente a una muerte violenta; también algo más que tomar meramente sobre sí su destino común de muerte inevitable; más que simplemente cargar de modo consciente sobre sí con la muerte, constitutiva e inmanente a toda vida pecadora ya desde Adán, y moldearla personal y responsablemente hasta convertirla en un acto de obediencia y de entrega a Dios quizás a partir de una pureza y libertad que a todo otro hombre que sea pecador se le rehúsa, y que por eso establece un «nuevo existencial» de la realidad mundanal. Más allá de todo esto —que puede tener su relativa validez— se trata más allá de todas estas cosas de un absoluto y único cargar con la totalidad de la culpa del mundo por el absolutamente único Hijo del Padre, de cuya condición de hombre-Dios (que es mucho más que un “caso excepcional” de antropología trascendental) es también la única capacitada para esta misión.”²⁴⁶⁹.

Sólo el Dios-hombre es el que puede ser totalmente solidario hasta la muerte más absoluta, esto es la del que carga con todo el pecado del mundo (muerte segunda):

“Por esta, y por ninguna otra razón, puede él también dar parte en su cruz única a sus (connaturales) hombres²⁴⁷⁰, con los que llega ser más profundamente solidario de lo que puede serlo nunca un hombre con otro —esto es, en la muerte, donde cada uno está por lo demás absolutamente solo—”²⁴⁷¹.

Y acaba con una descripción de la muerte que sirve perfectamente para introducir el tema central de nuestro trabajo, el misterio del *Descensus ad inferos*:

²⁴⁶⁶ En este contexto, explica la experiencia que la Iglesia puede hacer de la pasión: apartado de sobre Cruz e Iglesia (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 92-98 (111-116)).

²⁴⁶⁷ *IBID.*, p. 99 (116).

²⁴⁶⁸ Lamentablemente BALTHASAR no aclara quienes son estos perdidos. Por una parte parecen ser los más pecadores, y con ello, aquellos que la Iglesia consideraría condenados; por otra parte, por la visión que BALTHASAR tiene del hombre (condenado a la *poena damni*), pueden ser todos los hombres. Creemos que este punto es decisivo y será lo que analizaremos en el capítulo dedicado a la crítica de la teología sobre el *Descensus* en BALTHASAR.

²⁴⁶⁹ *IBID.*, p. 99-100 (117).

²⁴⁷⁰ Como apuntamos al principio, la con-naturalidad, la Encarnación, es hacerse pecado.

²⁴⁷¹ *IBID.*, p. 100-101 (117-118).

“Si esto es así, entonces tiene que añadirse a este acontecimiento, que el hombre pecador no sólo se hunde en la nada y opacidad de la muerte, sino simplemente que Dios odia el pecado”²⁴⁷².

La muerte de Cristo es la vivencia de la soledad. La experiencia de la ira de Dios.

“el Hijo se debe colocar en la ira en la pasión”²⁴⁷³.

Y concluye diciendo que todo es un asumir para salvar:

“El debe poner fin escatológico a la terrorífica y divinamente establecida ira que arde a lo largo de todo el Antiguo Testamento, que incendió (consumió) a la Jerusalén infiel en el propio fuego de gloria”²⁴⁷⁴.

Con esta larga presentación de la interpretación de los acontecimientos de la Pasión en este trabajo de BALTHASAR podemos comprender el marco en el que BALTHASAR cita 1 Pe 3,19 en este libro. Y la interpretación que hará de él.

²⁴⁷² H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 101 (118)

²⁴⁷³ *IBID.*, p. 101 (118).

²⁴⁷⁴ *IBID.*, p. 101 (118).

Capítulo XXVIII. El Descenso a los infiernos

1. La ida a los muertos: Culmen de la Kenosis “salvífica”

1.1. Presupuestos de la escatología del AT (pre-cristiana): soledad y pasividad

BALTHASAR comienza el estudio del *Descensus* que hace en su libro *Theologie der drei Tage* con una declaración de principios. En consonancia con su esquema kenótico, establece unos presupuestos de la escatología intermedia del Antiguo Testamento en los que el hombre (veterotestamentario) tras la muerte caía en el silencio y la pasividad. Con estos dos conceptos encuadrará la soteriología del dogma que estudiamos.

Para BALTHASAR, el *Descensus* no supondrá una actividad salvífica de Cristo, sino un sufrir el destino del hombre que como muerto-condenado sufre el más profundo abandono.

“Lo primero que se trata de considerar aquí es que Jesús está realmente muerto y lo está porque se hizo realmente hombre como nosotros, hijos de Adán; que, por tanto, no aprovecha el «breve» tiempo en que está muerto para realizar todo tipo de «actividades» en el más allá (como se puede leer a menudo en libros de teología). Lo mismo que en la tierra fue solidario con los vivos, en la tumba es solidario con los muertos, por lo cual se debe dejar a esta «solidaridad» su amplitud y hasta su carácter problemático, lo que parece excluir precisamente una comunicación subjetiva. Cada uno yace en su tumba. Y Jesús se solidariza por de pronto con este estado que se descubre desde el cuerpo separado.²⁴⁷⁵»

Con esto, BALTHASAR quiere alejarse de aquellas tradiciones que presentaban a Cristo continuando su acción salvífica en el más allá. Pero respetuoso y cuidadoso con la tradición, intenta no chocar de frente con ésta²⁴⁷⁶ y hace una reflexión sobre las dos tradiciones más difundidas en la antigüedad, la de la Predicación y la del *Kampfmotiv* que no presentaremos con detalle²⁴⁷⁷. Sólo decir que por su carga mítica y popular rechaza el tema de la lucha y se queda sólo con el tema de la predicación, que interpretará como un acontecimiento en el que Cristo no es sujeto activo, sino pasivo²⁴⁷⁸.

²⁴⁷⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 103 (129-130)

²⁴⁷⁶ Hace una presentación de los credos de la Iglesia donde aparece por primera vez el tema del *Descensus*.

²⁴⁷⁷ Cf. IBID., p.105-106 (131-132).

²⁴⁷⁸ “No hay dificultad en entender este «ir a los espíritus encarcelados» primordialmente como un «estar entre», y la «predicación», igualmente, primordialmente como el anuncio de la «redención» activamente

1.2.Nuevo Testamento

BALTHASAR quiere fundamentar su teología sobre una base sólida y, por ello, analiza los pasajes de la NT que la tradición había asociado al dogma del *Descensus*.

a. Hechos de los apóstoles: soledad y terror

Comienza su recorrido por Hch 2,22ss. Interpreta que el texto en sí no trata de una ida a los muertos, sino de todo lo contrario, esto es, del retorno desde los muertos. BALTHASAR no desaprovecha la forma en la que este texto describe el lugar de la muerte para apoyar sus presupuestos de la escatología intermedia. La muerte es caracterizada:

“por «dolores», «sufrimientos» (ώδινες) y por su afán de arrebatarse y retener (κρατεῖσθαι): (...) el Hades, que como tal (objetivamente) está caracterizado por la palabra «dolores».²⁴⁷⁹”

No hay que olvidar que Agustín leyó en este texto la visita de Cristo al lugar de los condenados y la salvación de algunos de los allí retenidos. Sin embargo, Agustín no compartía la misma visión escatológica de BALTHASAR, pues consideró que los justos del AT ya gozaban de la visión de Dios, por tanto no consideraba que todos los muertos se encontrasen en los sufrimientos o abandono, tal y como pretende BALTHASAR, ni aceptó que Cristo experimentase los dolores del infierno²⁴⁸⁰.

b. Signo de Jonás en el NT

Nuestro autor considera que la referencia al misterio del *Descensus* en el texto de Mt 12, 39ss es innegable:

“Queda por ver si dicho seno es la tumba o el Hades, pues por otra parte sólo indica que está muerto realmente, y lo hace con la imagen de la localización corriente. Los paralelos entre el monstruo marino y el corazón de la tierra resultan evidentes”²⁴⁸¹

sufrida y efectuada a través de la cruz de Jesús vivo, y no como una actividad nueva, separada de la primera. Entonces el ser solidario con el estado de los muertos sería el presupuesto para la obra de redención que se afirma y tiene su efecto en el «reino» de los muertos, pero queda en la cruz (consummatum est). En este sentido, la «predicación» formulada activamente (1 P 3,19; en 4.6 pasiva: εὐγγελίσθη) se ha de entender como el efecto que tiene «en el más allá» lo realizado en la temporalidad histórica”. (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 105 (131)).

²⁴⁷⁹ (la negrita es nuestra) IBID., p. 107 (133).

²⁴⁸⁰ Cf. Nuestro estudio de este texto en la *Carta ae Evodio* de san Agustín.

²⁴⁸¹ IBID., p. 107 (133).

Interpreta:

Jonás clama a Dios en su oración: «Desde el seno del Hades grité y tú me escuchaste»²⁴⁸² (Jon 2,3): la «reposición» veterotestamentaria se cumple de nuevo en la resurrección de Cristo «de entre los muertos». Y de nuevo un poder arrebatador queda convicto de su impotencia para retener²⁴⁸³.

c. Romanos 10,7s

BALTHASAR también recoge aquella tradición que leyó en el pasaje de Rm 10,7s el misterio del *Descensus*. Con esta cita rebate las interpretaciones “cosmológicas” (lugar subterráneo-descenso)²⁴⁸⁴ e interpreta el texto de la siguiente forma:

“las afirmaciones que aclaran las dimensiones de la tarea de Cristo, y por tanto de su pretensión de poder. (...) El hecho de que los abismos marinos (tehom) sean considerados juntamente con el seol, sin que tenga lugar una identificación expresa, resulta característico del pensamiento simbólico de la Biblia.”²⁴⁸⁵

d. Ef 4,9

BALTHASAR lee también Ef 4 como testigo del *Descensus*. En este pasaje descubre su teología de la katabasis, tal y como se deja ver en las siguientes palabras:

Así, puede que con las «regiones inferiores de la tierra» no se signifique explícitamente el reino de los muertos, ni tampoco la simple encarnación, sino una encarnación tal, que condujo intrínsecamente a Cristo hasta la cruz, donde al morir triunfó sobre los poderes de la muerte. Esto dice explícitamente Col 2,14s., que habla del completo desarme de los principados y potestades, de su exhibición pública y el triunfo sobre ellos: Dios, que obra esto mediante la cruz de Cristo, es el sujeto, él lleva a cabo el desarme y la reducción a la impotencia. Pero a las potestades pertenece, según el contexto (2,12ss.) la muerte interior del pecado; ésta es el *terminus a quo* de la resurrección común, tanto de Cristo, como de los muertos «por sus delitos»: así, también aquí se presupone en el fondo una solidaridad del muerto en la cruz con los sometidos al poder de la muerte²⁴⁸⁶.

En las palabras “*Pero a las potestades pertenece, según el contexto (2,12ss.) la muerte interior del pecado*”, BALTHASAR anticipa ya su interpretación de la segunda muerte, del pecado (como realidad con existencia propia), desplazando el acento desde las Potestades (ángeles) al “poder de la muerte”, que más adelante sólo consistirá en el triunfo sobre el pecado-puro-abstracto, sin referencia directa a las potencias del mal.

²⁴⁸² ¿No es esto una actividad realizada por un muerto? Por mucho que BALTHASAR se empeñe en reducir el estado intermedio a pura inactividad hay textos de la SE que lo ponen en cuestión y la tradición cristiana primitiva tampoco sostiene la concepción de BALTHASAR.

²⁴⁸³ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 107-108 (133).

²⁴⁸⁴ Cf. el título de la parte dedicada al Sábado Santo: *Ida a los muertos*.

²⁴⁸⁵ *IBID.*, p. 108 (134)

²⁴⁸⁶ *IBID.*, p.108-109 (134).

e. Muerte y pecado Rm 14,9

Continúa con una presentación de textos con los que quiere introducir su concepción de muerte como vivencia del pecado. Consigue hacer un tránsito fluido desde la idea de “muerte física” a “muerte pecado”:

“Ahora bien, esto nos da el derecho a no distinguir precisamente entre el estar muerto físico y el espiritual en un texto como Rm 14,9: «Porque Cristo murió y volvió a la vida para eso, para ser Señor de muertos y vivos». Aun cuando en este texto el estar muerto físico, y por consiguiente también la solidaridad de Cristo con los difuntos, se encuentra en primer término (cf. 14,7s.), en el trasfondo, no obstante, se tiene siempre presente la conexión de pecado y muerte (Rm 5,12; St 1,15). Una clasificación de los textos según hablen de «muerte física» o «muerte espiritual» es, por tanto, desde un principio inoportuna. Un tránsito de la segunda a la primera se deduce de Jn 6,25.28.29²⁴⁸⁷.

Con esto, vuelve a preparar su interpretación del triunfo sobre el mal. Este triunfo sobre el pecado estará desconexo de hombres y diablo, pues Cristo hace la experiencia **del pecado en sí**, de lo antidivino, lo más alejado de Dios. Este párrafo también apunta el escaso papel que juega en su presentación la muerte física, desapareciendo en el marco de la experiencia del pecado.

f. Victoria sobre el fuerte: experiencia del pecado

En su presentación de los testigos de la Sagrada Escritura, vuelve a topar con textos que no son fáciles de interpretar en la claves que BALTHASAR desarrolla su teología del *Descensus*. En este caso, los textos que tratan de la victoria sobre el enemigo, el diablo.

Esto nos lleva de vuelta a los textos que hablan del poder de Jesús (alcanzado en la cruz) de «atar al fuerte», para después «entrar en la casa del fuerte y saquearla»; el contexto habla de la expulsión de Satanás (Mc 3,24-27 par)²⁴⁸⁸.

Supera la dificultad de una forma muy sugerente. La derrota se produce por la incursión de Jesús en los dominios del mal (cf. hacerse pecado), lo que le permite arrancar a éste su poder (desatar del pecado):

La secuencia de imágenes: atadura, entrada en la casa del enemigo y saqueo de ésta, ciertamente no hay por qué hacerla corresponder con diferentes fases de la obra de redención de Cristo (humanación, pasión, descensus)-, pero muestra claramente, sin embargo, que la plena reducción del enemigo a la impotencia coincide con una penetración en el ámbito más íntimo de su

²⁴⁸⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 109 (135)

²⁴⁸⁸ *IBID.*, p. 109 (135).

poder²⁴⁸⁹. Por eso Mt 16,18, donde se trata de la impotencia de las puertas del infierno para vencer a la Iglesia, lo mismo que todos los pasajes donde se habla de la ἐξουσία de atar y desatar, queda incluido en este círculo: sin el divino «desatar» de los «dolores de la muerte» (Hch 2,24), no hay posibilidad alguna de que Cristo haga a alguien partícipe de su propia ἐξουσία para tal «desatar» («perdonar pecados», Mc 2,10), que es ratificado «en el cielo» (Mt 18,18; Jn 20,22s.). A esto se deben añadir las palabras del Señor en el Apocalipsis: «Estuve muerto, pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la Muerte y del Hades» (Ap 1,18)²⁴⁹⁰.

Y concluye con una reinterpretación de la “lucha” según sus claves-kenoticas-pasivas:

Una vez más, no se habla de «lucha»²⁴⁹¹ ni de «descenso», sino de autoridad absoluta, que se debe al hecho de que el Señor estuvo muerto (experimentó íntimamente la muerte²⁴⁹²) y ahora vive eternamente; en el «pasado» redujo a la muerte a la impotencia para sí y para todos²⁴⁹³.

Introduce en esta lectura el polémico texto de Mt 27,51-53.

El cuadro apocalíptico de Mt 27,51-53 muestra de forma gráfica y expresiva el resultado de tal reducción a la impotencia: la tierra y las rocas se conmueven de tal manera, que las tumbas se abren, y los que yacían en ellas quedan preparados, tras la resurrección de Cristo de su tumba, para acompañarlo desde su muerte y aparecerse en la ciudad santa. Precisamente la modalidad legendaria de la narración da pie a articular las cosas con mucha exactitud: en la cruz queda ya quebrantado el poder del Hades, la puerta cerrada de la tumba se ha abierto de par en par; pero la sepultura de Cristo y su «estar con los muertos» sigue siendo necesaria para que el domingo de pascua se pueda producir la resurrección común ἐκ τῶν νεκρῶν «Cristo primicia»²⁴⁹⁴. Por tanto, no se puede decir (por ejemplo, a la vista de Flp 2,8-9) que entre morir y resucitar no queda espacio alguno para un estado especial, el de estar muerto. El logion del signo de Jonás sitúa dicho estado precisamente en el centro.²⁴⁹⁵

g. 1 Pe 3,19-22;4,6

Sin duda alguna, el pasaje al que más atención le dedica BALTHASAR es 1 Pe 3,19-4,6. Como ya vimos, rechazó la primitiva tradición del *Descensus* que versaba sobre la lucha y sólo consideró digna de ser tomada en cuenta la tradición que versaba

²⁴⁸⁹ Según se verá más adelante, BALTHASAR hará experimentar a Cristo la condenación, para que la condenación sea superada desde dentro. Creemos que este texto tiene que ser leído también en este sentido. Cristo entra en el infierno, condenación, y destruye el poder del diablo. Para BALTHASAR esto significa que Cristo hace la experiencia el pecado en sí, realidad con existencia propia. Mide lo anti-divino = pecado en sí.

²⁴⁹⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 109 (135).

²⁴⁹¹ En el pasaje de Lc 11,22, paralelo al pasaje de Mc, se habla de armas y botines conquistados. BALTHASAR evita plantear este misterio en claves de confrontación con el diablo. Sólo le interesa la experiencia del pecado en sí, la idea de la condenación y lejanía de Dios, en resumen, del abandono.

²⁴⁹² Como *poena damni*.

²⁴⁹³ IBID., p. 109 (135).

²⁴⁹⁴ La afirmación de BALTHASAR de que Mt 27,51ss “da pie a articular las cosas con mucha exactitud” nos sorprende. Este texto parece hablar de una resurrección de los justos del AT, mientras Cristo todavía pende en la cruz. BALTHASAR no se plantea la dificultad del texto y sólo asume una de las muchas y controvertidas exégesis sobre el texto. Lo mismo sucede de forma más llamativa con su interpretación de 1 P 3,19. Tampoco fundamenta debidamente la exclusión del pasaje de la parábola de Lázaro en su reflexión teológica.

²⁴⁹⁵ IBID., p. 109-110 (135-136)

sobre la predicación²⁴⁹⁶. Esta última, según el suizo, podía reinterpretarse en las claves que él propone.

BALTHASAR lee en 1 Pe 3,19 un acontecimiento escatológico que ciertamente está relacionado con la predicación a los muertos. Considera clave la relación entre 1 Pe 3,19 y 4,6, pues este último será la prueba definitiva de que 1 Pe 3,19 trata del *Descensus*²⁴⁹⁷.

A propósito de la polémica sobre la relación de 3,19 (4,6) con el *Descensus*, ofrece su interpretación del pasaje en cinco pasos:

“En primer lugar, quisiéramos (contra GSCHWIND) atenernos que en 4,5 (según lo dicho antes sobre el tránsito fluido entre muerte espiritual y corporal) no se puede tratar sólo de muertos espirituales, sobre todo dado que la fórmula escatológica («para juzgar a vivos y a muertos») es un título del señorío del Kyrios exaltado, y denota el juicio universal definitivo²⁴⁹⁸.

1 Pe 4,6, según BALTHASAR, trata de la extensión de la salvación hasta el más allá.

En segundo lugar, la predicación de la Buena Nueva a los muertos en 4,6 es un acontecimiento en el más allá, que extiende hasta allí el efecto del fruto del sufrimiento de Cristo en la carne, sea cual sea el modo en que se entienda aquí la idea de una conversión después de la muerte. También los corintios se hacían bautizar vicariamente por los muertos (1 Cor 15,29). La eficacia de la muerte redentora en el juicio final se expresa con la paradoja de que los muertos son «juzgados» (mediante el acto de morir) de acuerdo con el destino humano común, pero pueden vivir, no obstante, en el Pneuma (es decir, en virtud de la resurrección de Cristo: 3,18c.21c)²⁴⁹⁹.

En consonancia con 4,6, también 3,19 versa sobre el mismo hecho: una predicación en el más allá, dirigida a ángeles y a hombres.

En tercer lugar, estas acotaciones ponen de manifiesto como algo sumamente verosímil que la predicación de la Buena Nueva a los muertos en 4,6 y la proclamación a los espíritus encarcelados en 3,19 son el mismo acontecimiento, con lo cual en estos «espíritus» se puede seguir viendo, con BO REICKE, los poderes cósmicos de la época anterior al diluvio juntamente con los hombres dominados por ellos²⁵⁰⁰. Me parece sumamente inverosímil que esta «prisión» no se haya de considerar en el “Hades subterráneo”, sino una prisión en los aires (cf. Ef 6,12), entre cielo y tierra (GSCHWIND, cf. SCHLIER), y que por tanto el verbo ir no se haya de interpretar como «descensus», sino como «ascensus», como un hecho producido durante la ascensión²⁵⁰¹ al cielo de 4,22²⁵⁰².

²⁴⁹⁶ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p.106 (132)

²⁴⁹⁷ Como sabemos la mayoría de los exegetas contemporáneos niegan esta relación.

²⁴⁹⁸ *IBID.*, p. 111 (137)

²⁴⁹⁹ *IBID.*, p. 111 (137).

²⁵⁰⁰ Cf. Parte I de nuestro trabajo, el capítulo dedicado a SELWYN.

²⁵⁰¹ Cf. Parte I de nuestro trabajo, el capítulo dedicado a ELLIOTT.

²⁵⁰² H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 111 (137).

Apunta que 1 Pe 3,19ss trata de dos juicios “universales”. El primero, donde perecieron los impíos, pasajero y superable gracias a la paciencia de Dios en Cristo.

En cuarto lugar, se insiste sobre todo en la contraposición entre el tiempo del diluvio y el actual tiempo escatológico de la resurrección, lo cual obliga precisamente a desviar la mirada a 2 P 3,5ss.: un primero y total juicio universal hizo que «el mundo de entonces pereciera inundado por las aguas del diluvio», pero este juicio es pasado; nosotros, sin embargo, vamos al encuentro del fuego futuro, que será un día de ruina para los impíos. Sin embargo, Dios es paciente, «no quiere que algunos perezcan, sino que todos lleguen a la conversión». La paciencia, de la que habla 2 P en relación con el juicio final, la menciona 1 P en relación con el primer juicio (del diluvio); hubo un tiempo de salvación concedido con vistas al signo de salvación que era el arca, un tiempo para la decisión de fe sin embargo, como todo el primer juicio por el agua, fue provisional y superable gracias a la paciencia de Dios en Jesucristo²⁵⁰³.

Por último, de una forma un tanto impropia, escapa de tener que explicar el sentido de la salvación que trae la predicación, niega que sea una conversión, y apunta implícitamente, con los exegetas actuales, que la gracia de Cristo supera el juicio del AT, es decir, que Dios es más generoso o magnánimo en el NT (cf. Lo señalamos en negrita).

En quinto lugar, con ello queda claro finalmente que la «proclamación» de 1 P 3,19 no puede ser otra que la predicación de la salvación a los muertos de 4,6 (nótese el γάρ); con lo cual no cabe imaginar una predicación que mueva subjetivamente a la conversión, sino la notificación objetiva (el grito del heraldo) de un hecho: que **el carácter aparentemente definitivo del juicio («prisión») sobre la incredulidad ante el primer signo de salvación queda superado mediante la gracia de Cristo**, que del signo de juicio (diluvio) ha hecho un signo de salvación (bautismo). **Y del «pequeño resto» (ocho personas») que sobrevivió a la gran ruina, todo un pueblo de salvación (1 P 2,9)**. BIEDER tiene razón: en 3,19 se trata, «no de la obtención de la victoria mediante un *descensus*, sino de la proclamación triunfal de una victoria ya conseguida. No hay ninguna duda de que la primera carta de Pedro, como todo el resto del Nuevo Testamento, piensa aquí en la muerte de cruz y en la resurrección de Cristo»²⁵⁰⁴.

En este momento, BALTHASAR inserta una idea propia e interpreta que el verbo “ir” hace referencia a que Cristo se solidariza con los muertos:

Este «ir a» tiene un doble contenido (y nada más): primero, la solidaridad de Cristo muerto con los difuntos, de entre los cuales son destacados de modo simbólico precisamente los incrédulos del primer juicio universal; después, la proclamación de la reconciliación de Dios con el mundo entero realizada en Cristo (2 Cor 5,19; Col 1,23: πάντα κτίσις) como un acontecimiento (factum) sucedido.²⁵⁰⁵

La Predicación, para los muertos - subrayando a los incrédulos-, fue proclamación de reconciliación. Se apunta aquí su idea de ir hasta los más perdidos, de hacer la experiencia del pecado puro.

²⁵⁰³ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 111 (137-138).

²⁵⁰⁴ IBID., p. 111-112 (138)

²⁵⁰⁵ IBID., p. 112 (138).

Por último, ratificando la idea de la reconciliación, sitúa la fuente de 3,19 en el conocido libro de Henoch. Como muchos exegetas modernos, considera que el juicio de condena anunciado por Henoch es transformado en 1 Pe 3,19 en un anuncio de salvación.

“«Para comprender el episodio del viaje al Hades, tiene importancia decisiva saber que cuenta con un modelo contrapuesto en el libro etiópico de Henoc, que recibió su forma actual tras la invasión de los partos el año 37 a. C. En los capítulos 12-16 de dicha obra se describe cómo Henoc recibe la misión de ir a los ángeles caídos de Gn 6 y manifestarles que ‘no encontrarán paz ni perdón’, y que Dios rechazará su petición de paz y misericordia. Aterrorizados y temblando, le piden a Henoc que redacte un escrito de súplica pidiendo indulgencia y perdón. Henoc es arrebatado al trono llameante de Dios, y allí oye lo que debe comunicar como respuesta al escrito de súplica de los hijos caídos de Dios. La decisión consta de esta breve y terrible frase: «No tendréis paz». Caben pocas dudas de que el teológúmeno del viaje de Cristo al Hades tiene como modelo el mito de Henoc que acabamos de describir. Hasta los espíritus desobedientes metidos en la oscura mazmorra de la fortaleza del mundo inferior llega una vez más un mensajero de Dios con una embajada divina. Pero, mientras que Henoc debía hacerles saber la nueva de la imposibilidad del perdón, la nueva de este otro mensaje es diferente: Buena Nueva (4,6). Así, la doctrina de la predicación de Cristo en el Hades quiere expresar que el Justo murió por los injustos (3,18); su morir expiatorio ha alcanzado la salvación incluso para los perdidos sin esperanza»”²⁵⁰⁶.

Así, BALTHASAR llega a la conclusión de que el pasaje de 1 Pe 3,19 trata de una predicación en el Hades que supuso la salvación de los muertos sin esperanza y de esta forma encuentra en la Revelación la ratificación de su doctrina que versa sobre la visita de Cristo al infierno, **-algo que justifica sobradamente el estudio de la teología de BALTHASAR en el marco e nuestro estudio-**.

2. Interpretación de BALTHASAR del *Descensus*

En la exposición que sigue encontraremos la razón de la interpretación de 1Pe 3,19 que acabamos de leer. En este apartado se verán con claridad armónicamente organizadas todas las ideas que han ido saliendo en los apartados anteriores. Será el *Descensus* donde todas estas ideas cuajen y donde se perciba el alcance último de todo el sistema de BALTHASAR. El *Descensus*, como han apuntado muchos autores, no es una pieza más en el pensamiento de BALTHASAR, sino su núcleo estructurador.

Como hemos dejado claro, el *Descensus* es la fuente última de la interpretación del misterio más profundo de Dios, la kenosis trinitaria. El *Descensus* consiste en que el

²⁵⁰⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 112 (138-139).

Hijo se “despoja” de su divinidad, llegando a experimentar el total abandono del Padre, como expresión de asumir el pecado del mundo, haciéndose maldición y, en su muerte, experimentando toda la cólera de Dios, experimentando la *poena damni* (explicada como pérdida de la *visio Dei*), (yendo) el infierno.

En este apartado de su libro, desarrolla su exposición del dogma del *Descensus* en tres etapas. Primero presenta lo que el considera la muerte del hombre con la que Cristo se hace solidario (apartado titulado: *Solidaridad con la muerte*), segundo describe cómo Cristo experimenta la muerte de una forma única, pues llega a padecer la lejanía más severa (*El estar muerto del Hijo de Dios*). Tras una visión sumamente dramática de la experiencia de Cristo en la muerte, aclara el trasfondo soteriológico de la misma, esto es que Cristo lleva la salvación hasta los más perdidos (*La salvación en el abismo*)²⁵⁰⁷. Presentaremos estos tres apartados detalladamente y los subtitularemos con la idea que, según nuestra opinión, marca la reflexión de BALTHASAR.

2.1. Solidaridad en la muerte: *Poena Damni*

El primer párrafo de estos tres apartados dedicados a describir la vivencia de Cristo durante el *Descensus* es programático:

“Lo dicho hasta ahora nos lleva a examinar críticamente la tradición teológica desde finales del siglo I hasta hoy, sin por eso rechazarla completamente: se trata, no sólo de escalar sus afirmaciones según su valor, sino en cierto modo de descomponerla totalmente para recomponerla de nuevo; algunos elementos habrán de ser retirados definitivamente (por ejemplo, los ropajes míticos de una lucha activa en el Hades); otros, especialmente planteamientos soteriológicos que en aras de una sistemática rígida fueron excluidos por la dogmática moderna, habrán de ser considerados a una nueva luz²⁵⁰⁸”

La idea que le lleva a reinterpretar de esta forma el *Descensus* no es otra que la teología kenótica que trata de la solidaridad con el pecado.

²⁵⁰⁷ Otro resumen en castellano se puede encontrar en: P. V. ESCOBAR, *Apuntes de una cristología...*, p. 296ss.

²⁵⁰⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p 113 (139). BALTHASAR agradece que los evangelios guarden silencio sobre el misterio de la tumba, pero a la vez aprovecha este silencio para introducir su pensamiento (cf. “Los evangelios presentan con elocuencia el sufrimiento de Jesús vivo hasta su muerte y sepultura, pero guardan silencio, naturalmente, sobre el tiempo que media entre el entierro y el acontecimiento de la resurrección. Les estamos agradecidos por ello” (IBID., p 103 (129)). Es consciente que se enfrenta a toda una nueva visión sistemática y, la razón de ello son las revelaciones privadas de ADRIENNE (cf. M. LOCHBRUNNER, *Das Ineinander ...*, p. 182-183).

Excursus: La inmaculada concepción de María y la Encarnación de Cristo.

En lo dicho hasta ahora leemos que Encarnarse es ser lo que el hombre ha llegado a ser, esto es, pecado, perdición, maldición. Detrás de esto parece estar, como ya apuntamos, una idea muy concreta de substancia humana, la de Lutero, esto es, que el hombre es por lo otro que no es él = Pecado. Encarnarse es hacerse pecado, condenación, maldición. Encarnarse no es asumir una naturaleza caída (pero no perdida), sino llegar a ser la última opción personal de una persona humana absolutamente cerrada, esto es, condenación²⁵⁰⁹.

Frente a este tipo de especulaciones hay que resaltar que Cristo nace de la carne pura de la Virgen María. Los Padres hablaron de una plaxis de una Tierra Virgen como la de Eva. Esto debe entrar también en la reflexión sobre la Encarnación de Cristo y precisamente desde el polo opuesto a pensamiento actual. Esta plaxis de la carne de Cristo desde una Tierra Virgen, Pura, sin pecado, no parece ir en la dirección de una Encarnación kenotica que acaba postulando que Cristo asume lo ontológico del pecado: el pecado en sí. Recientemente se ha publicado el libro “*Maria, nicht ohne Israel*”²⁵¹⁰ que trata sobre el misterio de la Inmaculada Concepción. La historia de la salvación - que busca la Encarnación- en este libro no es presentada como continuo aumento del pecado y del mal que acaba con una Encarnación que asume el “no escatológico del hombre”²⁵¹¹, sino como una historia de un “sí” sostenido en la creación y que en la

²⁵⁰⁹ Para profundizar sobre el tema se pueden contrastar los trabajos en los que se presentan las dos posturas que se enfrentan aquí, la de los que no prescinden de una ontología (naturaleza-ontológica) para la descripción de la cristología de la Encarnación (Calcedonia: una persona-dos naturalezas) (cf. Capítulo X, Sentido y valor de la unida de la persona, en: J.GALOT, *¿Cristo! ¿tú quién eres?*, Cristología I, Madrid 1982, p. 284ss) y la de los que desde la nueva tradición filosófica alemana re-interpretan la cristología de la Encarnación (Calcedonia) (cf. cf. Capítulo VIII, *La constitución del hombre Jesús*; apartado c) *La persona*, en: O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Cristología*, Sapientia Fidei 24, BAC, Madrid 2005, p. 442ss).

²⁵¹⁰ G. LOHFINK- L. WEIMER, *Maria- nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*, Freiburg-Basel-Wien 2008. En este libro se prescinde del diablo para la explicación del pecado original, entrando en una corriente en la que es definido desde una antropología natural evolutiva (IBID., p. 331). En este corriente tampoco cabe hablar de los dones preternaturales o del paraíso primigéneo. Esto supone que el paraíso protológico nunca haya existido, sólo es una idea “infusa” que preanunciaba el paraíso escatológico. Esto, a nuestro parecer, es problemático, pues es eliminar la gracia de Dios en los orígenes del hombre, o que aparezca de forma débil, pues estaba mezclada con el pecado, con un estado no “agraciado”, sino “caído”.

²⁵¹¹ Contra los que hace lectura puramente negativa de la historia de la salvación en el AT, léase el reproche apuntado por G. LOHFINK- L. WEIMER, *Maria- nicht ohne Israel...*, p. 321 y 327. Creemos que María es la prueba de la necesidad de una respuesta heredada de los justos del AT, pero también nueva. Su lado opuesto sería Judas (cuyo paralelo en el AT es Caín). No creemos que baste una teología de la Stellvertretung que deriva a una lectura exagerada de la “subsidiaridad de la Iglesia” para salvar a quien no se quiere salvar, como apunta en ocasiones BALTHASAR. La libertad de Dios no consiste en ir a lo “anti-divino”, sino ser testigo de la verdad. Pero somos conscientes que esta afirmación se entiende de

carne de María encuentra su plenitud (Icono de la Iglesia Virgen). María es la plenitud Resto fiel de Israel, la creación sin corrupción, la absolutamente llena de Gracia. La Encarnación en esta Tierra Virgen (leída en los Evangelios de la Infancia²⁵¹²) es la manifestación de una gracia que siempre actuó en la historia del hombre, que en el principio no se apartó completamente de Dios por el pecado original. Esta teología trata de una necesaria colaboración de la gracia y la libertad, ambas con dimensiones personales y colectivas, no reductibles la una a la otra, sino co-actuales²⁵¹³. El misterio de la Inmaculada Concepción es el indicio claro de una salvación en ciernes en el AT. Sin la historia del Resto fiel que consume María, Cristo no es posible. María es la flor de nuestra tierra²⁵¹⁴ y Cristo el fruto bendito de su vientre.

Esta teología pone en jaque el concepto de substancia humana (ser pecado, maldición) que se lee en la teología kenótica alemana (basada en una exégesis de Flp 2,6ss y Rm 5-8 que llega a ser problemática²⁵¹⁵) y lleva al Encarnado hasta el infierno.

La reflexión de BALTHASAR en este apartado se apoya en la concepción de la escatología precristiana (veterotestamentaria) que resume en su presentación del Sheol²⁵¹⁶. Como siempre, BALTHASAR deja ver por anticipado su punto de llegada. La experiencia del Sheol veterotestamentario que asume Cristo se resume en²⁵¹⁷:

“Estar con los muertos no redimidos (...), como corresponde a la totalidad del estado del pecador ante Dios.”²⁵¹⁸

Para sostener su idea del Sheol, tiene que abandonar ideas escatológicas del judaísmo tardío asumidas por el NT:

“...poniendo entre paréntesis las especulaciones del judaísmo tardío, con influencias persas y helenísticas, sobre la diferenciación relativa a premios y castigos tras la muerte, aun cuando tales

muy distinta forma en el contexto de una filosofía con bases helenistas y en un contexto de filosofía (alemana) contemporánea.

²⁵¹² También encuentra apoyos en la teología paulina y joánica.

²⁵¹³ Cf. G. LOHFINK- L. WEIMER, *Maria- nicht ohne Israel...*, p. 321.

²⁵¹⁴ Gracia y libertad.

²⁵¹⁵ Cf. K. H. MENKE, Art. *Stellvertretung* en: LThK, Band ,IX, ³2000, p. 952-953.

²⁵¹⁶ Divide este apartado en cuatro subapartados titulados: “El seol”, “Como estado”, “Solidaridad”, “carácter indefinible del estado de seol”.

²⁵¹⁷ Comienza subapartado: el Seol.

²⁵¹⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 113 (139).

concepciones llegan a entrar marginalmente en el Nuevo Testamento (y especialmente en Lucas, con la parábola de Lázaro y Epulón, 16,19-31) y las palabras dirigidas al ladrón en la cruz, 23,43) «Paraíso» (que sigue teniendo múltiples significados) y «gehenna» quedan, por tanto, entre paréntesis dentro del concepto amplio y auténtico de seol:²⁵¹⁹,

Prescindiendo de estas ideas del judaísmo del tiempo de Jesús (que aparecen en los dichos más propios de Jesús, las parábolas) BALTHASAR se queda con la idea del Sheol indiferenciado de condena, incluso un lugar de ángeles rebeldes:

“es el Hades, cuyas llaves posee el resucitado (Ap 1,18), el tártaro (2 P 2,4), la «fosa» (Is 24,22), también la prisión en la que los ángeles malos están «guardados con ligaduras eternas bajo tinieblas para el juicio del gran Día» (Judas 6). El Pentateuco, Josué, Jueces, Reyes, no saben de distinción alguna referente al destino en el más allá; a lo sumo, una responsabilidad personal ante Yahvé. Al estado de muerte pertenecen las tinieblas (Jb 10,21s.; 17,13; 38,17; Sal 88,7.13; 143,3; incluso eternas, Sal 49,20), el polvo (Jb 17,16; 20,11; Sal 30,10; 146,4; Is 26,19; Dn 12,2) y el silencio (Sal 94,17; 115,17). De él no se retorna (Jb 7,9; 10,21; 14,12), no hay en el actividad alguna (Qo 9,10), ningún placer (Si 14,11-17), ningún conocimiento de lo que sucede en la tierra (Jb 14,21s.; 21,21; Qo 9,5; Is 63,16). Allí ya no se alaba a Dios (Sal 6,6; 30,10; 115,17; Si 17,27; Is 38,18). Despojados de toda fuerza y vitalidad (Is 14,10), los muertos se llaman refa'im, los sin fuerzas, son como seres inexistentes (Sal 39,14; Si 17,28), habitan en la tierra del olvido (Sal 88,13). «También Cristo descendió hasta allí después de su muerte»²⁵²⁰.

Intenta apoyar esta visión en la tradición y, en concreto, en Agustín, pero la tradición siempre conoció (como el NT) la distinción entre justos e injustos en el Hades, lo que BALTHASAR nunca llega a negar, pero tampoco a insertar plenamente en su sistema:

“En su famosa carta a Evodio 164, n. 3 (PL 33, 710), Agustín da un testimonio exegéticamente débil, pero teológicamente fuerte, de que la realidad global del Seol abarca todos los lugares veterotestamentarios del más allá. Distingue allí un infemum inferior (donde permanece Epulón) de un infemum superior (donde está Lázaro en el seno de Abraham)²⁵²¹: ambos están separados por un chaos mágnum, pero pertenecen igualmente al Hades²⁵²².

Se sirve de esta obra de Agustín para apuntar la idea que va a defender, esto es, que Cristo descendió al lugar de la condena²⁵²³ (que para BALTHASAR, en cierta forma, era todo el Sheol).

²⁵¹⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 113 (139-140).

²⁵²⁰ *IBID.*, p. 113-114 (140).

²⁵²¹ No menciona que Agustín consideró que los que estaban en el Seno de Abraham gozaban de la visión de Dios pues, por ser justos, Dios no se apartó nunca de ellos (Cf. Apartado III de nuestro trabajo).

²⁵²² *IBID.*, p. 114 (140)

²⁵²³ Recordemos que Agustín deduce esto del texto de Hech 2,22ss, al leer no los dolores de la muerte sino del infierno, pero también recordemos que retuerce el texto para decir que Cristo no sufrió tales penas.

Para Agustín es seguro (non dubito) que Cristo también descendió al infernum inferior para «liberar a las almas atormentadas, es decir, a los pecadores de sus tormentos» (*salvos facere a doloribus*). Se pregunta si la gracia de Cristo redimió a todos los que allí estaban: *adhuc requiro*. Cf. De Gen. Ad litt. 12, 63 (PL 34, 481): «*Et Christi quidem animam venisse usque ad ea loca in quibus peccato res cruciantur, ut eos a tormentis, quos esse solvendo oculata nobis sua iustitia iudicabat, non immerito creditur*». Nótese que para Agustín se trata aquí de un rescate del Seol, y no del infierno (neotestamentario)²⁵²⁴.

BALTHASAR (fiel a la teología moderna) rechaza la concepción “espacial” de los *infern* y define el Sheol como un estado²⁵²⁵.

Se apoya de nuevo en las expresiones con las que el AT describe el Sheol y que él califica existencialista. Sin citar estas expresiones (de las que dio cuenta más arriba) prueba cómo muchos, en la historia de la Iglesia, defendieron esta visión más existencialista (Agustín, Beda,...)²⁵²⁶. El fin que busca esta presentación desmitologizada, más existencial del Hades, se desvela en las siguientes palabras:

“Aun cuando una desmitización tan radical no es frecuente, deja, no obstante, el camino expedito para una solidaridad anímica de Cristo muerto con los que moran en el Hades espiritual”²⁵²⁷.

Esto es lo que le permite explicar la vivencia (solidaria-anímica) de Jesús en el Hades como la experiencia de la pérdida de Dios consecuencia del pecado (resp. visión de Dios)²⁵²⁸:

“De las cuatro razones que da Tomás para la ida a los muertos, la primera es: «*ut sustineret totam poenam peccati, ut sic totam culpam expiare*»²⁵²⁹. Ahora bien, el castigo por el pecado del

²⁵²⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 114 (140s). BALTHASAR insiste en diferenciar las estancias del Sheol de los “estados escatológicos” post-cristianos (infierno-“cielo”), pero en este caso, hay que aceptar que Agustín consideraba el infierno inferior como un lugar de condena, al igual que acepta un estado de salvación (aunque sea en esperanza) entre los muertos pre-cristianos. La definitividad de salvación y condena sólo se manifestará con toda su crudeza en la “*resurrectio generalis*”. Ni siquiera ahora se ha establecido el infierno en su completa crudeza. Esto no implica que no exista ya un estado de condenación. Del mismo modo, aunque el infierno inferior del AT no es el infierno del NT, tampoco está desconexo de éste, al contrario, el primero se transforma en el segundo, igual que el estado de condenación actual (seguro para el diablo y sus ángeles), se transformará en el lugar de llantos y rechinar de dientes para la eternidad. La economía de la salvación no consiste en abruptos saltos, sino en continuos “cumplimientos”.

²⁵²⁵ Comienza Subapartado: Como estado.

²⁵²⁶ Cf. IBID., p. 114-115 (141).

²⁵²⁷ IBID., p. 115 (142)

²⁵²⁸ Comienza Subapartado: la solidaridad.

²⁵²⁹ E. BISER ya había leído a Tomás en estas claves: “Christi Abstieg zur Hölle letztlich darin motiviert sei, daß er als Erlöser der Welt sämtliche Strafbestände, auch den der äußersten Gottesferne, auf sich nehmen wollte (a. 1). Weil er die tiefste Nacht des Menschenseins durchlitt, sagt die vörangehende Untersuchung über die Grabesruhe Jesu (q. 51, a. 4), konnte er auch das Licht des Ostermorgens, den Lichtglanz des vollendeten Menschenseins, heraufführen. Ähnlich wie in der Verkoppelung des Descensus-Motivs mit der Gottverlassenheit des Gekreuzigten bei Justin zeigt sich hier die Spur einer umfassenderen Auslegung des Geheimnisses, die in der weiteren Sinngeschichte—motiviert durch die Opposition gegen die Überspitzung eben dieses Zuges in der lutherischen und kalvinistischen Interpretation—immer mehr

hombre no era sólo la muerte del cuerpo, sino también un castigo en el alma, pues el pecado también había sido anímico, y así también el alma era castigada mediante la privación de la visión de Dios.”²⁵³⁰

Es en este momento cuando BALTHASAR aporta su idea la participación de Cristo en las penas del infierno, la *poena damni*.

“Para eso aún no había habido expiación; por eso todos, hasta los santos patriarcas, antes de la venida de Cristo descendían *ad infernum*²⁵³¹. Por tanto, para expiar todo el castigo impuesto a los pecadores, Cristo no sólo quiso morir, sino también descender en su alma *ad infernum*». Ya para el siglo II, la meta y punto final de la encarnación estribaba en esta participación. Los «dolores de muerte» en los que Jesús se ve envuelto, sólo desaparecen cuando el Padre lo resucita²⁵³². Según Tertuliano, el Hijo de Dios se sometió plenamente a la ley del morir humano: «huic queque legi satisfacit, forma humanae mortis apud inferes functus». Igualmente Ireneo: «Dominus legem mortuorum servavit, ut fieret primogenitus a mortuis». Insiste él, según su principio fundamental, en que sólo lo padecido es también salvado y redimido”²⁵³³.

Usa esta presentación del *descensus ad inferos* en el s. II para defender su tesis, esto es, que Cristo experimentó la *poena damni*. Acude al principio de Ireneo “sólo lo padecido es también salvado y redimido”²⁵³⁴, ignorando que Ireneo no aplicaría este dicho para argumentar lo que él defiende, pues la teología del santo obispo de Lión sobre el *Descensus* trata de la sola salvación de los justos²⁵³⁵.

Nuestro autor ofrece un par de testimonios más sobre la experiencia del infierno:

“Puesto que ante todo se trataba de penetrar en los *inferi*, Cristo debía morir para ser capaz de tal cosa, dice el Ambrosiaster en la *Quaestiones ex Novo Testamento*. Cristo quiso asemejarse a nosotros, dice Andrés de Creta, «habitando en medio de sombras de muerte, allí donde las almas estaban aprisionadas con cadenas inevitables»²⁵³⁶.

De estos dos testimonios deduce que la muerte de Cristo no pudo tener nada que ver con una victoria triunfal vivida subjetivamente:

in den Hintergrund trat.” (E. BISER, *Abgestiegen zur Hölle*, Münchner Theologische Zeitschrift 9 (1958) 209). Este artículo de BISER muestra el contexto teológico donde se cultivó este pensamiento del abandono en la cruz (el luteranismo y el calvinismo).

²⁵³⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*..., p. 116 (142).

²⁵³¹ Más adelante reconocerá que entre los patriarcas pudo brillar siempre la luz de la esperanza.

²⁵³² En nota, BALTHASAR cita Policarp 2 ad Phil 1,2. Este es un texto neutro, donde sólo se cita Hch 2,22 sin interpretarlo. Como ya hemos dicho, incluso Agustín, que interpreta que Cristo desciende a los condenados, no permite que Cristo experimente las penas de éstos.

²⁵³³ IBID., p. 116 (142).

²⁵³⁴ Sabemos que ninguno de los autores del siglo segundo defendió las posturas que defiende BALTHASAR sobre el *Descensus*. En la tradición, sin embargo, se puede encontrar sin dificultad la idea de la salvación de los justos (Cf. San Atanasio, *Contra Arrianos*, I, 49 (PG 26, 113B); II, 51 (PG 117B)).

²⁵³⁵ Todavía menos defendería esta teología Tertuliano.

²⁵³⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*..., p. 116-117 (142-143).

Todo esto es sólo la lógica del morir humano llevada hasta el final, y no dice nada sobre un «descenso», y menos aún sobre una «lucha» o incluso sobre un «victorioso desfile triunfal» de Cristo por el Hades: la experiencia de la muerte cuanto más objetivamente quiera contener una superación interior, y con ello un triunfo sobre los poderes antagónicos, tanto menos tuvo que ser experimentado alguna cosa de éstas subjetivamente: pues esto habría eliminado precisamente la ley de la solidaridad²⁵³⁷. No lo olvidemos: entre los muertos no hay comunicación viva. En este caso, solidaridad significa «estar solo con»²⁵³⁸.

Este párrafo, creemos, ha de entenderse desde su concepción de un Seol donde se vive la condenación, como muestra el párrafo que presentamos más abajo²⁵³⁹. Cristo debe hacer esta experiencia y ello implica separar lo objetivo (triunfo) de lo subjetivo (vivencia de una muerte en oscuridad).

“El castigo impuesto a la humanidad «precrisiana» debido al «pecado original» —prescindimos aquí del pecado personal— es de jure definitivo: es la *poena damni*, privación de la visión de Dios”²⁵⁴⁰.

Cristo tendrá que asumir esta *poena damni*, presentada en claves escolásticas como privación de la *visio Dei*.

BALTHASAR, sin embargo, reconoce que la salvación no empezó solo con Cristo y, que en el AT, de alguna forma, ya se dio la salvación²⁵⁴¹.

Por otro lado, antes de Cristo había ya —abiertamente entre los judíos, pero ciertamente oculto en todos los pueblos— un orden salvífico que precede a Cristo y que en cierto modo permite ser «justo» colaborando con la gracia de Dios, y así, en medio de la *poena damni*, «aguardar» una redención²⁵⁴².

Intenta aclarar “en forma dialéctica”²⁵⁴³ como se puede hablar a la vez de *poena damni* y de “salvación”, calificando de ingenua a la teología clásica que habló de una salvación en esperanza.

Se desvirtúa esta dialéctica cuando se atribuye ingenuamente a los hombres piadosos de la Antigua Alianza la «luz de la esperanza» en las tinieblas de la *poena damni*, pues «esperanza» en

²⁵³⁷ Hemos hecho nuestra propia traducción, apartándonos de la traducción ofrecida en la edición española.

²⁵³⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*..., p. 117 (142-143)

²⁵³⁹ Comienza el subapartado: Carácter indefinible del estado de seol.

²⁵⁴⁰ IBID., p. 117 (143)

²⁵⁴¹ Negó la parábola de Lázaro y una verdadera separación ya de justos e injustos, para afirmar ahora una posible salvación. Es uno de los puntos débiles de la presentación de BALTHASAR.

²⁵⁴² IBID., p.117 (143).

²⁵⁴³ BALTHASAR comienza el apartado titulado “Carácter indefinible del estado de seol” con esta frase: “Tras esta solidaridad se oculta un grave problema teológico, cuya dialéctica no puede resolver nuestro pensamiento, limitado por la categoría de tiempo” (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* p.117 (143). Ya se apunta aquí su concepción de un nuevo tercer estado escatológico que supera lo temporal, el estado de Cristo abandonado en el Sábado Santo (cf. Nuestro siguiente capítulo).

sentido teológico es participación en la vida divina, y por tanto contradice la *poena damni* y también la concepción del seol de los textos veterotestamentarios clásicos²⁵⁴⁴. Cuando Tomás dice que Cristo no sólo tiene amigos en la tierra, sino en el infierno, porque «in inferno multi erant qui cum veritate et fide Venturi decesserant», también aquí domina esta **concepción ingenua, no dialéctica**²⁵⁴⁵”.

Explica esta coexistencia dialéctica de condena-salvación, y sus consecuencias, en dos pasos. Primero, hace que Cristo sea más solidario en la muerte de lo que nadie pudo serlo jamás, haciéndole asumir (vicariamente) de la forma más extrema posible la *poena damni* que todos merecíamos. Segundo, considera que, con esta experiencia, ahorra a los hombres el tener que vivir toda la crudeza de la condena. Esto es lo que permitió que siempre hubiese existido una luz de esperanza en el Hades.

En el apartado que ahora estamos presentando -“*solidaridad en la muerte*”- sólo apunta qué significa este *superávit de solidaridad* que supuso la existencia de una cierta esperanza entre los muertos del AT.

“Pero otro pensamiento lleva más hondo: si mediante la gracia de Cristo que actúa de antemano en quienes vivieron en el amor antes de él no experimentan toda la *poena damni* verdaderamente merecida (porque lo esperan a la luz de la fe, el amor y la esperanza), ¿quién la experimenta entonces realmente, sino el redentor mismo? ¿No es precisamente esta desigualdad la consecuencia última de la ley de la solidaridad? ¿Acaso Dios —como ve acertadamente Gregorio Magno— no soporta en Cristo, mediante su propia profundidad siempre mayor, todas las profundidades del mundo inferior? Él, que es más alto que todos los cielos, es también «inferno profundior, quia transcendendo subvehit». Cristo es quien, por compassio, toma sobre sí el timor horrores-, «verum timorem, veram tristitiam sicut et veram carnem», no porque debiera padecer, sino «miserationis voluntate» (Alain de Lille)²⁵⁴⁶.

La concepción de la kenosis salvadora lleva a BALTHASAR a defender que Cristo, en exceso de amor, vive el infierno más profundo que hombre alguno haya vivido o pueda vivir (éste es el culmen de este apartado sobre la solidaridad):

Pero es él, pues, el que establece los límites a la condenación que va más allá, el que pone el hito, en él, lo ínfimo es alcanzado; y se introduce el movimiento de regreso. (...) Cristo, por tanto, descendió hasta estar en la muerte, «para cargar con nuestra culpa; lo mismo que era oportuno que muriera para rescatarnos de la muerte, así era oportuno que descendiera al Hades para rescatarnos del descenso al Hades... conforme a las palabras de Isaías: ‘Verdaderamente, tomó sobre sí nuestro padecimiento y cargó con nuestro sufrimiento’» (Tomás)²⁵⁴⁷.

²⁵⁴⁴ Se refiere a las formas más primitivas de la concepción del Hades en el AT que trataban de un lugar indiferenciado para justos e injustos. Califica esta teología de clásica. Pero la teología clásica de la Iglesia distinguió siempre dos estados en el Hades, el de los justos e injustos y esto, con apoyo escriturístico (cf. Parábola de Lázaro). BALTHASAR rechaza esta teología para poder sostener que todo hombre está condenado al “infierno” (*poena damni*) y así conducir a Cristo a la solidaridad con el más pecador = condenado.

²⁵⁴⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 117 (143).

²⁵⁴⁶ IBID., p. 118 (144).

²⁵⁴⁷ IBID., p. 118-119 (144-145).

2.2. Estar muerto del Hijo de Dios. Cristo asume la *poena damni* para ahorrársela al hombre: **“Pecado en sí”**²⁵⁴⁸

Esta solidaridad con el condenado supuso ahorrar a los hombres el rigor absoluto de la *poena damni*, que supuso que siempre existiese una “luz de la esperanza en el Hades”:

“Partiendo de lo que acabamos de decir, resulta inevitable pensar que el redentor, **al ahorrarles a los muertos, en su solidaridad con ellos, la experiencia plena del estar muerto (como poena damni)** —de manera que un rayo celestial de luz de fe, amor y esperanza iluminó desde siempre el «abismo»— **tomó sobre sí en representación vicaria dicha experiencia entera.**²⁵⁴⁹

Y aquí es donde lee BALTHASAR lo específico de la salvación realizada por Cristo, que Este asume *lo que le ahorra* al hombre. La solidaridad de Cristo en la muerte va más allá de la muerte común de todo hombre, pues sólo El asume en rigor todo el castigo merecido por el pecado del hombre: la *poena damni*. Su muerte, en este sentido, es única e irrepetible, nadie vivió el verdadero infierno merecido excepto Cristo:

“Con ello se muestra como el único que, yendo más allá de la experiencia común de la muerte, midió la profundidad del abismo”²⁵⁵⁰.

La profundidad de este abismo es descrita por tres experiencias que asume Cristo, que dan título a los tres sub-apartados en que desarrolla el “estar muerto del Hijo”: primero como “*experiencia de la «muerte segunda»*” (con esta experiencia aparece por primera vez la realidad neotestamentaria del infierno); después como “*experiencia del pecado como tal*” (donde el teologúmeno del “*Descensus* como triunfo” encuentra su lugar apropiado); finalmente, como “*acontecimiento trinitario*” (pues sólo trinitariamente se puede explicar en última instancia la salvación realizada en los infiernos, posibilitada únicamente por la kénosis intratinitaria)²⁵⁵¹.

²⁵⁴⁸ Cf. P. ESCOBAR ILLANES, *Apuntes para una cristología en tiempos difíciles--: El tiempo ser de Jesucristo en el pensamiento de H.U. von Balthasar*, México 1997, p. 298ss: Apartado: Experiencia exclusiva del pecado y del infierno. “Tres términos se utilizan aquí como sinónimos: pecado en sí mismo, infierno y “muerte segunda” (Apoc 20,18) (IBID., p. 298)

²⁵⁴⁹ (la negrita es nuestra) H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 119 (145).

²⁵⁵⁰ IBID., p. 119 (145)

²⁵⁵¹ Acaba este párrafo diciendo: “Precisamente en este momento hay que examinar críticamente los numerosos fragmentos de tradición y recomponerlos de modo distinto al que durante mucho tiempo ha sido habitual.” (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p.119 (145)).

a. La experiencia de la segunda muerte: Poena damni = muerte del condenado

BALTHASAR considerará que Cristo experimentó el castigo del pecador más tenaz.

“Las Sententiae Parisienses formulan sencillamente el principio: «Anima Christi ivit ad infernum, id est sustinuit passiones, ut liberaret suos de inferno». En este texto no se nos dice en principio lo que son esos padecimientos. Pero nos acordamos de la máxima de Buenaventura, de que las compasiones espirituales superan en intensidad a las pasiones corporales²⁵⁵². Pero en este momento se trata explícitamente de una compassio en el estar muerto, ya no de la compassio del viernes santo en la cruz.”²⁵⁵³.

Las sentencias hablan de ir a los lugares inferiores, de experimentar las penas de la muerte, pero también de “ir a buscar a los suyos”. Con ayuda de la máxima de Buenaventura “*las penas espirituales son más terribles que las corporales*” defiende que las penas del infierno son las penas de la “segunda muerte” (=penas del pecado). Pero para defender la experiencia del infierno en Cristo se remonta a la tradición protestante²⁵⁵⁴:

“Nos encontramos aquí con la conocida opinión de Lutero, y especialmente de Calvino: en la cruz, Jesús sufrió vicariamente los tormentos del infierno por los pecadores, y por consiguiente está de más una experiencia correspondiente del infierno en el sábado santo. Lutero dice del Huerto de los olivos y la cruz: «Vere enim sensit mortem et infernum in corpore suo»; pero también puede admitir un sufrimiento del infierno por parte de Cristo: descendió verdaderamente al mundo inferior (infierno) para cargar (también) con los dolores post mortem. Pero precisamente este padecimiento es su triunfo sobre el infierno, de manera que se puede hablar de una «victrix infirmitas». **Melanchthon** destaca unilateralmente el elemento de triunfo, y con ello determina el luteranismo posterior.”²⁵⁵⁵.

Dejando de lado lo dicho por MELACHTHON, BALTHASAR prolonga este sufrir las penas del infierno, que empieza en Getsemaní y pasa por la cruz hasta el Sábado Santo, hasta más allá de la muerte, haciendo que Cristo experimentase la *muerte segunda*, *poena damni*, que “descendiese” verdaderamente al infierno:

“Calvino conoce el sentido soteriológico del «descensus», pero para él es más importante establecer que Cristo debió sufrir «divinae ultionis severitatem», «diros in anima cruciatus damnati ac perdití hominis». «Nada se habría hecho si Jesucristo sólo hubiera padecido la muerte corporal», mas bien debía «entrar en lucha cuerpo a cuerpo con el horror de la muerte eterna»

²⁵⁵² Hace un mosaico con las citas, prescindiendo de su contexto y teología del autor o documento para fundamentar su idea. ¿Estos autores quisieron defender que Cristo experimento en el infierno de los condenados, sus penas?

²⁵⁵³ IBID., p. 119-120 (146).

²⁵⁵⁴ Sobre las ideas protestantes acerca de la doctrina del *Descensus* se pueden consultar: Primera etapa, D. G. TRUEMPER, *The Descensus ad Inferos from Luther to the Formula of Concord,...*; evolución: W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sog. Descensus ad inferos*, Zürich 1949, p.5-31. B. REICKE, *The Disobedient...*, p. 40ss.

²⁵⁵⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 120 (146)

para liberarnos a nosotros de ella²⁵⁵⁶. Sólo que los *dolores mortis* no podían apoderarse de él. Calvino cita a Hilario: «El Hijo de Dios está en el infierno, pero el hombre es elevado al cielo» (Trin. 3,15)²⁵⁵⁷.

Matiza que este sufrimiento no significa “desesperación” o “incredulidad”:

“Por el contrario, se niega a interpretar el abandono de Dios en el infierno como «desesperación de la incredulidad»: «La debilidad de Cristo estaba limpia de toda mancha, porque se mantuvo dentro del cerco de la obediencia a Dios». Pero precisamente en esto se distingue su angustia de muerte, y su abandono por parte de Dios, de la angustia normal del pecador. Por consiguiente, para Calvino, el abandono de Dios que «comienza» con el Huerto de los olivos, se continúa en el Calvario y llega a su término el sábado santo, un único acontecimiento. El Catecismo de Heidelberg²⁵⁵⁸ le sigue en esto en su pregunta 44”²⁵⁵⁹

BALTHASAR intenta aclarar, más allá de la tradición protestante, qué significó la culminación de la katabasis, del abandono:

– Estos textos subrayan más la continuidad y homogeneidad entre el abandono de Dios antes y después de la muerte, que la diferencia entre ambos, que es lo que nos interesa en este contexto. A cuenta de la vacilación de los Reformadores a propósito del aspecto kenótico y del triunfal del sábado santo, se han dado en la teología protestante infinitas discusiones y distinciones (consumatistas e infernalistas) que podemos pasar aquí por alto²⁵⁶⁰.

En sintonía con su teología kenótica, BALTHASAR defiende que Cristo, en su desprenderse de la divinidad, llega a experimentar la distancia máxima posible del Padre (infierno), opinión que justifica recurriendo a Nicolás de Cusa²⁵⁶¹:

“El infierno en sentido, neotestamentario²⁵⁶² es una función del acontecimiento Cristo pero si Cristo no sufrió sólo por los elegidos, sino por todos los hombres, también, **recoge precisamente el «no» escatológico**²⁵⁶³ de éstos en relación con su acontecimiento-salvífico; hay que darle, entonces, al Cusano fundamentalmente la razón, sea cual sea el modo en que se describan los

²⁵⁵⁶ Justo lo contrario que de lo que afirma Ireneo. La muerte física fue necesaria para rescatar el plasma perdido.

²⁵⁵⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 120 (146).

²⁵⁵⁸ Catecismo protestante.

²⁵⁵⁹ *IBID.*, p.120 (146).

²⁵⁶⁰ *IBID.*, p. 120 (146-147).

²⁵⁶¹ Cf. P. ESCOBAR ILLANES, *Apuntes para una cristología en tiempos difíciles--: El tiempo ser de Jesucristo en el pensamiento de H.U. von Balthasar*, México 1997, p. 297.

²⁵⁶² A estas palabras les preceden éstas otras: “Un error teológico retroproyectar el concepto de infierno (cristológico) neotestamentario sobre el Antiguo Testamento, y sobre esa base plantear cuestiones sobre el sábado santo que resultan insolubles por estar mal planteadas. Agustín sabe expresarse con absoluta claridad sobre esta sustitución del Hades por el infierno.” (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 122 (148)). Como vimos, Agustín no considera que se diese ninguna diferencia entre la salvación dada a los justos del AT y los del NT, lo que implicaba una salvación pre-cristiana. Vimos lo problemática que era la teología del *Descensus* en Agustín y las dificultades que planteaba. Decir que es claro en este punto, es no conocerle.

²⁵⁶³ No se puede determinar si BALTHASAR atribuye este “NO escatológico” sólo a los no elegidos (no aclara quienes serían éstos, ¿los justos del AT, según la tradición?) o, en cierta forma, a todos los hombres, pues Cristo sufre esta pena por todos.

particulares de la experiencia del sábado santo. Dicha experiencia no tiene por qué ser otra cosa que lo que exige una solidaridad, considerada seriamente, en el seol, **un seol no iluminado por luz alguna de redención, pues toda luz de redención procede únicamente del solidario hasta el final**²⁵⁶⁴. Y él puede comunicarla sólo porque, en su función de representación vicaria, renunció a ella.”²⁵⁶⁵

Tras este “No escatológico” está la idea de un doble pecado que corresponde a una graduación de la magnitud del pecado en la historia. Así BALTHASAR considera que Cristo no sólo recoge el No del AT, de Israel, sino que también recoge el rechazo de la revelación de la misericordia en él mismo, el rechazo de la última oferta de salvación aparecida en su Persona, es decir, del que se cierra a la salvación definitiva de Dios²⁵⁶⁶. El suizo hace que Cristo también tenga que asumir esta respuesta libre del hombre, el rechazo de la misericordia, para ser solidario y salvar a lo más perdido, lo más alejado de Dios (en sintonía con su concepción de la katábasis del amor y abandono).

b. Experiencia del “pecado como tal”²⁵⁶⁷

BALTHASAR en este momento de su argumentación apunta su idea más novedosa y controvertida de su pensamiento²⁵⁶⁸: **Cristo experimenta (visio) el pecado como tal** (“Sünde als Socher”).

“Nicolás de Cusa ha hablado antes con gran exactitud de una visión de la muerte (segunda), de una «visio mortis»: y en este aspecto de consideración (pasiva) contemplativa y objetiva radica el aspecto decisivo de la experiencia del sábado santo respecto a la experiencia activo-subjetiva

²⁵⁶⁴ BALTHASAR convierte de esta forma la experiencia del Sábado Santo, la experiencia del infierno, en la fuente de toda la redención. No es pues la muerte en Cruz, sino la experiencia del infierno, del último abandono, del pecado en sí, del infierno, lo que redime al hombre. La muerte pues en el hombre Jesús no fue el final donde se fija el juicio, sino que es sólo el camino a la condenación, a la perdición, al infierno.

²⁵⁶⁵ (La negrita es nuestra) H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 122 (148). Toda la salvación procede del superávit de solidaridad, de la experiencia única del infierno; experiencia que ahorra a los hombres.

²⁵⁶⁶ Dieser zeigt sich auch tatsächlich im zweiten Akt des neutestamentlichen Heilsdramas. Jesus wollte durch seine Botschaft die Menschen, die er direkt ansprach – Leute aus dem Volk Israel -, zur Umkehr bewegen und so Israel selber als wahres Gottesvolk neu sammeln (Lk 13,34f par). Im Unterschied zum Propheten Jona fand Jesus aber, wie er selber feststellen musste (Mt 12,21), kein Gehör. Israel hat nicht gewollt, und so wurde eine ganz neue Verkündigungssituation geschaffen. Das Angebot Jesu führte de facto nicht zum Heil der Sünder, sondern zu einer Verhärtung und zur Verdoppelung ihrer Sünde. Auf die Botschaft der Gnade folgte eine negative Entscheidung mit definitiven Folgen; denn eine sündigende Freiheit, die auch noch das voraussetzungslose Angebot der Verzeihung ausschlägt, schließt sich ganz in sich selber ein. Ihr kann von außen nicht weiter geholfen werden, weil sie gerade die alles entscheidende Hilfe, die Verzeihung, ablehnt. Daß die verstockte Freiheit aber auch in sich selber kein Heil finden kann, wird ihr durch die Gerichtsworte Jesu klar und hart gesagt. An seiner Botschaft vorbei gibt es keine Heilsmöglichkeit. (R. SCHWAGER, *Der Sohn Gottes...*, p. 38). BALTHASAR hace que Cristo asuma este segundo pecado, este no al perdón, que asuma lo más cerrado y apartado de Dios.

²⁵⁶⁷ SCHWAGE hace un bosquejo de cómo BALTHASAR deduce de la Escritura la idea del pecado en sí como realidad subsistente (cf. R. SCHWAGER, *Der Sohn Gottes...*, p.41ss).

²⁵⁶⁸ M. LOCHBRUNNER, *Descensus ad inferos, Aspekte und Aporien eines vergessenen Glaubensartikels*, Forum Katholische Theologie IX (1993) 176.

de sufrimiento de la Pasión. Cristo pertenece ahora a los refá'im, los «sin fuerzas»; no puede entablar una lucha activa contra las «fuerzas del infierno», tampoco «triunfar» subjetivamente, cosa que a su vez presupondría vida y fuerza²⁵⁶⁹. Pero su extrema «debilidad» ciertamente puede y debe ser una sola cosa con el objeto de su *visio*, **la muerte segunda, que a su vez es una sola cosa con el pecado puro como tal, que ya no está adherido al hombre singular, encarnado en existencias vivas, sino abstraído de esta individuación, contemplado en una realidad desnuda como pecado**²⁵⁷⁰ (pues el pecado es una realidad)²⁵⁷¹.

Hemos de reconocer que la visión soteriológica de BALTHASAR (salvar, a través de la solidaridad, lo más perdido, incluso en el más allá) no deja de ser muy atractiva, sobre todo, si se considera la última parte de su argumentación, donde el infierno aparece en el marco de la teología trinitaria:

“Según esta presentación, el infierno es un producto de la redención que, en su realidad en sí, sólo debe ser «visto» por el redentor, pasando a ser en su pura abyección algo «para él»: aquello sobre lo cual se le da poder (las llaves) en su resurrección. Por eso está de más aquí toda descripción dramática al estilo de las que lleva a cabo la «teoría del rescate» en sus formas más toscas o más refinadas.”²⁵⁷²

Este último pensamiento de BALTHASAR es ciertamente muy sugerente, pues el infierno aparece en relación a Dios que es creador de todo. Pero, ¿el infierno es la última experiencia de Cristo y el rechazo final de la misma?²⁵⁷³

c. Acontecimiento trinitario. Kenosis extrema, fuente de salvación

BALTHASAR continúa su explicación del *Descensus* en el marco trinitario-kenótico.

²⁵⁶⁹ La primera teología trata precisamente de vida y luz entre los muertos. De Cristo y los apóstoles como portadores del Espíritu Santo. Pero según BALTHASAR, Cristo no habría vivido la muerte del cristiano (ungido), sino del condenado.

²⁵⁷⁰ Aquí BALTHASAR recoge todos sus temas preciados, la pasividad, la muerte segunda, el pecado puro que ya no está adherido al hombre singular. Esta es la consecuencia última de hacer desaparecer del drama de la salvación al “enemigo” (el diablo), esto es, que acaba desapareciendo incluso el “redimido” (el hombre pecador).

²⁵⁷¹ (la negrita es nuestra) H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* p. 122-123 (149).

²⁵⁷² *IBID.*, p. 124 (150).

²⁵⁷³ Un tema sin explorar en la teología, según alcanza nuestro conocimiento, es el tema de la existencia del infierno y su relación con la actividad “demiurga” de los ángeles. Según antiguas tradiciones, Dios pudo encomendar la obra de la creación de las especies a los Archontes o Ángeles, reservándose sólo para sí la creación del hombre, pues para un ángel hubiese sido imposible plasmar al hombre, destinado a ser imagen y semejanza de Dios. Su plaxis, con palabras de Ireneo, sólo fue posible por las Manos de Dios, el Verbo y Espíritu. En este contexto teológico, no se puede despreciar la capacidad de creación de los ángeles. Si esta fuese usada sin el consentimiento de Dios, tendríamos la razón teológica para poder hablar de un infierno que no pertenece a Dios, sino a una libertad creada y pervertida. Sabemos que nuestro apunte es arriesgado y, para algunos, incluso infantil, pero no hay que olvidar que la escatología habla de una resurrección para la muerte, de una carne condenada y esto implica un lugar creatural para esa carne. El tema sabemos que es escabroso, pero las tradiciones tardio-judías y del primer cristianismo no consideraron el infierno como algo a-espacial o a-corporal. La realidad carnal del hombre se lo prohibía.

“La estancia del redentor con los muertos, o, mejor dicho, con que convierte a los muertos en muertos de verdad, es la consecuencia última de la tarea de redención que le encomendó el Padre. (...) Es la medición existencial de toda la dimensión de lo puramente antidivino, del objeto global del juicio escatológico divino, que aquí se capta en el acontecimiento de su «ser arrojado de golpe» (ὀρμήματι βληθήσεται Ap 18,21; Jn 12,31; Mt 22,13). Dicha medición mide al mismo tiempo toda, la extensión de la misión paterna: la «exploración» del infierno es un acontecimiento (económico-trinitario) (...). Si hemos de tener al Padre por el creador de la libertad humana —¡con todas sus consecuencias previsibles!—, el juicio, y por tanto también el «infierno», le pertenece originariamente; y si envía al Hijo al mundo para salvar en vez de juzgar, y para desempeñar esta función le «entrega todo juicio» (Jn 5,22), también debe introducirlo en cuanto humanado en el «infierno» (como consecuencia última de la libertad creada). Pero el Hijo sólo puede ser realmente introducido en el infierno como muerto, el sábado santo.”²⁵⁷⁴

BALTHASAR acaba repitiendo la idea soteriológica que ha tenido gran aceptación en la teología actual, esto es, Cristo fue a buscar a los más perdidos y esto le llevó al infierno. Apoya esta idea de nuevo en una frase de Ireneo sacada de contexto:

“El Hijo debe «examinar en el ámbito de la creación lo imperfecto, lo informe y lo caótico», para hacerlo suyo como redentor; Ireneo²⁵⁷⁵ lo dice así: «*Propter quod et descendit ad interiora terrae, id quod erat inoperatum conditonis visurus oculis*»²⁵⁷⁶.”

Usa esta expresión para presentar su idea soteriológica de la experiencia del pecado puro (abstracto):

“Esta visión del caos por parte del Hombre-Dios se convirtió para nosotros en la condición de nuestra visión de la divinidad. Su sondeo de la profundidad última convirtió en «camino» lo que era «prisión»²⁵⁷⁷.”

Y vuelve a apoyar esta idea en un texto que saca de contexto, pues en realidad trata de la salvación del justo-pecador:

Así, Gregorio Magno: «Cristo descendió a la profundidad última del “mar cuando penetró en el infierno ínfimo para sacar de allí las **almas de sus elegidos**»²⁵⁷⁸. Antes de la redención, la

²⁵⁷⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* p. 124 (150-151). Como apuntamos, el interés de BALTHASAR por el infierno es un problema de teodicea. Intenta superar la aporía justicia-misericordia a través de la categoría Stellvertretung (H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel...*, p. 172-213; cf. M. GREINER, *Drama der Freiheiten...*, p. 1).

²⁵⁷⁵ El texto de Ireneo, como sabemos, no se refiere al pecado abstracto, ni siquiera a los condenados, sino a los muertos, y si nos apuran, a los justos que desearon ver a Cristo, a los cuales Cristo fue visitar para salvar (cf. nuestro apartado de san Ireneo). El texto de Ireneo no tiene nada que ver con la idea que está presentado BALTHASAR de experimentar lo más lejano, el pecado absoluto, el infierno.

²⁵⁷⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 125 (151).

²⁵⁷⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 125 (151).

²⁵⁷⁸ Recordemos que BARTH coloca a Cristo en el infierno para poder hacer de todos los hombres sus elegidos. BALTHASAR rechaza esta interpretación, pues conlleva la apocatásis (cf. H. U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?...*, p. 36). Esto muestra que las bases de la teología protestante llevan a la apocatástasis o la predestinación.

profundidad del mar no era un camino, sino una cárcel..., pero Dios convirtió este abismo en el camino...” Es llamado también ‘abismo ínfimo, pues, lo mismo que los abismos del mar no son sondeados por ninguna mirada humana, el ocultamiento del infierno no puede ser penetrado por ningún entendimiento humano...Pero el Señor puede recorrer (deambularé) este infierno profundísimo porque él no está impedido por ninguna atadura de pecado, sino que «está libremente entre los muertos»²⁵⁷⁹. “Gregorio pasa después, de los abismos del sábado santo, al descenso espiritual del redentor a los extravíos de los corazones pecadores: el mismo descensus se repite cada vez que el Señor baja a las profundidades de los *desperata corda*.”²⁵⁸⁰.

Nos preguntamos si aquí Gregorio quería decir lo mismo que lee BALTHASAR, que Cristo visitó los infiernos, el lugar de los que habían dado un “no escatológico”, o si hay que leer este texto como una exhortación parenética bella sobre la universalidad de la salvación de Cristo.

BALTHASAR acaba su reflexión del Sábado Santo, descrito como acontecimiento trinitario, aclarando que asumir el infierno es en sí un acto pasivo-salvífico en el que se dan al mismo tiempo (¿dialécticamente?) salvación y condenación en Cristo:

“En tanto que el Hijo recorre el caos por encargo del Padre, en las tinieblas de lo antídívino está él objetivamente en el «paraíso», y esto es lo que quiere expresar la idea metafórica del triunfo. «Hoy ha venido como rey a la prisión, hoy ha roto los portones de bronce y los cerrojos de hierro; él, que fue tragado como un muerto corriente, ha devastado el infierno en Dios». En todo caso es una «toma de posesión», como subraya Tomás de Aquino. El infierno pertenece en el futuro a Cristo, y al resucitar él conociéndolo, puede también dárnoslo a conocer.”²⁵⁸¹.

2.3. La salvación en el Abismo: **Evitar la apocatástasis**²⁵⁸²

BALTHASAR sabe que sus ideas llevadas a sus últimas consecuencias se deslizan en la apocatástasis, casi sin solución ninguna. Sin embargo, no renuncia a ellas y llega a anteponerlas a la tradición:

“Es mala teología la que limita a priori dicho acontecimiento salvífico, afirmando saber de antemano —con el presupuesto de una determinada doctrina de predestinación y con la

²⁵⁷⁹ Esta expresión igualmente muestra como para el santo la muerte de Cristo no fue la muerte del condenado, ni la muerte de un hombre que cae en la pasividad.

²⁵⁸⁰ (las negritas son nuestras) IBID., p. 125 (151). Sólo en la analogía, se puede hablar del Sábado Santo como la ida a lo más desesperado. Durante la vida Cristo busca estos “engañados”, pues el hombre es libertad en crecimiento, pero en la muerte sólo busca a los que le acogieron en vida y, aún esclavos de la antigua deuda, permanecían en su pecado (no a los condenados, a la libertad fijada y cerrada a la gracia como la de los demonios). Cristo lleva el perdón a los que lo esperaron, según relatan las tradiciones más antiguas del dogma.

²⁵⁸¹ (las negritas son nuestras) H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* p. 125 (151-152). Esta forma de presentar el Sábado Santo conlleva que Cristo sea el juez que condena. Si El es que nos puede dar a conocer el infierno, por ser el único que lo ha experimentado, él será el que nos condene a ir allí. La libertad del hombre no será la creadora del infierno, sino que el infierno es en último término creación de Dios que en su infinita “distancia” intratrinitaria posibilita y, mucho más, crea (“midiéndolo”) el infierno. En realidad BALTHASAR, con esta frase, está defendiendo las visiones de su dirigida, a la que Cristo le dio la gracia de conocer el infierno.

²⁵⁸² Divide este apartado en dos subapartados: „el purgatorio“ y „la desatadura de los lazos“.

equiparación de Hades (gehenna) e infierno²⁵⁸³ — que Cristo no pudo llevar a cabo salvación alguna en el «auténtico infierno» (infernus damnatorum). La alta escolástica llegó a tales barreras siguiendo los pasos de algunos Padres²⁵⁸⁴.

Considera que la escolástica introdujo distinciones excesivas (diferentes limbos y purgatorios) y dice:

“Todo este entramado debe deshacerse, según lo dicho, pues «antes» de Cristo («antes» en sentido objetivo, no cronológico) no puede haber «infierno» ni «purgatorio» (de un hades especial para los niños no sabemos absolutamente nada), sino sólo ese hades (**que a lo sumo se puede dividir especulativamente en uno superior y otro inferior, pero sigue sin verse clara la relación entre ambos**) del cual Cristo «nos» quiso librar mediante su solidaridad con los (corporal y espiritualmente) muertos.”²⁵⁸⁵.

No considera la causa de la división vetero-testamentaria de justos e injustos, apuntada ya en el judaísmo tardío y confirmada en el NT por Cristo (cf. parábola del pobre Lázaro) y hace llegar la salvación a los “desobedientes” (recordemos su lectura de 1 Pe 3,19: la generación de Noé, e ¿incluso los ángeles malvados?). Todo esto para poder defender que Cristo llega en los infiernos hasta los más alejados, mejor dicho hasta hacer la experiencia del “pecado en sí” (lejanía de Dios).

Niega que esto signifique la apocatástasis:

“Pero sería caer en el extremo contrario concluir de ahí que todos los hombres antes y después de Cristo están ya salvados, que Cristo, con su experiencia infernal, ha vaciado el infierno y que todo temor a la condenación carece por tanto, de objeto.”²⁵⁸⁶.

Pero, como Agustín, deja indeterminado quién se salva en este hades (ahora sí aceptado como) bi-partito:

“Hemos de hablar aún de ello, pero debemos anticipar que la distinción entre Hades e infierno encuentra precisamente aquí su significación teológica (cf. Hb): con la resurrección, Cristo deja el Hades tras de sí: la imposibilidad para la humanidad de acceder a Dios; pero desde su

²⁵⁸³ Tacha a la tradición de predestinacionista, pensado en san Agustín, y califica de tales aquellos que parecen saber mucho sobre el juicio de dos veredictos. Presenta la tradición en blanco y negro. Parece que para BALTHASAR cualquier atisvo de fracaso de la libertad creada es una renuncia a la verdadera esperanza cristiana que es la esperanza de que todos se salven (cf. la crítica que hace al Cardenal NEWMAN en H. U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?...*, p. 23).

²⁵⁸⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 126 (152).

²⁵⁸⁵ (La negrita es nuestra) H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* p. 126 (152). BALTHASAR no se atreve a negar la división del Hades. Pero se niega a hacer algún apunte sobre la causa de esta división.

²⁵⁸⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, p. 126 (152).

profundísima experiencia trinitaria lleva consigo el «infierno»: como expresión de su poder de decidir como juez sobre la salvación o condenación eterna del hombre²⁵⁸⁷.

Esto puede enturbiar la imagen del Dios cuyo amor siempre va más allá²⁵⁸⁸, por ello recurre a la teoría origeniana de una posible purificación (de todos) en el más allá²⁵⁸⁹:

“Por más que exegéticamente se pueda poner reparos a Orígenes en su comentario de este pasaje, teológicamente tiene razón: «estando con los muertos» introduce Cristo el elemento de la misericordia en lo que metafóricamente se describe como fuego de la ira de Dios²⁵⁹⁰. «El Hades nos tragó y nos retuvo a todos, por eso Cristo descendió, no sólo a la tierra, sino debajo de la tierra.... En llegando al mundo inferior nos encontró allí a todos»,...²⁵⁹¹.

En este punto capital retoma nuestro pasaje de **Prima Petri**, donde se vuelve a poner de relieve lo problemático de asociar estos versículos a la tradición de la predicación el Hades (cf. Orígenes). Además recurre a la interpretación de Hch 2, 22 hecha por Agustín en respuesta a la asociación del texto petrino con el *Descensus*. BALTHASAR recoge, por tanto, los dos puntos más débiles de la tradición y fundamenta sobre ellos su teoría:

“1P 3,19 habla del κηρύσσειν (activo). 4,6 de εὐαγγελίζεσθαι (pasivo), Hch 2,24 de λύειν (los dolores o ataduras de la muerte: El sujeto es Dios). Por consiguiente, ambos temas, el anuncio (proclamación) y la desatadura (redención), están en principio en competencia. La proclamación se ha de tomar en su pura objetividad, incluso en cuanto es eu-angelion, como **la colocación en la muerte eterna de un manifiesto de la vida eterna, sin atender al modo del anuncio ni a las personas a las que se hizo, y sin segunda intención acerca de la buena, o menos buena, disposición de aquellos a quienes iba dirigida esa proclamación**. Con ello queda eliminado de antemano el problema de una conversión posterior de los ya muertos, problema al que los Padres dedicaron mucha atención: tanto en lo relativo a la posibilidad de tal conversión tras la muerte, como en lo tocante al número de los convertidos²⁵⁹²”.

Acaba su reflexión con una cita de Gregorio de Nacianzo que jamás se atrevió a usar 1 Pe 3,19 como testimonio del *Descensus*:

²⁵⁸⁷ IBID., p. 126 (152-153). Como hemos apuntado, Cristo será el que condene, pues El funda y deja tras de sí el infierno.

²⁵⁸⁸ Hasta en el infierno aparece la luz de la redención.

²⁵⁸⁹ Lo que sigue se encuentra en el subapartado titulado: „purgatorio“.

²⁵⁹⁰ Orígenes no introduce el fuego purificador en el Hades con la llegada de Cristo, sino que el Hades, en sí, era un lugar de purificación, un lugar de castigo purificador y esto desde siempre (*De Principiis* II, 5), pues la condena a muerte y la muerte misma fueron sólo para corrección y en la teología alejandrina el destino del hombre no quedaba definitivamente fijado tras la muerte. El alma, libre del cuerpo, era capaz de una mayor purificación “racional” en el más allá.

²⁵⁹¹ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 127-128 (154).

²⁵⁹² H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 129 (155).

“En vez de eso, en el Sábado Santo, la Iglesia se ve remitida a un acompañamiento desde lejos: Gregorio Nacianceno nos exhorta a tomar parte espiritualmente en el descenso del Señor: *ἀν εἰς ἕδου Κατίη, συγκάτελθε, γινῶθι, καὶ τὰ ἐκεῖσε τοῦ Χριστοῦ μυστήρια*. Tomás de Aquino repite la exhortación: «*Nam Christus descendit ad inferes pro salute nostra, et nos frequenter debemus solliciti esse illuc descenderé...*». Queda en pie la cuestión de cómo sea posible tal acompañamiento —puesto que el redentor se expone vicariamente a una soledad extrema— y de si se puede calificar de otro modo que como acompañamiento, en cuanto se realiza mediante cierta participación auténtica, es decir, impuesta cristianamente, en dicha soledad: estar muerto con el Dios muerto.”²⁵⁹³

²⁵⁹³ *IBID.*, p. 131 (156).

Capítulo XXIX. Valoración del uso de 1 Pe 3,19 como testigo del *Descensus* en la obra *Teología de los tres días*

1. Nuevo contexto para la lectura de 1 Pe 3,19

Tras esta extensa presentación de la doctrina del *Descensus* en el libro *Theologie der drei Tage* se hace patente la necesidad de dicha presentación para poder comprender qué leía BALTHASAR en el pasaje de 1 Pe 3,19 que presenta como garante de su visión del dogma objeto de nuestro trabajo. El contexto y doctrina de la teología del *Descensus* en BALTHASAR supone una novedad frente a las interpretaciones expuestas hasta ahora²⁵⁹⁴. Como afirma ZIEGENAUS, la interpretación del teólogo suizo nos transporta „jenseits des Entweder-Oder von Origenes und Augustinus“²⁵⁹⁵.

Es conocido por todos que la teología del Sábado Santo en BALTHASAR está inspirada en las revelaciones privadas de ADRIENNE VON SPEYR²⁵⁹⁶. Su dirigida experimentó tras su conversión al catolicismo fenómenos místicos durante la celebración de la Semana Santa. Estas experiencias versaban sobre la ida de Cristo al lugar de la condena, al infierno²⁵⁹⁷. BALTHASAR dio “forma teológica” a estas revelaciones y explicó sistemáticamente cómo éstas podían ser integradas en el dogma cristiano²⁵⁹⁸.

Creemos que las revelaciones de ADRIENNE se comprenden y se insertan muy bien en el contexto filosófico-teológico de la época en que vivía y más en concreto en el

²⁵⁹⁴ Eine besondere Ausgestaltung findet der Descensus bei Hans Urs von Balthasar (+ 1988) (A. ZIEGENAUS, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre*, Aachen 2000, p. 324).

²⁵⁹⁵ A. ZIEGENAUS, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre*, Aachen 2000, p. 324. Orígenes y Agustín son los polos opuestos de la historia de la interpretación del dogma. Uno tiende a la apocatástasis y el otro la predestinación.

²⁵⁹⁶ Como dice LOCHBRUNNER, estas revelaciones son „außergewöhnliche und in der Kirchengeschichte wohl einmalige“ (M. LOCHBRUNNER, *Das Ineinander von Schau und Theologie in der Lehre vom Karsamstag bei Hans Urs von Balthasar*, RTLu 6 (2001) 172). Un breve, pero ilustrativo resumen de las experiencias de esta mujer en: M. SCHULZ, *Hans Urs von Balthasar begegnen*, Augsburg 2002, p. 51-53.

²⁵⁹⁷ „Balthasar (...) wird sich von Anfang an bewusst gewesen sein, dass in diesen Ekstasen und Visionen Dinge angesprochen werden, die mit der Descensuslehre der katholischen Dogmatikhandbücher nicht ohne weiteres kompatibel sind“ (M. LOCHBRUNNER, *Das Ineinander ...*, p. 181). También cf. (p. IBID., 182-183) donde se presenta un diálogo muy esclarecedor entre BALTHASAR y ADRIENNE que trata de las pretensiones de ADRIENNE (Cf. M. HAUKE, *Auf den Spuren...*, p. 560; también cf. C. SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn, Christologie*, Paderborn 2002, p. 286).

²⁵⁹⁸ Der Descensus bildet bei ihm nicht nur eine Besonderheit unter vielen, sondern den Angelpunkt seiner Theologie. Quelle dafür sind die mystischen Erfahrungen der Basler Ärztin Adrienne von Speyr (t 1967), die ab 1941 Passionserfahrungen hatte. Diese Erfahrungen endeten zwar am Karfreitag um 3 Uhr mit einem todesähnlichen Zustand, doch dann setzten die schrecklichen Erlebnisse des „Abstiegs zur Hölle“ ein, die bis zum Morgen des Ostersonntags dauerten (A. ZIEGENAUS, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils...*, p. 324)

contexto protestante del mundo alemán, influenciado por la concepción del *Descensus* en Lutero y Calvino (Cristo experimenta las penas del infierno), la exégesis de BARTH (*Stellvertretung und Allerversöhnung*) y el pensamiento de HEGEL (teología trinitaria), así se deja notar en el desarrollo argumentativo de BALTHASAR que podemos resumir bajo la idea de una compleja y -en algunos aspectos- bella teología de la kénosis trinitaria²⁵⁹⁹.

Según BALTHASAR, la Revelación descubre la existencia de una distinción en Dios (Padre, Hijo y Espíritu) que da a conocer la esencia de Dios: Amor y Libertad (que siempre exigen un “Otro”)²⁶⁰⁰. En la teología kenótica se aclaran estas dos realidades, Amor y Libertad, desde los conceptos separación, distanciamiento, despojamiento²⁶⁰¹, “Ur-kenose”²⁶⁰² y, junto a éstos, la idea de “Stellvertretung” (ser para otro, ponerse en el lugar de otro)²⁶⁰³. Gracias a esta última, BALTHASAR logra presentar convincentemente la vida Trinitaria como “Unión”, “Comunión” en Dios que supera el “momento de la Distinción”. En esta forma de ser de Dios se da la posibilidad de la creación misma, de “lo otro”, de todo amor y libertad finita, algo que en su teología adquiere la máxima expresión en la posibilidad de la existencia de lo antidivino-lo condenado, de lo “completamente otro” (el infierno). De acuerdo con la explicación del Ser trinitario hecha por BALTHASAR (“ser para otro -ponerse en el lugar del otro”) debe darse también en este “completamente otro” -que es la creación- la

²⁵⁹⁹ Una pequeña introducción a la teología trinitaria de BALTHASAR en G. L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien ²1996, p. 472ss. „Immerhin knüpft Balthasars kenotische Gotteslehre doch wieder an Gedanken des Idealismus an. Hegels Idealismus beeinflusste bedingt auch deutsche, englische und russische Kenotiker des 19. Jahrhunderts und ihre Rede von der göttlichen Selbstbeschränkung. Auf diese Kenotiker bezieht sich Balthasar ebenfalls. Eigens zu nennen ist vor allem der russische Religionsphilosoph und Theologe S. Bulgakow“ (1871-1944) (M. SCHULZ, *Sein und Trinität*, p. 765; cf. R. WILLIAMS (Archbishop of Canterbury), *Balthasar and the Trinity*, en: *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Edited by E. T. OAKES SJ and D. MOSS, Cambridge 2004, p. 38). Antes que BALTHASAR ya había habido intentos de explicar en estas claves la teología trinitaria (cf. L. LADARIA, *El Dios...*, p. 81s). Hay quienes han puesto reparos a esta teología (cf. L. SCHEFFCZYK, *Der Gott der Offenbarung...*, p. 409; cf. L. LADARIA, *El Dios...*, p. 168ss). “Nicht zufällig hat Karl Rahner die ihr zugrunde liegenden trinitarische Spekulationen als „gnostisch“ bezeichnet und Balthasars Ansatz im sog. „Neo-Chalkedonismus“ anberaumt “ (J. NEGEL, *Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*, München 2005, p. 278-279).

²⁶⁰⁰ En su sistema teológico, BALTHASAR se muestra sincretista y también recoge postulados muy interesantes de la filosofía y pedagogía de GUSTAV SIEWERTH (cf. despertar de niño a la vida por medio del amor de la madre; cf. K-H. MENKE, *Stellvertretung...*, p. 281).

²⁶⁰¹ Estos conceptos están relacionados con las especulaciones filosóficas del idealismo alemán. Sobre las influencias del idealismo alemán en la teología trinitaria de BALTHASAR cf. K. J. WALLER, *Gott als Eschaton, Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Wien 1992, p. 20 y R. WILLIAMS (Archbishop of Canterbury), *Balthasar and the Trinity...*, p. 48ss

²⁶⁰² Sobre el origen de este concepto inspirado en la Carta a los Efesios, cf. M. SCHULZ, *Hans Urs von Balthasar...*, p. 142. “Si no se hubiese dado esta separación, no hubiese llegado a ser nunca perfecta la donación” (H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, p. 238).

²⁶⁰³ Cf. K-H. MENKE, *Stellvertretung...*, p. 266ss.

posibilidad de salvar toda distinción y distancia con el creador, y esto implica también la posibilidad de la superación de la distancia del “NO más absoluto” que la libertad finita puede dar a Dios (teodicea). La salvación se injerta, de esta forma, en este modo de ser trinitario²⁶⁰⁴. El Hijo, el Otro, es enviado a lo “completamente otro” (pues en su “ser para otro - en lugar del otro” no debe abandonar su puesto en la Trinidad²⁶⁰⁵) para

²⁶⁰⁴ Esta teología tiene mucho de teodicea. „Was wagte Gott, als er den Menschen in Freiheit erschuf? Und was war „die Voraussetzung dafür, dass Gott im Anfang die Erschaffung freier Wesen, die sich von ihm abwenden können, überhaupt riskieren und die Welt als ‚sehr gut‘ bezeichnen durfte“? Zugespitzt noch: „Was verliert Gott, wenn er den Menschen verliert“, weil dieser sich von ihm weg verliert – weil er die allein in Gott zu findende Erfüllung seiner Freiheit schuldhaft verfehlt und die Öffnung in die Grundlosigkeit universaler Liebe (die wir Trinität nennen) verweigert -, und was sind Gottes Mittel und Wege, um diese Tragödie noch einmal zu unterlaufen? Wer so fragt, der darf sich im Kontext aktueller theologischer Problemstellungen eines beträchtlichen Interesses gewiß sein. Geht es doch um die Verantwortlichkeit Gottes für die Geschichte der geschaffenen Freiheit, die nur dann bis zuletzt übernommen ist, wenn Gott auch noch da, wo der Mensch die ihm aufgetragene Rolle verantwortungslos ausführt, der seiner ersten Verantwortung Stehende“ ist: also letztlich um die Theodizeefrage, die zwar auch auf diesem Wege nicht einer theoretischen Auflösung zugeführt werden kann und darf, die aber doch konsequent die reale Macht menschlicher Freiheit als von Gott (gewiß von seiner Allmacht, aber gleichwohl restlos) freigegebene und respektierte bedenken muß, soll nicht der atheistische Ausweg oder der widervernünftige Appell an einen Gott, dessen behauptete Existenz angesichts des Weltleids jede Legitimität zu verlieren scheint, am Ende stehen. Was vermag Gott angesichts dieser Macht der geschaffenen Freiheit, und wo muß er zuletzt nur noch (ohn-mächtig?) auf sie hoffen, weil er sich selbst verpflichtet hat, sie um ihrer und seiner selbst willen auch im äußersten Ernstfall nicht mehr zu übergehen, obgleich er doch ihrer autonomen Zustimmung bedarf, wenn seine Liebe sein will, was sie sein muß: „alles in allem“ (vgl. 1 Kor 15,28)? „Wird damit Wagnis, Exposition, Ungewissheit des Ausgangs zum Letzten? Gerät der Schöpfer in der Freigabe seines Geschöpfes zuletzt doch in dessen Abhängigkeit?... Aber ist Gott dann noch Gott?“ (M GREINER, *Drama der Freiheiten, Eine Denkformanalyse zu Hans Urs von Balthasars trinitarischer Soteriologie*, Münster 2000, p. 1).

²⁶⁰⁵ Se podría investigar si tras estas ideas no se esconde también la idea del *Deus Absconditus* de LUTERO, que no serían desconocidas ni para BALTHASAR, ni para su dirigida, ADRIENNE (Cf. H.U. von BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, p. 201ss, sobre todo p. 232ss; en la página 240 habla de una tiniebla luminosa que define el misterio de Dios. “La tiniebla de Dios es en Dios sólo como “una propiedad de su luz eterna”” (IBID., p. 239); en claves soteriológicas: “También la tiniebla del pecado no es excluida del poder de Dios. Por ello es posible que Dios cubra graciosamente nuestra tiniebla pecadora con su tiniebla más grande, nuestra pobreza es cubierta en el interior de su gracia. Uno descubre en ello que el poder de Dios y su bondad son juntamente infinitos” (IBID., p. 240). Y unas páginas más adelante se muestra lo que ya dijimos, que BALTHASAR hace un análisis de la estructura del amor que no creemos que sea del todo correcto, pues dice “el amor necesita tinieblas” (IBID., p. 240)). Durante la vida pública, el Padre no le había revelado al Hijo completamente su cólera, su tiniebla (cf. IBID., p. 242). Esto sucede en el Sábado Santo cuando el Padre le revela su misterio que tenía escondido para sí. En la experiencia del infierno participa en el conocimiento (escondido por el Padre) de lo que está excluido de la luz (cf. IBID., p. 242). “El Padre deja que el Hijo experimente lo más profundo que el posee; su Oscuridad, que siempre estuvo escondida bajo la luz, como algo sobre lo que no se habla, como el último secreto personal” (IBID., p. 242). “El Hijo muerto (en el infierno) toma así el misterio de la oscuridad como el Padre se lo ofrece: en el abandono del mismo Padre” (IBID., p. 242). BALTHASAR llega a decir que la oscuridad es el misterio original del Padre. La respuesta a esta oscuridad son el “Unterwelt” como consecuencia del pecado y el Hijo, como superación del mismo. “El pecado es simplemente pecado que se quema en el seno de las relaciones (que son fuego) (trinitarias)” (IBID., p. 243). “El misterio del Viernes y Sábado Santo es el de la soledad del amor entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo” (IBID., p. 243). “El misterio de la vida eterna... solo puede ocurrir en la completa soledad” (IBID., p. 243). Para una aproximación al tema en LUTERO, cf. P: HÜNERMANN, *Jesus Christus...*, p. 240ss. Recordamos lo que HÜNERMANN dice sobre esta doctrina en LUTERO: “... ist die Welt in ihrer sündhaften Verfassung Erscheinung des *Deus absconditus*” (IBID., p.229). “Die Lehre vom Deus absconditus und vom Sünder sind unverstündlich ohne die oben gekennzeichnete ‚Randunschärfe‘ des Person- und Substanzbegriffs” (IBID., p. 243-244).

rescatar a la libertad finita “hecha completamente otro” al pronunciar el NO absoluto a Dios²⁶⁰⁶. El Hijo tiene que hacer la experiencia del pecado de la condenación, la pérdida definitiva de la visión de Dios, la lejanía absoluta²⁶⁰⁷. El Hijo debe tomar kenóticamente esta condena para posibilitar la salvación de todos²⁶⁰⁸.

Tras todo esto se entiende las críticas hechas por RAHNER. Todo se resuelve en la Trinidad y la historia no llega a superar las fronteras de la misma. BALTHASAR lleva al extremo la teología kenótica alemana (H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel...*, p. 283).

También creemos que tras todo esto se deja sentir la nueva filosofía que sustenta este pensamiento y que rompe con la concepción clásica de algunas categorías filosóficas como la de “naturaleza”.

²⁶⁰⁶ „Das innertrinitarische Sohnsein schließt die Bereitschaft ein, sich zur Rettung der endlichen Freiheit in Zeit und Raum senden zu lassen“ (M. SCHULZ, *Sein und Trinität...*, p. 768). Cf. K-H MENKE, *Stellvertretung...*, p. 287ss.

²⁶⁰⁷ “Weil aber das Nein der Kreatur im ewigen Ja des Sohnes zum Vater laut wird, ist dieses Nein immer schon trinitarisch unterfaßt und überholt – so offenbart es die tragische Zuspitzung des Theodramas: Im geistvermittelten Gehorsam gegenüber seiner im ewigen Hervorgang vorgebildeten zeitlichen Sendung solidarisiert sich der Sohn so mit dem zum Nicht-Sohn gewordenen Sünder, daß er sich vom Vater und in Solidarität mit dem Sünder zum Konzentrat der Weltsünde machen läßt, also aus Liebe an die Stelle des Sünders tritt, ja aus Liebe das unendliche Leid der Gottverlassenheit am Kreuz auf sich nimmt und im Abstieg ins Totenreich die gottlose Hölle des Sünders noch unterläuft und ‘unterbietet’. Geht Gott aber im Sohn am Kreuz in das sündige Nichtgöttliche, mehr noch, läßt Gott das Widergöttliche in sich ein, dann zeigt sich Gott ökonomisch ‘überdehnt’ durch einen inneren Widerspruch: Gott ‘getrennt’ von Gott, ‘Gott von Gott verlassen’ zugunsten des Sünders. Die Substanz der sündigen Trennung des Sünders wird durch den ökonomischen Einschluß der Sünde in die innertrinitarischen Relationen ‘aufgehoben’, in deren ‘Liebesfeuer’ ‘weggebrannt’, was im Ereignis der Auferstehung Jesu sichtbar wird: Bewahrt wird die Schöpfung, vernichtet werden Sünde und Tod, erhoben ist der Mensch zur neuen Kreatur. Die gottinterne Trennung ist also nicht nur Anhaltspunkt für die Möglichkeit der Sünde, sondern als Über-Tod auch die Möglichkeitsbedingung für den die sündige Differenz überrundenden Heilstod Christi am Kreuz.” (M. SCHULZ, *Sein und Trinität...*, p. 769s). Sobre la transposición de la lectura de las experiencias economico-salvíficas de Jesús a la teología trinitaria cf. B. BLANKENHORN, *Balthasar’s Method of Divine Naming*, Nova et Vetera, English Edition, I,2 (2003) 252. Relacionado con esto está la polémica de identificación de la trinidad económica y la trinidad inmanente (cf. L. LADARÍA, *Dios vivo y verdadero...*, p. 30).

²⁶⁰⁸ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel...*, p. 214ss: Jesús vive en la cruz el último misterio del Padre: la Einsamkeit. En relación con esto ha de ponerse la interpretación del envío y la obediencia de Cristo hecha por BALTHASAR: „Das Geschehen spielt sich nur noch zwischen Vater und Sohn ab. Der Sohn muss mit dem „Nein der ganzen Welt vor dem Vater erscheinen“. Dies kann nicht mehr sein Wille sein, sondern der des Vaters — was aber der Sohn nicht weiß und auch nicht wissen darf, sonst wäre es ja keine echte Erfahrung der Sünde mehr. Daher schämt sich der Sohn am Kreuz vor seinem Vater. Ecce homo – das ist das einzige Bild dessen, was Weltsünde ist. So tritt der Sohn dem Vater entgegen, der neue Adam, nackt wie der alte, und beladen mit der Sünde und Schande des alten. „Unbegreifliche Einheit von Weltsünde und Gotteswille!“ Welch eine Liebe wird hier offenbart! (H. MERKELBACH, *Propter Nostram Salutem. Die Sehnsucht nach Heil im Werk Hans Urs von Balthasars*, Münster 2004, p.178). „Am Kreuz ist Jesus ganz auf seine Sendung reduziert, die Gottverlassenheit trifft ihn als ewigen Sohn. Die umstrittene so genannte „theopaschistische Formel“ hat Recht: „Unus ex Trinitate passus est“. Der Sohn hat sich mit dem Widergöttlichen identifiziert (...). Am Kreuz wird die Diastase Vater-Sohn offenbart, mehr noch, sie ereignet sich hier, denn es ist ja keineswegs so, dass sich nur ein blasses Abbild himmlischer Wahrheit auf der Erde abspielt, sondern das Himmlische selbst, übersetzt in die irdische Sprache. Indem die Weltsünde ökonomisch in die innergöttliche Differenz hineingestellt wird, geraten Vater und Sohn in die äußerste Entfernung voneinander“. (IBID., p. 180)). Esto desemboca inevitablemente en la cuestión de la apocatástasis (H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel...*, p. 243; el abandono de Cristo revela que la Trinidad abarca toda negación proveniente del mundo (cf. IBID., p. 244), claro está, salvíficamente).

La interpretación de BALTHASAR (hacer la experiencia del desobediente- lo antidivino) contrasta con la forma en la que la tradición leyó la obediencia y el envío de Cristo, como superación de la desobediencia sólo del hombre (ser en crecimiento) y la esclavitud que ella trajo (cf. Ireneo, AH III, 18; nuevos matices del tema en relación con la teología de s. Justino: “Jesús hereda por María el sí obediente a Dios de sus

En estas claves, BALTHASAR lee las revelaciones místicas de su dirigida, que versaban, como hemos dicho, sobre la experiencia de Cristo en el Sábado Santo que consistía en experimentar el abandono absoluto del Padre, la distancia máxima de Dios, la pérdida de la *visio Dei*, la *poena damni*, el infierno²⁶⁰⁹. Cristo mide toda posible respuesta de la libertad, incluso la del condenado, y así rompe el poder del pecado y puede liberar (desde dentro)²⁶¹⁰.

En este sistema teológico, basado en parte sobre textos paulinos²⁶¹¹, joánicos²⁶¹² y en el grito de abandono en la cruz²⁶¹³, postula que la realidad que Cristo asume vicariamente por el hombre es el “pecado en sí”²⁶¹⁴.

antepasados. Su respuesta al Padre en la Pasión encuentra así un sustrato donde asentarse. Aunque, eso sí, supone una novedad decisiva, por ser Cristo el Hijo preexistente de Dios. Nunca sobre la tierra se había visto una obediencia tal; cumpliendo las respuestas de sus antepasados y en honda consonancia con ellas, las superaba de sobra el Hijo de Dios, cuya obediencia arraiga en la misma generación divina” (J. GRANADOS, *Los misterios...*, p. 339).

²⁶⁰⁹ Cf. K-H MENKE, *Stellvertretung...*, p. 292. Según la antropología de BALTHASAR, éste es el castigo que recae sobre todo hombre por participar en el pecado de Adán (cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 117 (143)).

²⁶¹⁰ BALTHASAR rechaza toda confrontación de Jesús con el diablo durante la pasión y durante el descenso al infierno. Así reinterpreta el tema de la lucha en Mc 3,24-27 de la siguiente forma: “La secuencia de imágenes: atadura, entrada en la casa del enemigo y saqueo de ésta, ciertamente no hay por qué hacerla corresponder con diferentes fases de la obra de redención de Cristo (humanación, pasión, descenso)-, pero muestra claramente, sin embargo, que la plena reducción del enemigo a la impotencia coincide con una penetración en el ámbito más íntimo de su poder. Por eso Mt 16,18, donde se trata de la impotencia de las puertas del infierno para vencer a la Iglesia, lo mismo que todos los pasajes donde se habla de la ἐξουσία de atar y desatar, queda incluido en este círculo: sin el divino «desatar» de los «dolores de la muerte» (Hch 2,24), no hay posibilidad alguna de que Cristo haga a alguien partícipe de su propia ἐξουσία para tal «desatar» («perdonar pecados», Mc 2,10), que es ratificado «en el cielo» (Mt 18,18; Jn 20,22s.). A esto se deben añadir las palabras del Señor en el Apocalipsis: «Estuve muerto, pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la Muerte y del Hades» (Ap 1,18). Una vez más, no se habla de «lucha» ni de «descenso», sino de autoridad absoluta, que se debe al hecho de que el Señor estuvo muerto (experimentó íntimamente la muerte) y ahora vive eternamente; en el «pasado» redujo a la muerte a la impotencia para sí y para todos” (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, p. 109 (135)). Tras esto habría que leer la vivencia del pecado en sí, abstraído de toda individualidad. Esta vivencia del Señor que le otorga el poder (desde dentro) sobre el mal. “...la muerte segunda, que a su vez es una sola cosa con el pecado puro como tal, que ya no está adherido al hombre singular, encarnado en existencias vivas, sino abstraído de esta individuación, contemplado en una realidad desnuda como pecado (pues el pecado es una realidad)”. (...)“Según esta presentación, el infierno es un producto de la redención que, en su realidad en sí, sólo debe ser «visto» por el redentor, pasando a ser en su pura abyección algo «para él»: aquello sobre lo cual se le da poder (las llaves) en su resurrección” (IBID., 122-124 (149s)).

²⁶¹¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs...*, p. 55.

²⁶¹² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 85ss (103)

²⁶¹³ BALTHASAR hace una interpretación de este pasaje en la que lee su teología sobre la experiencia de la condenación realizada por Cristo (cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* p. 122-123 (149); también cf. H. MERKELBACH, *Propter Nostram Salutem. Die Sehnsucht nach Heil im Werk Hans Urs von Balthasars*, Münster 2004, p. 180-182 y E. BISER, *Abgestiegen...*, p. 208). Apunta un posible apoyo para esta lectura en la tradición, en san Justino. Pero Justino, al contrario que BALTHASAR, injerta este grito de abandono en la cruz en el conjunto temático del salmo 22. En él se apuntaba ya la resurrección (Cf. *Justin Martyr, Dialogue avec Thypon*, Édition critique, traduction, commentaire: P. BOBICHON, Vol 1., Fribourg 2003, p 449ss). En el reciente estudio realizado por GRANADOS se pone de manifiesto qué lejos están las ideas de Justino de las que le imputan algunos autores (cf. J. GRANADOS, *Los misterios de la vida de Cristo...*, p. 327ss; especialmente las páginas 347-348).

“...la muerte segunda, que a su vez es una sola cosa con el **pecado puro como tal**, que ya no está adherido al hombre singular, encarnado en existencias vivas, sino **abstraído de esta individuación**, contemplado en una realidad desnuda como pecado (pues el **pecado es una realidad**)”²⁶¹⁵.

En la teología de BALTHASAR, como es sabido, existe una realidad “con existencia propia” que es el “Pecado en sí”²⁶¹⁶ (**die Sünde in sich**)²⁶¹⁷ y ésta juega un papel decisivo en su visión de la salvación y de la teología, según veremos.

Creemos que este novedoso postulado, “pecado en sí”, es la última consecuencia de las premisas filosófico-antropológicas sobre las que BALTHASAR desarrolla su teología. Sólo esta novedad (¿sostenible teológicamente?) hace posible la coherencia y viabilidad de todo el sistema. Creemos que tras de esto está el problema de la nueva lectura de los conceptos “naturaleza” y “persona” desde la filosofía alemana. El hombre ya no se define por su naturaleza, sino por su obra, “es por lo otro que no es él” (Cf. Lutero). Así la Encarnación es hacerse la obra del hombre y ésta entendida como condenación, *poena damni*, máxima separación de Dios. La kenosis no es la toma de la naturaleza humana, sino la asunción de lo que es el hombre, pecado condenación. La redención no es la asunción de la naturaleza y su elevación, sino la de la condenación y abolición. Todo esto se realiza por medio de la *Stellvertretung*, hacer la experiencia del condenado, para ahorrarsela al hombre. Superar la libertad finita, con la libertad infinita. Esta intuición no podemos desarrollarla, pues sería materia para un nuevo trabajo doctoral.

²⁶¹⁴ “Pero en contraste con la historia de las tentaciones, en todo lo anterior no se dice ni una palabra del diablo; Toda la historia de la pasión pasa de largo ante él, ella se desarrolla entre el Padre y el Hijo; va sobre el “cargar con el pecado del mundo” (Jn1,29), con este acontecimiento está desarmado el poder hostil (sin lucha explícita contra él (diablo)) (Col 2,15) (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 74 (92)).

²⁶¹⁵ (las negritas son nuestras) H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 122-123 (149).

²⁶¹⁶ “sí el mal que seduce al mundo primeramente sólo tiene la forma de un “humo negro, como el de un horno tremendo, que oscurece el sol y el aire” (9,2), así los hombres que son seducidos por esos poderes dan a estos poderes algo de su propia realidad; los pecados cometidos por los hombres son algo “real”, que a la vez alimenta y concretiza los poderes seductores, y esa realidad de algún modo fundada por los hombres -junto con los poderes seductores de este mundo- será entregada a la propia-destrucción, donde Dios crea el nuevo mundo y la ciudad santa de Jerusalén” (H. U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir...*, p. 112)

²⁶¹⁷ Worin besteht nun dieses Karsamstagsleiden? „Christus gehört jetzt zu den refa'im, den ‚Kraftlosen‘; einen aktiven Kampf gegen die ‚Kräfte der Hölle‘ kann er nicht führen, ebenso wenig kann er subjektiv ‚triumphieren‘, was wiederum Leben und Kraft voraussetzen würde. Wohl aber kann und muß seine ‚äußerste‘ Schwäche eins sein mit dem Gegenstand seiner visio: des zweiten Todes, der selbst eins ist mit der reinen Sünde als solcher, der nicht mehr am einzelnen Menschen haftenden, in lebendigen Menschen inkarnierten, sondern aus dieser Individuation abstrahierten, in einer nackten Realität als Sünde (denn die Sünde ist eine Realität) angeschauten Sünde‘ Gegenstand der visio mortis kann „einzig die reine Substantialität der ‚Hölle‘ als ‚der Sünde an sich‘“ sein. Wenn der Erlöser diese Hölle anschaut, geschieht Erlösung. (L. SCHEFFCZYK, *Jesus Christus...*, p. 325).

Desde esta sucinta recapitulación de las ideas que sostienen la teología del *Descensus* en BALTHASAR volvemos al tema que nos interesa, su “problemática” exégesis de 1 Pe 3,19.

2. Prima Petri 3,19 en la obra *Theologie der drei Tage*

Creemos que no está de más repetir la interpretación del pasaje petrino hecha por BALTHASAR. Resaltaremos en negrita ideas claves que parecen regir su interpretación del *Descensus* en 1 Pe 3,19.

“En primer lugar, quisiéramos (contra GSCHWIND) atenernos que en **4,5** (según lo dicho antes sobre el tránsito fluido entre muerte espiritual y corporal²⁶¹⁸) no se puede tratar sólo de muertos espirituales, sobre todo dado que la fórmula escatológica («para juzgar a vivos y a muertos») es un título del señorío del **Kyrios exaltado**, y **denota el juicio universal definitivo**.

En segundo lugar, la **predicación de la Buena Nueva a los muertos en 4,6** es un **acontecimiento en el más allá**, que extiende hasta allí el efecto del fruto del sufrimiento de Cristo en la carne, **sea cual sea el modo en que se entienda aquí la idea de una conversión después de la muerte**. También los corintios se hacían bautizar vicariamente por los muertos (1 Cor 15,29). La eficacia de la muerte redentora en el juicio final se expresa con la paradoja de que los muertos son «juzgados» (mediante el acto de morir) de acuerdo con el destino humano común, pero pueden vivir, no obstante, en el Pneuma (es decir, en virtud de la resurrección de Cristo: 3,18c.21c).

En tercer lugar, estas acotaciones ponen de manifiesto como algo sumamente verosímil que la predicación de la **Buena Nueva a los muertos en 4,6** y la **proclamación a los espíritus encarcelados en 3,19** son el **mismo acontecimiento**, con lo cual en estos «espíritus» se puede seguir viendo, con BO REICKE, **los poderes cósmicos de la época anterior al diluvio juntamente con los hombres dominados por ellos**. Me parece sumamente inverosímil que esta «prisión» no se haya de considerar en el “Hades subterráneo”, sino una prisión en los aires (cf. Ef 6,12), entre cielo y tierra (GSCHWIND, cf. SCHLIER), y que por tanto el verbo ir no se haya de **interpretar como «descensus»**, sino como «ascensus», como un hecho producido durante la ascensión al cielo de 4,22.

En cuarto lugar, se insiste sobre todo en la **contraposición entre el tiempo del diluvio y el actual tiempo** escatológico de la resurrección, lo cual obliga precisamente a desviar la mirada a 2 P 3,5ss.: **un primero y total juicio universal** hizo que «el mundo de entonces pereciera inundado por las aguas del diluvio», pero este juicio **es pasado**; nosotros, sin embargo, vamos al encuentro del fuego futuro, que será un día de ruina para los impíos. Sin embargo, Dios es paciente, **«no quiere que algunos perezcan, sino que todos lleguen a la conversión»**. La paciencia, de la que habla 2 P en relación con el juicio final, la menciona 1 P en relación con el primer juicio (del diluvio); hubo un tiempo de salvación concedido con vistas al signo de salvación que era el arca, un tiempo para la decisión de fe sin embargo, como **todo el primer juicio por el agua, fue provisional y superable gracias a la paciencia de Dios en Jesucristo**.

En quinto lugar, con ello queda claro finalmente que la **«proclamación» de 1 P 3,19 no puede ser otra que la predicación de la salvación a los muertos de 4,6** (nótese el γάρ); **con lo cual no cabe imaginar una predicación que mueva subjetivamente a la conversión, sino la notificación objetiva** (el grito del heraldo) **de un hecho: que el carácter aparentemente definitivo del juicio («prisión») sobre la incredulidad ante el primer signo de salvación queda superado mediante la gracia de Cristo**, que del signo de juicio (diluvio) ha hecho un signo de salvación (bautismo). **Y del «pequeño resto» (ocho personas) que sobrevivió a la gran ruina, todo un pueblo de salvación (1 P 2,9)**. BIEDER tiene razón: en 3,19 se trata, «no de la obtención de la victoria mediante un *descensus*, sino de la proclamación triunfal de una

²⁶¹⁸ Ver su comentario a Rm 14,9 (cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, p. 109 (135))

victoria ya conseguida. No hay ninguna duda de que la primera carta de Pedro, como todo el resto del Nuevo Testamento, piensa aquí en la muerte de cruz y en la resurrección de Cristo».

Este «**ir a**» tiene un **doble contenido** (y nada más): primero, **la solidaridad de Cristo muerto con los difuntos**, de entre los cuales son **destacados** de modo simbólico **precisamente los incrédulos del primer juicio universal**; después, la **proclamación de la reconciliación de Dios con el mundo entero realizada en Cristo** (2 Cor 5,19; Col 1,23: *πάσα κτίσις*) como un acontecimiento (factum) sucedido.”.

“«Para comprender el episodio del viaje al Hades, tiene importancia decisiva saber que cuenta con un modelo contrapuesto en el libro etiópico de Henoc, que recibió su forma actual tras la invasión de los partos el año 37 a. C. En los capítulos 12-16 de dicha obra se describe cómo Henoc recibe la misión de ir a los ángeles caídos de Gn 6 y manifestarles que ‘no encontrarán paz ni perdón’, y que Dios rechazará su petición de paz y misericordia. Aterrorizados y temblando, le piden a Henoc que redacte un escrito de súplica pidiendo indulgencia y perdón. Henoc es arrebatado al trono llameante de Dios, y allí oye lo que debe comunicar como respuesta al escrito de súplica de los hijos caídos de Dios. La decisión consta de esta breve y terrible frase: «No tendréis paz». **Caben pocas dudas de que el teologúmeno del viaje de Cristo al Hades tiene como modelo el mito de Henoc que acabamos de describir. Hasta los espíritus desobedientes metidos en la oscura mazmorra de la fortaleza del mundo inferior llega una vez más un mensajero de Dios con una embajada divina.** Pero, mientras que Henoc debía hacerles saber la nueva de la **imposibilidad del perdón**, la nueva de este **otro mensaje** es diferente: Buena Nueva (4,6). Así, la doctrina de la **predicación de Cristo en el Hades quiere expresar que el Justo murió por los injustos (3,18); su morir expiatorio ha alcanzado la salvación incluso para los perdidos sin esperanza**»”²⁶¹⁹.

Como se deduce del texto, BALTHASAR llega a la conclusión de que el pasaje de 1 Pe 3,19 trata de una predicación en el Hades que supuso la salvación de los hombres muertos sin esperanza²⁶²⁰ (y ángeles si se asume lo que dice al principio de la explicación). En 1 Pe 3,19 encuentra la ratificación de su doctrina que versa sobre la visita de Cristo al infierno, algo que justifica sobradamente esta breve incursión en la teología de BALTHASAR en el marco de nuestra investigación.

En nuestro estudio de 1 Pe 3,19 lo que siempre nos ha interesado es lo problemático de la idea sobre una “ida a los desobedientes” y, asociada a ella, un anuncio de salvación. Estas ideas serán las que conduzcan la reflexión.

²⁶¹⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* p. 112 (138-139).

²⁶²⁰ Se debate entre una posible conversión “sea cual sea el modo en que se entienda aquí la idea de una conversión después de la muerte” (cf. comentario a 4,6) y una proclamación de salvación dirigida a los más desobedientes “no cabe imaginar una predicación que mueva subjetivamente a la conversión, sino la notificación objetiva (el grito del heraldo) de un hecho: que el carácter aparentemente definitivo del juicio («prisión») sobre la incredulidad ante el primer signo de salvación queda superado mediante la gracia de Cristo” (cf. comentario a 3,19s). En nuestro estudio veremos qué consecuencias tiene esta indeterminación.

3. El anuncio en el infierno

3.1 El Sheol de ángeles y hombres desobedientes

Antes de analizar el alcance de la interpretación de BALTHASAR queremos mencionar algo de pasada. BALTHASAR asume la asociación moderna de 1 Pe 3,19 con el libro de Henoch y hace suya la lectura de B. REICKE, que como vimos identificaba los espíritus desobedientes de 1 Pe 3,19 con ángeles (demonios, por tratarse de desobedientes) y hombres. Para BALTHASAR parece no suponer ningún problema que el texto trate de una predicación a ángeles caídos, pues Cristo mismo “desciende”²⁶²¹ e “inaugura” el lugar de la condena²⁶²². Como sabemos por la historia de la exégesis de 1 Pe 3,19, los que defendieron la **evangelización** de los ángeles desobedientes, defendieron también la idea de la apocatástasis. Nadie quedó excluido de la salvación, ni siquiera los demonios (así de novedosa y universal fue la nueva salvación traída por Cristo)²⁶²³.

No entramos en esta polémica, pues BALTHASAR afirma explícitamente en otros lugares de su obra que no cree en la salvación de los demonios. Por ello, estudiamos sólo la idea de la salvación de los muertos desobedientes²⁶²⁴, pero sin antes resaltar que el autor del que BALTHASAR toma la interpretación de 1 Pe 3,19, B. REICKE, cohenrente con su lectura, intentó defender la apocatástasis más radical, esto es, la conversión de los demonios²⁶²⁵.

²⁶²¹ Cf. Su interpretación del verbo „ir“ en 3,19.

²⁶²² “Pero es él, pues, el que establece los límites a la condenación que va más allá, el que pone el hito, en él, lo ínfimo es alcanzado; y se introduce el movimiento de regreso” (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* p. 118-119 (144-145)). “En tanto que el Hijo recorre el caos por encargo del Padre, en las tinieblas de lo antidivino está él objetivamente en el «paraíso», y esto es lo que quiere expresar la idea metafórica del triunfo. «Hoy ha venido como rey a la prisión, hoy ha roto los portones de bronce y los cerrojos de hierro; él, que fue tragado como un muerto corriente, ha devastado el infierno en Dios». En todo caso es una «toma de posesión», como subraya Tomás de Aquino. El infierno pertenece en el futuro a Cristo, y al resucitar él conociéndolo, puede también darnoslo a conocer (IBID., p. 125 (151-152)). “Según esta presentación, el infierno es un producto de la redención que, en su realidad en sí, sólo debe ser «visto» por el redentor, pasando a ser en su pura abyección algo «para él»: aquello sobre lo cual se le da poder (las llaves) en su resurrección.” (IBID., p. 124 (150)).

²⁶²³ Cf. W. J. DALTON, *Christ’s proclamation to the spirits...*, p. 36ss.

²⁶²⁴ Creemos que tras esta extraña forma de interpretar 3,19 está la idea del “pecado en sí”, que hace desaparecer toda concreción del mismo en seres creados, llegando a ser, en cierta forma irrelevante la figura del diablo y de los ángeles caídos (cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 74 (92)). Al final de este capítulo presentaremos lo problemático de esta concepción.

²⁶²⁵ Cf. Valoración de la exégesis de este autor en W. J. DALTON, *Christ’s Proclamation...*, p. 188s (ed. 1965).

3.2 Los desobedientes y la escatología

a. Primera aproximación. Lugar de los desobedientes: Sheol indiferenciado

Como hemos dicho, BALTHASAR intenta presentar la realidad de un Sheol indiferenciado, sin separación entre justos e injustos, en contra de lo que defendía la primera tradición del *Descensus* que hemos estudiado²⁶²⁶. BALTHASAR niega esta teología y considera que el Sheol es el lugar del silencio, del abandono, de la inactividad, sin posibilidad de hablar en esta situación de justos o condenados²⁶²⁷.

El teólogo suizo describe este lugar indiscriminado, en cierta forma como un lugar de perdición. Cristo tuvo que solidarizarse con los muertos y hacer la experiencia de la muerte, que, como decimos, para el hombre suponía en cierta forma la condenación, pues por el pecado de Adán había sido hecho reo de la *poena damni*²⁶²⁸.

„El castigo impuesto a la humanidad «precrisiana» debido al «pecado original» —prescindimos aquí del pecado personal— es de jure definitivo: es la *poena damni*, privación de la visión de Dios“²⁶²⁹.

Cristo tenía que experimentar esta muerte sin luz de la esperanza (cf. muerte segunda), ponerse en el lugar del hombre que se había hecho imposible para Dios²⁶³⁰, en

²⁶²⁶ La parábola de Lázaro jugó siempre un papel importante en esta concepción. Tras ella estaba la creencia de la existencia de un juicio individual en la muerte que fijaba el destino del hombre para la eternidad.

²⁶²⁷ “...poniendo entre paréntesis las especulaciones del judaísmo tardío, con influencias persas y helenísticas, sobre la diferenciación relativa a premios y castigos tras la muerte, aun cuando tales concepciones llegan a entrar marginalmente en el Nuevo Testamento (y especialmente en Lucas, con la parábola de Lázaro y Epulón, 16,19-31) y las palabras dirigidas al ladrón en la cruz, 23,43). «Paraíso» (que sigue teniendo múltiples significados) y «gehenna» quedan, por tanto, entre paréntesis dentro del concepto amplio y auténtico de seol” (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* p. 113 (139-140)).

²⁶²⁸ Sobre la teología del pecado original en relación con la teología medieval de la *poena damni* cf. W. BREUNING, *Die Sünde als Grundbefindlichkeit der Menschen im Angesicht Christi und seiner Gnade*, en: N. LOHFINK- A. SAND- G. SCHERER- W. BREUNING, *Zum Problem der Erbsünde. Theologische und philosophische Versuche*, Essen 1981, p. 189-190.

²⁶²⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 117 (143).

²⁶³⁰ Desde la exégesis de los corpus paulino y joánico, BALTHASAR explica: “A la luz de la explicación teológica de Juan y Pablo, las descripciones de la Pasión reciben en conjunto su aspecto teológico(...). Pues, ¿qué hombre podría restablecer la justicia de Dios que ha destruido? ¿Quizás la sola compunción? (...). Este hombre es “completa e irremediamente imposible ante Dios. Pues Dios detesta y abomina la injusticia (...). Nadie salvo Dios mismo era capaz de este depuración — en ningún caso el hombre, que ante Dios es enteramente pecador, y no puede distinguir en sí un yo empírico falible y ‘otro trascendental o ideal infalible—” (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 85-86 (104)). Este hombre tiene que ser asumido por Cristo y hacerse pecado: “Todo esto presupone para Pablo el juicio de la cruz, donde Dios, en su calidad de hombre Cristo, toma sobre sí toda la culpa de «Adán» (Rm 5,15-21) para «ser entregado- (Rm 4,25) al juicio de Dios (Rm 8,3) como materialización «corporal» del pecado y la enemistad (2 Cor 5,21; Ef 2,14) y, como la vida de Dios muerta y enterrada en el abandono divino...” (IBID., p. 85-86 (103-104)). Habría que contrastar esta interpretación con otras teologías, como por ejemplo la defendida por SCHEFFCZYK: “So steht innerhalb der Sündenfallgeschichte auch das sog. Protoevangelium, das (wenigstens nach der altkirchlichen Auslegung von Gn 3, 15) auf die Überwindung

el lugar de los más desobedientes, en el de los muertos sin esperanza. Habría, por tanto, que definir el Sheol -que Cristo tiene que experimentar- como un “infierno”, donde no se podía hablar de esperanza y donde todo hombre se encontraba condenado por el pecado de Adán a la pérdida definitiva de la *visio dei*²⁶³¹.

La ida de Cristo a este lugar tiene fines salvíficos y es la expresión máxima de la forma kenótica del ser de Dios, en el que toda distinción y diferencia tiene su posibilidad de existencia y también de su superación²⁶³².

b. Necesidad de hablar de una cierta salvación pre-cristiana en el Sheol

El pensamiento soteriológico-trinitario de BALTHASAR le lleva a afirmar que la vivencia del Sheol hecha por Cristo supuso el tener que solidarizarse con el más perdido²⁶³³ y esto llega a hacerlo de una forma única, pues El, al ser el Hijo, podía

der Sünde in der Erlösung verweist. Ebenso kann der Umstand, daß Gott die Todesdrohung (von Gn 3, 17) beim Strafwort (Gn 3, 19) nicht wahrmacht, sondern dem Menschen das Leben weitergewährt, (mit manchen Exegeten) im Sinne einer Gnadenbezeugung Gottes an den Menschen gedeutet werden. Auch die Bildaussage von der Anfertigung der Röcke für die Menschen bietet einen Hinweis darauf, daß Gottes Fürsorge und Erhaltung dem Sünder nicht entzogen ist. Vor allem aber ist der Schutz, den Jahwe Kain angedeihen läßt (Gn 4, 15), ein Beweis dafür, **daß die Gottesferne des Sünders keine totale ist**. Darum heben die Sünde und ihre Straffolgen die Gottbeziehung des Menschen nicht auf. Der Mensch bleibt auch in der Sünde auf Gott bezogen und von ihm gehalten, wie er ja auch die natürliche Gottebenbildlichkeit nicht verliert. Deshalb dürfte man auch nicht sagen, daß der Mensch in der Sünde und unter ihren Folgen sich selbst als auf das absolute Du Gottes bezogene Person zerstört. Seine Existenz ist zwar gebrochen (was sich sogar in den natürlichen Bereichen auswirkt), aber sie wird von Gott weiter getragen und steht immer unter dem neuen Gnadenruf Gottes, der den Sünder wieder zur Gottesgemeinschaft führen will.” (las negritas son nuestras) (L. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde. Sünde- Erbsünde*, Augsburg 1970, p. 126; también cf. H. VORGRIMLER, *Die Erbsünde in der katholischen Glaubenslehre*, en: R. SCHMIDT-E. RUCKSTUHL- H. VORGRIMLER *Unheilslast und Erbschuld der Menschheit. Das Problem der Erbsünde*, , Luzern-München, 1969, p. 133).

²⁶³¹ Frente a esta interpretación recordamos que Clemente de Alejandría pudo considerar el Hades como un lugar común de todos los hombres, pero él siempre distinguió entre el destino de justos e injustos. Así hemos explicado la mención de 1 Pe 3,19 en el contexto de su doctrina del *Descensus* que versa sobre la salvación de los “justos pecadores”, de los que en vida buscaron la verdad. Cf. Parte II de nuestro estudio.

²⁶³² “Dios quiere que todos se salven”. Sería interesante analizar esta fórmula en las apologías que BALTHASAR escribió contra las acusaciones que recibió al describir la esperanza cristiana como “la esperanza de un infierno vacío” (cf. H. U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen*, y H. U. VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle*). Creemos que esta fórmula encierra más que una simple formulación de la esperanza expresada por todos los santos de la historia, esto es, que todo hombre se salve. La concepción que BALTHASAR tiene del infierno y de cómo aparece (es medido salvíficamente por la Trinidad) creemos que tiene consecuencias que van más allá de lo formulado por la esperanza cristiana.

²⁶³³ “Balthasar selber sieht im Descensus den tiefsten Punkt einer Kenosisbewegung, die von der Menschwerdung über Golgota in die Scheol führt. Das Erlösungsleiden Christi ist also am Kreuz noch nicht abgeschlossen. Ferner betont Balthasar, daß es vor Christus weder Hölle noch Fegfeuer gab, sondern nur die Scheol, aus der „Christus durch seine Solidarität mit den (leiblich und geistig) Toten befreien wollte.“ Der Descensus bedeute nicht, daß Christus „die Hölle geleert“ habe, wohl aber „eine Heileinstiftung in die Grundverfaßtheit der Welt“ und damit ein „universales Heilsangebot“. **Das Heilsangebot gilt also über die Todesgrenze hinaus und in der äußersten Gottesferne**. Balthasars Sicht von der Hoffnung für alle ist also vom Descensus her entscheidend geprägt, „einem Strukturmoment seiner Theologie überhaupt“ (las negritas son nuestras) (A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft....*, p. 203).

experimentar la lejanía del Padre como ningún otro, y así, su solidaridad tuvo un superávit inimitable. El llegó a experimentar el abandono más profundo, la lejanía más grande que criatura pueda experimentar. El midió la profundidad del infierno, lo inauguró y lo dejó atrás²⁶³⁴.

Desde este superávit, BALTHASAR se replantea de nuevo la concepción del Sheol, pues Cristo hace la experiencia de la condenación como *Stellvertreter* para ahorrársela a todo hombre, también a los antiguos. Así nadie llegó a vivir nunca la plenitud absoluta del infierno. BALTHASAR, por tanto, tiene que reconocer que en el Sheol existió desde siempre gracias a este superávit de la solidaridad de Cristo un rayo de esperanza.

“Partiendo de lo que acabamos de decir, resulta inevitable pensar que el redentor, al ahorrarles a los muertos, en su solidaridad con ellos, la experiencia plena del estar muerto (como poena damni) —**de manera que un rayo celestial de luz de fe, amor y esperanza iluminó desde siempre el «abismo»**—tomó sobre sí en representación vicaria dicha experiencia entera”²⁶³⁵.

Esto se hace llamativo si recordamos lo que había dicho sobre la luz de la esperanza en el Hades. Primero negó esta esperanza entre los muertos pre-cristianos en la teología clásica (s. Tomás), calificándola de ingenua, pues estaría en contradicción con la verdad de que el hombre está condenado a la pérdida absoluta de la *visio Dei* por el pecado de Adán. Asumir una esperanza en el Sheol supondría una cierta salvación²⁶³⁶. Después de haber negado esto, afirma que un rayo de esperanza iluminó desde siempre el Sheol y esto le lleva igualmente a afirmar -tímidamente- una cierta posible distinción entre un Sheol superior y uno inferior.

²⁶³⁴ RATZINGER presentó el misterio del *Descensus* en claves Balthasarianas en su libro *Introducción al Cristianismo*. Recoge la idea de la muerte como soledad y abandono y asume en cierta forma la exégesis del Sheol que hizo BALTHASAR. Sin embargo, aceptó que el grito de abandono en la cruz debe interpretarse en el contexto sálmico, es decir, en la experiencia del un mártir que sufre confiando plenamente en Dios (cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, apartado: *Descendió a los infiernos* —actualmente este libro se encuentra publicado en la red: http://www.mercaba.org/FICHAS/Religion/introduccion_cristianismo_11.htm). Siendo Papa, en las breves alusiones que ha hecho al tema del *Descensus* ha dejado ver gran afinidad con las ideas de BALTHASAR. Pero también ha introducido correcciones que apuntan en la misma dirección que las observaciones que nosotros hemos hecho al sistema del suizo (cf. Homilía dirigida los obispos suizos en su visita ad limina en Nov. 2006).

²⁶³⁵ (la negrita es nuestra) H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* p. 119 (145)).

²⁶³⁶ “Se desvirtúa esta dialéctica cuando se atribuye ingenuamente a los hombres piadosos de la Antigua Alianza la «luz de la esperanza» en las tinieblas de la poena damni, pues «esperanza» en sentido teológico es participación en la vida divina, y por tanto contradice la poena damni y también la concepción del seol de los textos veterotestamentarios clásicos. Cuando Tomás dice que Cristo no sólo tiene amigos en la tierra, sino en el infierno, porque «in inferno multi erant qui cum veritate et fide Venturi decesserant», también aquí domina esta concepción ingenua, no dialéctica” (IBID., p. 117 (143)).

“Todo este entramado debe deshacerse, según lo dicho, pues «antes» de Cristo («antes» en sentido objetivo, no cronológico) no puede haber «infierno» ni «purgatorio» (de un hades especial para los niños no sabemos absolutamente nada), sino sólo ese hades (**que a lo sumo se puede dividir especulativamente en uno superior y otro inferior, pero sigue sin verse clara la relación entre ambos**) del cual Cristo «nos» quiso librar mediante su solidaridad con los (corporal y espiritualmente) muertos.”²⁶³⁷.

Acaba su reflexión, en consonancia con su lectura de 1 Pe 3,19s, afirmando con fuerza que Cristo descendió al lugar de los más perdidos, al lugar de los sin esperanza²⁶³⁸, sin considerar las consecuencias de la corrección que hizo a su idea de un Sheol indiferenciado.

Nosotros, sin embargo, nos preguntamos. ¿Hubo o no hubo esperanza en el Sheol antes de la ida de Cristo a los muertos? ¿Si hubo esperanza, hubo salvación? Y si es así, ¿cómo interpretar lo que tímidamente asume, un Sheol superior y otro inferior? Más aún, si va al Sheol inferior, hasta los sin esperanza, ¿no es lo mismo que afirmar que va a los condenados, pues donde no hay esperanza, no hay salvación? Si va a estos, ¿se da una conversión en la muerte²⁶³⁹ o les proclama y otorga la salvación sin participación de la libertad del interesado²⁶⁴⁰? Antes de responder, si es que se puede, apuntaremos otra dificultad relacionada con la salvación en el AT.

Cuando BALTHASAR habla sobre el influjo retroactivo de la solidaridad de Cristo sobre la humanidad precristiana, parece considerar que la luz de Cristo brilló para aquellos muertos que le habían servido en el amor y le esperaban.

“Pero otro pensamiento lleva más hondo: si mediante **la gracia de Cristo que actúa de antemano en quienes vivieron en el amor antes de él no experimentan toda la *poena damni* verdaderamente merecida (porque lo esperan a la luz de la fe, el amor y la esperanza)**, ¿quién la experimenta entonces realmente, sino el redentor mismo? ¿No es precisamente esta desigualdad la consecuencia última de la ley de la solidaridad? ¿Acaso Dios —como ve acertadamente Gregorio Magno— no soporta en Cristo, mediante su propia profundidad siempre mayor, todas las profundidades del mundo inferior? Él, que es más alto que todos los cielos, es también «inferno profundior, quia transcendendo subvehit». Cristo es quien, por compassio, toma sobre sí el timor horrores-, «verum timorem, veram tristitiam sicut et veram carnem», no porque debiera padecer, sino «miserationis voluntate» (Alain de Lille)”²⁶⁴¹.

²⁶³⁷ (La negrita es nuestra) IBID., p. 126 (152)). Recordemos que BALTHASAR quiere descomponer la tradición del *Descensus* para purificarla y así poder recomponerla. En este punto retoma afirmaciones rechazadas pero no parece asumir plenamente las consecuencias que de ellas se derivan en su sistema.

²⁶³⁸ “esperanza” en sentido teológico es participación en la vida divina” (H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 117 (143)).

²⁶³⁹ Cf. “sea cual sea el modo en que se entienda aquí la idea de una conversión después de la muerte” (cf. más arriba el comentario a 4,6)

²⁶⁴⁰ Cf. “no cabe imaginar una predicación que mueva subjetivamente a la conversión, sino la notificación objetiva (el grito del heraldo) de un hecho: que el carácter aparentemente definitivo del juicio («prisión») sobre la incredulidad ante el primer signo de salvación queda superado mediante la gracia de Cristo” (cf. más arriba el comentario a 3,19).

²⁶⁴¹ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* p. 118 (144).

En su libro *Theodramatik-Endspiel* aclara esto introduciendo otro concepto nuevo en la teología que está relacionado con el “pecado en sí”, con la experiencia del abandono total y la máxima lejanía de Dios. BALTHASAR postula un **tercer estado escatológico (a-temporal)**: “el del Hijo abandonado”. Este rompe la simetría del juicio de doble veredicto. Se establece para la eternidad un estado que posibilita la transición entre los otros estados eternos escatológicos (cf. condena y salvación). Este estado, más allá del infierno, engloba toda posible respuesta negativa de la libertad finita y hace que ésta no tenga la última palabra. La libertad infinita no se deja limitar por la finita. Cristo aparece en un estado, abandonado, en el que se solidariza con el más abandonado. Siempre aparece junto al que se quiere apartar absolutamente de Dios, como aquel que está más abandonado y así, poniéndose el Hijo en el lugar del más alejado, tomando el lugar del “condenado” (*Stellvertretend*), se convierte para siempre (a-temporalmente) en salvación en todos los estados del hombre, también en el infierno, que pasa a ser purgatorio y lugar de evangelización²⁶⁴².

²⁶⁴² En su libro *Das Endspiel* intenta superar la burda contraposición de un Dios justiciero en AT y uno misericordioso en el NT a través de dos ideas contrapuestas: *Symetrie-Asymetrie*. El cambio de Aeon entre el AT y NT supone un cambio substancialmente abrupto (H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel...*, p. 245). Sólo en la confrontación del hombre con Cristo en el NT es donde se da la decisión final. En la experiencia realizada por Cristo aparece un nuevo “estado escatológico” (cf. *IBID.* p. 256), un estado atemporal en el que la salvación siempre se ofrece. El infierno se convierte en lugar de Evangelio para siempre. El abandono de Cristo es el nuevo estado escatológico eterno atemporal que deja abierta la salvación de todo hombre en cualquier estado (vivo o muerto) (cf. *IBID.*, p. 245ss; algo que relacionará en la página 281 con la experiencia del “pecado en sí”). Es la aparición de este estado lo que rompe la simetría entre el AT y NT y se rompe el juicio de doble veredicto. “Es posible que la criatura, en una región eterna, esté de tal manera que pueda transpasar a otra” (*IBID.*, p. 280). Desde aquí interpreta los textos del NT donde lee la doctrina apocatasta en Pablo. “El crucificado no padece simplemente el infierno merecido por los pecadores; padece algo que va más allá y por debajo de éste: un abandono de Dios en pura obediencia de amor de la que sólo el Hijo es capaz, que abarca cualitativamente todo infierno posible” (*IBID.*, p. 252) “Un juicio llevado acabo en el interior de la Trinidad, en el amor sufriente entre el Padre-Hijo en el Espíritu Santo (*IBID.*, p. 252) “Toda continuidad formal entre las concepciones del juicio en el AT y NT son abolidas primeramente por un Abismo” (*IBID.*, p. 253). “No existe más la posibilidad del AT: se ha transpasado a la única posibilidad del NT (*IBID.*, p. 255). “El juicio entre el Padre e Hijo se disuelto en el juicio del Amor”. “Abarca todo pecado con el ilimitado amor de Dios” (*IBID.*, p. 257). “Los hombres no son libres hasta el infinito, son libres en la libertad mayor de Dios” (*IBID.*, p. 258). Siempre Cristo se pondrá en el lugar del otro “*Stellvertretend*” de tal forma que el nuevo estado escatológico creado en el Sábado Santo abarque eternamente cualquier respuesta negativa y espere eternamente el sí del desobediente. La respuesta negativa del hombre nunca será eterna para Dios (cf. *IBID.*, p. 262). “Si (es verdad que) la libertad absoluta respetará necesariamente las decisiones de la libertad finita, así no se dejará limitar en su libertad por ella (libertad finita)” (*IBID.*, p.268). Continúa estas ideas en las páginas 284ss. “El que quiere elegir para sí el absoluto abandono y con ello quiere demostrar ser absoluto frente a Dios, se encontrará ante sí la figura de uno que está más absolutamente abandonado que él mismo” (*IBID.*, p. 284). Esto es la idea de la *Stellvertretung*. Estar siempre presente ante los demás en su lugar y como más abandonado. Este encuentro se da en la a-temporalidad de los dos abandonados. “Cristo trasforma la lejanía de Dios en camino de acercamiento, pues él ha transformado el camino del destino del hombre en camino de la obediencia del Hijo de Dios y, con ello, el lugar del desconsuelo en el del consuelo, el del frío en fuego, el de la justicia en el de la misericordia, el infierno en purgatorio” (*IBID.*, p. 286). Este nuevo estado escatológico permite lo siguiente: “Dios es la imagen de la continuidad de los santos”. “Deslimitación de los limitados entre sí” (*IBID.*, p. 285). Explicando así la

Con esta novedad teológica desaparece lo definitivo de la muerte, pues más allá de la muerte, independientemente de como haya muerto el hombre, existe salvación. Para BALTHASAR basta con que el hombre en algún momento de su vida haya habido una chispa de amor en respuesta al amor divino para tener esperanza. Más allá de como ese hombre haya desarrollado y acabado su vida²⁶⁴³.

Frente a esta construcción teológica, nos preguntamos si la experiencia solidaria de Cristo sólo conllevó que la luz de la esperanza brillase desde siempre en el Sheol para los muertos pre-cristianos, pero no tuvo nada que ver con los vivos. ¿No habría que asumir también que, si brilló ya para los muertos, brillaría también entre los vivos (también precristianos)? Y si se tiene en cuenta que en su teología puede encontrarse afirmado que el hombre no recibe la salvación sin consentimiento, ni sin ejercicio del amor²⁶⁴⁴ y si se acepta que la libertad sólo se puede ejercer en vida²⁶⁴⁵. ¿No habría que

indiferenciación, esta vez eterna, en el Sheol. Y así defiende la Stellvertretung e intercesión por los “condenados”. “En este espacio se puede rezar y ofrecerse el uno por el otro, “uno puede ser hecho en el otro”” (IBID., p. 286). Algo que recuerda a la nueva concepción de substancia y la consiguiente concepción de la salvación en LUTERO. Desde aquí, BALTHASAR desarrolló en sus últimos trabajos la defensa de la doctrina apocatista en el NT y justificó las experiencias de su dirigida como la más alta mística jamás alcanzada, la del que entra en misterio de la condenación, en el infierno, se pone en el lugar del otro, se ofrece en el lugar del condenado y lo salva, del que intercede por el condenado, poniéndose en su lugar y salvándolo (IBID., p. 289). Es en estas páginas donde parece tachar de inmisericordes o desconocedores de la caridad de Dios a san Agustín y a santo Tomás.

En este contexto, encontramos otra novedad introducida en la teología por BALTHASAR (en paralelo con aquella otra del “pecado en sí”), con la que intenta superar la disyuntiva del protestantismo (apocatástasis o predestinación) y esto en diálogo con BARTH, esto es, “un tercer estado escatológico”.

²⁶⁴³ Si para el hombre la muerte no es definitiva, si basta algún rayo de luz divina en su existencia para la salvación, ¿no habría que hacer valer esto también para libertad finita del diablo?

²⁶⁴⁴ “In der Heiligen Schrift bedeutet Erwählung immer beides zugleich: Personalisierung und Entprivatisierung. Weil im trinitarischen Gott Personalität und Gemeinschaft (communio) gleichursprünglich sind, weil im Absoluten absolute Selbsthingabe (Entprivatisierung) und absolutes Selbstsein (Personalität) identisch sind, ist auch der Bund (die Gemeinschaft) zwischen Gott und Mensch nur da wirklich, wo die Einzelperson sie selbst ist, indem sie sich für die andere verausgibt. Im Alten Testament bindet Jahwe sein Heil an die Wahrung wechselseitigen Für-Sein der Isareliten füreinander; und im Neuen Bund bedeutet der Empfang von Gnade erst dann Gemeinschaft mit Christus (Heil), wenn der Empfänger das empfangene Geschenk fruchtbar macht für andere“ (Cf. K-H MENKE, *Stellvertretung...*, p. 297). Sin embargo, algunos autores leen que la teología de BALTHASAR no pone un límite al ejercicio de la libertad y que este ejercicio puede llegar más allá de la muerte: “Jesu radikales, solidarisches Mitmenschsein ist die Bedingung der Möglichkeit der Stellvertretung. Da dies aber Ausdruck des Sohnesgehorsams seiner Sendung gegenüber ist, und da das Tun des Gottessohnes von dem Tun des Menschensohnes nicht getrennt werden kann, ist die hypostatische Union die Bedingung der Möglichkeit, dass die Stellvertretung auch universal wirksam werden kann. Darin unterscheidet sich die Stellvertretung Christi von einer allgemein-menschlichen. Indem Gott in Christus den Menschen in seine negative Wahl gegen ihn begleitet, „untergreift“ er die menschliche Freiheit, befreit er den Menschen eigentlich erst zur vollen Freiheit, da die endliche Wahl des Menschen gegen Gott (getroffen in relativer Freiheit) von jenem zwar ernst genommen, nicht aber als endgültig angesehen wird. Der Kreuzweg, das Kreuz, der Abstieg in die Hölle, ja eigentlich die gesamte kenotische Bewegung Christi sind nichts anderes als eine Begleitung des Menschen in diese äußerste Situation der negativen Wahl hinein.” (H. MERKELBACH, *Propter Nostram Salutem...*, p. 177).

²⁶⁴⁵ „Por otro lado, antes de Cristo había ya —abiertamente entre los judíos, pero ciertamente oculto en todos los pueblos— un orden salvífico que precede a Cristo y que en cierto modo permite ser «justo»

concluir entonces, como la teología clásica, que la luz brilló para los vivos y que la acogieron quienes respondieron con fe y obras? ¿No habría que asumir pues que en el Hades sólo brilló para los que le habían servido (en vida) en el amor, tal y como el mismo BALTHASAR parece apuntar?

Se da pues un dilema. Si se afirma un Sheol indiferenciado, habría que negar este influjo retroactivo. Si se afirma un Sheol diferenciado, habría que asumir un influjo retroactivo ya entre los vivos y esto implicaría la existencia de un primer juicio de Dios sobre la persona.

¿Cómo hay que relacionar todo esto con la exégesis hecha por BALTHASAR de 1 Pe 3,19? ¿Es el primer juicio (=particular) pasajero? ¿Los más desobedientes fueron salvados en el *Descensus*²⁶⁴⁶? Si bien BALTHASAR una vez apunta que no se puede hablar de conversión (cf. comentando 3,19), también deja la cuestión abierta comentando 4,6²⁶⁴⁷: “sea cual sea el modo en que se entienda aquí la idea de una conversión después de la muerte”²⁶⁴⁸.

colaborando con la gracia de Dios, y así, en medio de la poena damni, «aguardar» una redención.” (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* p.117 (143)).

²⁶⁴⁶ Siguiendo a ADRIENNE dice: “Cada uno que, de alguna forma o en algún momento, ha experimentado el deseo de Dios, viene al Hijo” (H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, p. 255; mucho más claramente cf. IBID., p. 262ss). La regla no conoce excepción, vale también para Judas (IBID., p. 255). Judas no se quiso dejar salvar por la cruz “por ello la caída de Judas solo es purificada más allá de la cruz... en el infierno” (IBID., p. 255).

Pero esta regla también debería ser válida para el diablo, pues fue creado bueno y esto supone un momento de fidelidad a Dios. Con estos argumentos no se superan las antiguas formulaciones apocatastas basadas en que toda criatura racional no puede negar eternamente lo racional (cf. Logos). Estos razonamientos llevaron a las afirmaciones más severas de la apocatástasis, es decir, a la salvación del diablo. ¿No se deja notar aquí una falta de reflexión sobre la condición de las criaturas, esto es, sobre su naturaleza y las consecuencias de asumir la diferencia entre naturalezas creadas y la no creada?

²⁶⁴⁷ “Todas las palabras del Señor que apuntan a la posibilidad de una condena eterna son Prepascuales” (H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel...*, p. 253). Son palabras pronunciadas antes de la cruz, cuando las tinieblas no habían sido todavía completamente transpasadas por la cruz (IBID., p. 253). “Si Dios no hubiera animado de manera divina a su Hijo, no podría haber sido superada la obra de la redención por el no del hombre. Pero porque Dios dispone sobre Dios, se ocupa de que Dios supere a cada hombre, que la gracia contenga más peso que el pecado que al redención sea perfecta” (IBID., p. 254). “Dios ha engendrado la superación del mundo ya en su creación” (IBID., p. 254).

²⁶⁴⁸ Cf. Más arriba el comentario a 1 pe 4,6 y 3,19 (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* p. 111-112 (138)). También cf. H. U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?...*, p. 41ss. Aquí hace una defensa de posiciones apocatastas desarrolladas en Padres de la tradición alejandrina que sostenían que las penas del infierno eran sólo son correctivas, no eternas. También ver las consideraciones hechas por BALTHASAR en su obra *Kleiner Diskurs über die Hölle*: “Cuando yo, por la bondad universal de Dios, no debo condenar a nadie por la eternidad, entonces mi infelicidad eterna podría consistir en que yo no me abro a la paciencia de esperar a la “conversión del otro” indefinidamente” (H. U. VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs...*, p. 60).

c. Cuestiones abiertas

Todo esto plantea interrogantes serios. Si existió una luz en el Hades y esta luz dependió de la vida llevada, ¿no habrá que defender con la teología clásica que Cristo tenía amigos entre los muertos y defender que es en la vida donde se juega el destino del hombre y que tras esta vida se incurre en salvación o condena?²⁶⁴⁹

Si existe un Sheol inferior de desobedientes, ¿está iluminado por la luz de la esperanza? Si es así, según lo apuntado por BALTHASAR, también es un lugar de salvación²⁶⁵⁰ ¿Existió alguna vez el infierno?²⁶⁵¹ Más aun, si la gracia fue retroactiva, no se proyectará también hacia el futuro y entonces nos preguntamos ¿puede existir el infierno?²⁶⁵²

²⁶⁴⁹ “Cuando Tomás dice que Cristo no sólo tiene amigos en la tierra, sino en el infierno, porque «in inferno multi erant qui cum veritate et fide Venturi decesserant», también aquí domina esta concepción ingenua, no dialéctica” (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, p. 117 (143)).

²⁶⁵⁰ “Se desvirtúa esta dialéctica cuando se atribuye ingenuamente a los hombres piadosos de la Antigua Alianza la «luz de la esperanza» en las tinieblas de la *poena damni*, pues «esperanza» en sentido teológico es participación en la vida divina, y por tanto contradice la *poena damni*” (IBID., p. 117 (143)).

²⁶⁵¹ BALTHASAR parece hacer suya la idea de MELCHTHILD VON HACKEBORN: “Pues yo soy el redentor y salvador de todo lo que es, fue y será (...) Cielo, tierra e infierno, pues yo abarco y contengo en mí aquella criatura. Y cuando yo mismo me coloco como alabanza y acción de gracias ante el Padre, entonces no puede suceder de otra forma, que la carencia de toda criatura sea reparada por mí y en mí de la forma más digna” (H. U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?...*, p. 80). Pero hay quien duda de que este pasaje refleje el pensamiento último de la mística (cf. M. HAUKE, „*Sperare per tutti*“?..., p. 208). También se observan carencias en el uso de los místicos franceses (cf. M. HAUKE, „*Sperare per tutti*“?..., p. 209) y españoles.

²⁶⁵² Cf. H. U. von BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 126-127 (152-153). Sobre una posible teología moral en BALTHASAR desarrollada en claves de „opción fundamental“ cf. J. AMBAUM, *Hoffnung auf eine leere Hölle - Wiederherstellung aller Dinge? Hans Urs von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil*, Internationale katholische Zeitschrift "Communio", 20 (1991) 45-46. “Dabei sind einige Rückfragen an Balthasar zu stellen: Wird hier eine Änderung der Grundrichtung nach dem Tod für möglich gehalten, so daß dieser nicht mehr das Ende des Pilgerstands markiert? Oder, m.a.W.: Bleibt diese irdische Geschichte noch der ausschließliche Zeitraum, in dem der Mensch sein Heil wirken oder verwirken kann und in dem Gott durch Christus das Heil gewirkt hat (so daß der Kreuzestod den Abschluß der Erlösung besagt)? Wie ist näherhin die Auffassung zu verstehen, daß die Hölle theologisch erst am Karsamstag entsprungen sei? Stehen dieser christozentrischen Engführung nicht alttestamentliche und außertestamentliche Aussagen (vgl. S. 39, 43) gegenüber? Wie interpretiert Balthasar Dan 12,2? Das Heil als die Gemeinschaft mit Gott setzt die Erlösung von der Sünde durch Christus voraus (insofern hat Jesus Christus erst nach seinem Tod beim Descensus die Gerechten befreit), aber die Verdammung kann schon vor und ohne Christus eingetreten sein. Diese Fragen sollen im systematischen Zusammenhang nochmals aufgegriffen werden” (A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft...*, p. 204; También cf. IBID., p. 168-169). Para ver lo problemático de la teología de BALTHASAR aportamos las ideas que un autor deduce de la obra del suizo: „Der Descensus-Gedanke erlaubt in einem wahren Sinne eschatologische Hoffnung für alle Menschen: Niemand wird sich postmortal in einer Hölle wiederfinden, die ihm nicht aufgrund der richtendeinladenden Gegenwart der Liebe Christi zum Purgatorium werden könnte“ (M. GREINER, *Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu H. U. v. Balthasars eschatologischem Vorstoß*, en: *Die Kunst Gottes verstehen. H. U. v. Balthasars theologische Provokationen*, Hr. M. STREIT- H. TÜCK, Freiburg 2005, p. 231). „Ohne mein Einverständnis kann über mich als freie Person nicht verfügt werden“. Aber diese Einschränkung hat nun dezidiert nichts mehr damit zu tun, dass Gott irgend etwas unterlassen hätte, was ihm zum Heil eines jeden einzelnen Menschen noch zu tun möglich gewesen wäre. Mit dem Descensus, mit der darin universal ausgesprochenen Einladung zur Läuterung, hat er alles realisiert; weiter kann er nicht gehen, wenn andere das jetzt zu sprechende Ja ein *freies* sein muss. Was ihm Jenseits dessen noch bleibt, ist, zu warten und zu hoffen – auf den Schritt, den allein der so angerufene und

Si en el lugar habitado por los desobedientes, por aquellos que en su vida no respondieron al amor de Dios, que murieron cerrados a la esperanza, desesperanzados, brilla la luz de la esperanza ¿se ha de afirmar que estos no la acogen, como no la acogieron en vida? ¿o supone que la acogen en el más allá? Si fuese así, ¿no resuena aquí la crítica de san Agustín a aquellos que asumieron que 1 Pe 3,19 trataba de la predicación en el Hades a los más desobedientes? ¿Para qué predicar en esta vida si encontrarán salvación en la que viene?²⁶⁵³ Pero si aceptamos que no la acogen, ¿no sería defender que ya estaban condenados? ¿Entonces para qué va a ellos Cristo?

d. Posibles soluciones dadas en la historia en relación con 1 Pe 3,19s (predicación a los desobedientes)

A estos problemas (que aparecen en la historia, en cierta medida, por la asociación de 1 Pe 3,19) se ha intentado responder de dos formas.

En los tiempos modernos VOGELS ha defendido la asociación de 1 Pe 3,19 (predicación a los desobedientes) con el *Descensus*. Como estudiamos en el excursus que precede a estos capítulos, y que ahora recordamos, la solución de VOGELS no convence, pues negando explícitamente la posibilidad de conversión en el más allá, formalmente la defiende al definir la reacción de los desobedientes al oír la voz de Cristo en el Hades²⁶⁵⁴.

“¿No tendría que haber sido (*la reacción de los muertos*) un avergonzarse, pues ahora veían (*los muertos*), quién y que clase de Dios, era al que habían sido desobedientes, (1 Pe 3,20)? ¿Un avergonzarse, porque vieron y oyeron que Cristo, el justo, había sufrido y muerto por los injustos, es decir, por ellos, por los pecados, esto es, por los suyos (1 Pe 3,18)? ¿Esto no tendría y debería de conducirlos de alguna forma al rechazo del pecado? Evidentemente no en el sentido de una “conversión a la fe” en sentido terreno, que pudiese traer algún tipo de “fruto de penitencia” (Mt 3,8), o provocar “buenas obras” (2 Cor 9,8). Pues para ellos “la noche” ya había llegado, “donde ya nadie puede obrar más” (Jn 9,4), pero sí en el sentido de auto-desprenderse

eingeladene Mensch tun kann: „In tödlichem Bangen“ hofft Gott auf die Umkehr des Sünders; er hat „in unsere schwachen Hände seine ewige Hoffnung gelegt. Bedenkt man aber, daß Anruf und Einladung – eben in jeder selbstgewählten Einsamkeit immer noch der störende, ja quälende Anruf der liebenden Ohnmachtsgestalt dieses „um meinetwillen“ Mit-Einsamen bleibt, dann bleibt auch für uns die Hoffnung erlaubt, daß Gottes eigene Hoffnung, die auf die Unendlichkeit seiner einladenden und gewinnenden Liebe baut und auf die innere Erschöpflichkeit des Bösen gegenüber dem Je-Mehr dieser Liebe setzt, letztlich nicht und bei niemandem fehlgehen wird, obgleich sie prinzipiell an ewig fortgesetzter Verweigerung durchaus scheitern kann.” (IBID., p. 232-233).

²⁶⁵³ “Se sigue otro absurdo. No deberíamos aquí predicar el Evangelio, pues todos morirán e irán a los infiernos libres de haber despreciado el Evangelio, y allí creerán y les aprovechará” (S. Agustín, Carta a Evodio, n.13, Ed. bilingüe. Traducción y notas: L. CILLERUELO, B.A.C *XIa*, Madrid 1987).

²⁶⁵⁴ “la predicación de la Buena Nueva a los muertos en 4,6 es un acontecimiento en el más allá, que extiende hasta allí el efecto del fruto del sufrimiento de Cristo en la carne, sea cual sea el modo en que se entienda aquí la idea de una conversión después de la muerte” (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 111 (137))

del pecado, de un distanciamiento de la propia conciencia que caracteriza el ser del pecado”. ¿El reconocimiento de su pecado, provocado por la presencia del salvador muerto que conllevó su identificación con ellos, no podría haber originado algo parecido a un dolor del alma, que aclarase por qué la “nueva noticia” que les llevó Cristo operase como un “juicio” en ellos?...”²⁶⁵⁵.

Este autor considera que infierno, cielo y purgatorio aparecen con la ida de Cristo al Hades. Considera con BALTHASAR que el Sheol antes de Cristo era un lugar indiscriminado y describe la salvación llevada por Cristo a los muertos como un “juicio purificador”²⁶⁵⁶. Sin embargo, aun negando la posibilidad de una ‘conversión a la fe’ de los desobedientes en el más allá de los desobedientes, las consecuencias que el juicio purificador de Cristo tiene sobre ellos, tal como las describe nuestro autor, parecen identificarse con los rasgos de una verdadera conversión (reconocimiento de su pecado, avergonzarse de él, dolor del alma)²⁶⁵⁷.

Otra solución que se propuso para poder defender la ida salvífica de Cristo a los condenados fue la de Agustín²⁶⁵⁸. Como vimos en el apartado dedicado a éste, Agustín deja sin razones comprensibles la salvación ofrecida entre los “condenados”. Aceptando una escatología veterotestamentaria en la que se diferenciaba entre un lugar de condenados (infiernos)²⁶⁵⁹ y otro de salvados (seno de Abraham), considera que los justos del AT, ya salvados, veían a Dios y “no necesitaron” del misterio del *Descensus*.

²⁶⁵⁵ H-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich...*, p.176.

²⁶⁵⁶ “Eigenartig klingt die Auffassung, „das ‘Fegfeuer’ (könne) nirgendwo anders als am Karsamstag entspringen”. Mit dem Gang zu den Toten, dem Höllenabstieg, und der Auferstehung wird die “Zugangslosigkeit der Menschheit zu Gott“ aufgehoben und das verschlossene Reich der Toten geöffnet. Im Abstieg wird das neu „in die Grundverfaßtheit der Welt“ eingestiftet, es geschieht ein universales Heilsangebot. Angesichts dieses Heilsangebots konstituieren sich Hölle und Fegfeuer. (...) . . . Ferner ist die Christusbegegnung Gericht und Fegfeuer, Bewußtwerden der Unheiligkeit und Reinigung zugleich. Bei einer solchen Koinzidenz werden die Abfolge der einzelnen Momente vermengt bzw. diese entwertet, nämlich die Bedeutung der Entscheidung im irdischen Leben, dann die Reinigung von Sündenmakeln und die Christusbegegnung, die die Reinigung voraussetzt. Diese Reinigung konnte durchaus schon „vor“ der Christusbegegnung in der Scheol geschehen, so daß diese mehr als Abschluß des Läuterungsprozesses zu verstehen ist. Schließlich bleiben Heilsangebot und Heilsannahme bei H. U. v. Balthasar nicht grundsätzlich auf die irdische Zeit beschränkt (darüber noch mehr im Zusammenhang mit der ewigen Verdammung!)” (A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft...*, p. 168-169).

²⁶⁵⁷ “... das eine bestünde in einer von der Liebe Gottes in Christus, ausgehenden Einsicht und Meditation, daß diese Liebe stärker ist als jeder ihr entgegentretende Widerstand, und deshalb eine Hoffnung für alle Menschen christlicherweise erlaubt ist” (H. U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?...*, p. 79). Al respecto recordamos que, incluso Clemente, restringe su idea de conversión en el más allá a los justos que había llevado una vida en la verdad según su capacidad. Cf. Parte II de nuestro trabajo.

²⁶⁵⁸ No se apoyó en 1 Pe 3,19, sino en Hch 2,22ss.

²⁶⁵⁹ A pesar de la opinión de los patrólogos, Agustín, al contrastar Seno de Abraham/infernos, atribuyó a la palabra “infernus” en la SE el sentido que actualmente tiene, esto es, lugar de condena. Así leyó en Hch 2,22ss (cf. quem Deus suscitavit solutis doloribus inferni) una teología del *Descensus* distinta a la que la tradición había hecho hasta entonces. El obispo de Hipona desconoció, además, la teología que explicaba la necesidad de hacer partícipes a los justos del AT de la novedad de Cristo a los justos del AT. Estos dos presupuestos le llevaron a formular una teología del *Descensus* en la que se intuye el predestinacionismo (cf. Parte III de nuestro trabajo).

Los condenados (que no fueron contados como justos y no se encontraban en el Seno de Abraham) fueron los que necesitaron ser salvados de las penas del infierno. Pero entre ellos no se dio la salvación indiscriminada, sino que Cristo salvó, según un conocimiento escondido y misterioso, a los que creyó oportuno. Agustín deja así a la doctrina del *Descensus* en manos de la pura providencia escondida de Dios. No sin razón hemos mostrado que aquí Agustín muestra su tendencia predestinacionista. Sólo Dios sabe quiénes se salvan y por qué.

El problema de fondo siempre es la escatología pre-cristiana, asumir o no una división en el Hades, asumir la acción salvífica de Dios ya en el AT y una colaboración o rechazo por parte del hombre. Sin la aceptación de esta división -que viene dada por el resultado del juicio particular en la muerte-, una posible salvación en el Hades queda desligada de la vida llevada y sólo puede explicarse desde la predestinación o la apocatástasis.

4. La salvación en el AT

Tras este complejo problema está, por tanto, la concepción de la salvación en el AT.

En la primera tradición del *Descensus* no se dudó en hablar de un lugar de los salvados (en esperanza) donde se aguardaba la consumación de las promesas, el perdón de los pecados y el salario prometido a los colaboradores de las disposiciones de Cristo (cf. 1 Pe 1,10s)²⁶⁶⁰. Esto suponía que los justos del AT también tuviesen que recibir la novedad sólo traída con la Encarnación (cf. *Descensus*).

De acuerdo con lo visto en nuestro estudio de san Ireneo, creemos que hay que defender que la salvación tiene etapas que abarcan todos los tiempos de la historia. Hay que admitir que incluso los cristianos sólo poseen la salvación en arras. Mientras tanto, la muerte todavía nos vela la verdad última de la misma, la posesión de la salvación en la carne. La salvación definitiva, según Pablo, superará toda expectativa. Si en los

²⁶⁶⁰ “Jesús hereda por María el sí obediente a Dios de sus antepasados. Su respuesta al Padre en la Pasión encuentra así un sustrato donde asentarse. Aunque, eso sí, supone una novedad decisiva, por ser Cristo el Hijo preexistente de Dios. Nunca sobre la tierra se había visto una obediencia tal; cumpliendo las respuestas de sus antepasados y en honda consonancia con ellas, las superaba de sobra el Hijo de Dios, cuya obediencia arraiga en la misma generación divina” (J. GRANADOS, *Los misterios...*, p. 339). “Jesús se muestra “hijo de Dios” por su piedad hacia el Padre, como se muestra “hijo de hombre” por su imitación des los patriarcas, padres de María. En ambos casos la filiación se produce en el bien. A esta filiación se contraponen otra, diabólica, en el mal. La engendra la serpiente y se compone por igual de ángeles y hombres que se asemejan (...) imitadores de la rebeldía del Tentador” (IBID., p. 340).

tiempos del Mesías (NT) se puede hablar sólo de salvación en arras, también se podrá hablar de una salvación en esperanza entre los hombres del AT, tal y como hizo la primera tradición.

Negar la acción retroactiva y la presencia operante del Verbo a través de su Espíritu (profético) en el AT es introducirse por caminos peligrosos en los que se corre el riesgo de separar al Dios creador del Dios salvador²⁶⁶¹, y de hablar de un juicio pasajero en el AT y de uno benévolo en el NT (da igual como quiera ser este presentado – BALTHASAR: tercer estado escatológico atemporal alcanzado en el Sábado Santo que supera todo juicio en vida-)²⁶⁶².

Si se habla de una ida a los más desobedientes²⁶⁶³, se deja al dogma del *Descensus* sin conexión con la vida y, por tanto, avocando ideas predestinacionistas o apocatastas, tal y como ha mostrado la compleja historia de 1 Pe 3,19, es decir, debe

²⁶⁶¹ “Cabem pocas dudas de que el teologúmeno del viaje de Cristo al Hades tiene como modelo el mito de Henoc que acabamos de describir. Hasta los espíritus desobedientes metidos en la oscura mazmorra de la fortaleza del mundo inferior llega una vez más un mensajero de Dios con una embajada divina. Pero, mientras que Henoc debía hacerles saber la nueva de la imposibilidad del perdón, la nueva de este otro mensaje es diferente: Buena Nueva (4,6). Así, la doctrina de la predicación de Cristo en el Hades quiere expresar que el Justo murió por los injustos (3,18); su morir expiatorio ha alcanzado la salvación incluso para los perdidos sin esperanza» (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* p. 112 (138-139)). Recordamos que quienes interpretaban de esta forma 1 pe 3,19 contraponían el juicio de Dios en AT y el juicio en NT, siendo este más misericordioso.

²⁶⁶² No sólo este nuevo estado escatológico hace difícil la valoración de la escatología en BALTHASAR, también su concepción de la relación entre el juicio individual y el juicio universal es muy complicada. Parece hablar de un solo juicio, que no tiene que ver directamente con la muerte, sino con el acontecimiento Cristo. De ahí se explica que pueda interpretar nuestro pasaje como lo hace. “Death, then, always remains a caesura. Judgement, too, is an aspect of that caesura, for no one enters into Esther heaven or hell without first passing through the purifying fire of God’s judgement (1 Cor. 3:13). Judgement, in other words, completes what has begun in death, and in this way: for humankind there is always a ‘hiatus between the way and the goal:... for the individual, it is death; for history, the end-times; for both, the purifying and decisive judgement’ (ET4, 423-4). According to the Bible, says Balthasar, ‘there are not two judgements or judgement days, only one; and therefore we must see the particular judgement alter death in some kind of dynamic connection – thinkable but hardly describable – with the last judgement’ (ET1, 265). He even concedes the possibility that ‘within the earthly existence of an individual, such a definitive confrontation can already take place through the grace of God, so that the individual might already have passed through the judgement’ (ET4, 446; relying on John 3:20-1). To the question of the ‘timing’ of the judgement, there is in fact, no simple chronological answer, because judgement always takes place not just at the caesura between life and death but more crucially at the threshold between the Old Aeon and the New – which itself takes place only as a vertical intersection from above into the line of World-time. ‘The turning point [of the Aeons] lies in Christ, or, more exactly, in the drama of the Paschal transition from Good Friday to Easter Sunday’ (ET4, 463). But this has to be entered into, both by individuals (dying and rising daily) and, because of human solidarity, by the entire race (ET4, 464-5). And in both cases, there is a kind of waiting, again because of the solidarity of the human race. Even for the ‘perfect’, who have entered the New Aeon as fully redeemed saints united with God in the beatific vision, there remains period of perseverance and expectation, even of suffering and sighing with the World until the final redemption at the end of time (ET4, 458-60). (G. WAINWRIGHT, *Eschatology*, en: : The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar, Edited by E. T. OAKES SJ and D. MOSS, Cambridge 2004, p. 119).

²⁶⁶³ Primero asumido en el Huerto de forma oracional: “que la pérdida de Dios que esperaba realmente a éstos (*poena damni*) es asumida por el amor humanado de Dios en forma de *timor gehennalis*” (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, p.72-73 (90)). Por último de forma definitiva en la muerte.

asumirse la posibilidad de la conversión tras la muerte o la predestinación. Orígenes²⁶⁶⁴ y Agustín respectivamente son los exponentes de estas posiciones.

Hoy en día BARTH ha defendido la ida de Cristo a los desobedientes y - como BALTHASAR mismo ha reconocido - su teología ha desembocado en una predestinación apocatasta²⁶⁶⁵.

Como dijimos al principio de este capítulo, BALTHASAR se quiso poner más allá de Agustín y Orígenes, buscó una nueva posibilidad para presentar la apocatástasis y ello lo hizo de la mano de dos ideas que son únicas en la historia de la teología: “el pecado en sí” y el “terce estado escatológico atemporal del abanodono del Hijo”.

²⁶⁶⁴ Cf. M. LOCHBRUNNER, *Das Ineinander von Schau und Theologie in der Lehre vom Karsamstag bei Hans Urs von Balthasar*, RTLu 6 (2001) 189-190. Este autor no hace referencia a los pasajes de la escritura que están tras la teología sobre el *Descensus* de Orígenes y Agustín, algo capital, pues la exégesis que hicieron de estos pasajes es la fuente de sus errores. Orígenes pudo considerar un Sheol indiscriminado, pero los castigos impuestos a los muertos no eran el infierno, sino con vistas a la corrección. Esto no coincide con la idea de BALTHASAR. La mística de ADRIENNE no va por el camino de la purificación, sino de la expiación propiciatoria. Cristo no podría asumir los castigos de este Hades origeniano pues son castigos para corrección, algo que Cristo nunca necesitó. Así la teología de BALTHASAR no es compatible con la teología de estos que afirmaron un Sheol “curativo” donde Dios sigue actuando. Se tendrá que comprobar todavía la viabilidad de esta presentación del *Descensus* que hace padecer a Cristo las penas del infierno y que no se puede remontar más que a unos pocos siglos atrás, en los albores de la reforma.

²⁶⁶⁵ „Ella (la preponderancia de la esperanza sobre el temor) tampoco debería ser explicada en sistema de tesis como el presentado por Karl Barth, en el que Jesús, el elegido de Dios, es rechazado en lugar de todos los pecadores, “para que nadie se pierda excepto él” (H. U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?...*, p. 36.). “Die Reformatoren hielten an der Ewigkeit der Höllenstrafe fest. Die altprotestantische Orthodoxie betonte gegen die Wiedertäufer die Ewigkeit einer gestuften Verdammnis. Bei dieser an sich traditionellen Sicht kam es jedoch aufgrund des reformatorischen Prinzips der Alleinrechtfertigung durch Christus zu einer folgenreichen Akzentverlagerung: Die Freiheit des Menschen und die Heilsbedeutsamkeit seiner Werke, d.h. der Taten, über die beim Gericht befunden wird, werden stark eingeschränkt. Im reformatorischen Grundansatz der Rechtfertigung allein durch den Glauben (= Gnade) liegt deshalb die Tendenz, entweder die Erlösung allen Menschen (oder wenigstens allen Getauften) zuteil werden zu lassen oder den allgemeinen Heilswillen Gottes im Sinn einer doppelten Vorherbestimmung zu begrenzen. Gegen eine solche Auffassung, die Calvin und Beza vorgeworfen wurde, richtete sich die Konkordienformel. Im Fall der Ablehnung der doppelten Prädestination, die die Vorstellung eines Willkürgottes zu fördern drohte, mußte das Pendel zugunsten der Apokatastasis ausschlagen. Das geschah z.T. bei den Pietisten, aber auch bei K. Barth. Er betont in Hinblick auf Gottes Gnadenwahl die Übermacht der göttlichen Gnade gegenüber der Ohnmacht der menschlichen Bosheit im Sinn von Röm 5,20. Dem biblischen Gedanken vom Gericht wollte Barth dadurch gerecht werden, als er ihn ganz auf Jesus bezog: Er hat am Kreuz jede Verlorenheit, d.h. die aller Menschen, in Stellvertretung für sie ausgelitten. Allerdings betonte Barth die absolute Freiheit der göttlichen Gnade, so daß ein Dogma sowohl über die Ewigkeit der Hölle als auch über die Apokatastasis nicht begründet werden kann. Aber damit ändert sich in der Sache nichts: Eine ewige Verwerfung wird abgelehnt.” (A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft...*, p. 197-198). BALTHASAR considera que en la tradición puede encontrarse una doctrina de la apocatástasis ortodoxa (cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs...*, p. 31ss. Cf. ID., *Was dürfen wir hoffen?...*, p. 31ss).

5. BALTHASAR. Nueva vía de explicación.

5.1 El pecado en sí

BALTHASAR parece haber encontrado una solución diferente a este dilema. Cristo hace la experiencia del “pecado en sí”²⁶⁶⁶. El infierno no se identifica con el estado concreto de personas o ángeles, sino con la abstracción del pecado desligado de toda individualidad. Cristo se hace maldito (Gal 3,13), Cristo se hace pecado (cf. 2 Co 5,21).

LOCHBRUNNER ya ha puesto de manifiesto lo problemático de esta idea²⁶⁶⁷. Nosotros no queremos entrar en las bases escriturarias²⁶⁶⁸ y antropológicas que

²⁶⁶⁶ „Nach Balthasar setzt sich jedoch das erlöserische Leiden nach dem Kreuzestod in der Scheol verschärft fort. Während die Tradition von zwei Scheolkammern (vgl. Lk 16,19-31) ausging und der Erlöser nur in die der Gerechten hinabgestiegen ist, nimmt Balthasar nur eine Kammer, die dann die Hölle ist, an, in der ununterschieden alle Verstorbenen waren; ihnen allen galt dann das erlösende Leiden. Äußerst problematisch ist der Begriff der „reinen Sünde als solcher“, die gleichsam vom Sünder losgelöst ist“ (L. SCHEFFCZYK, *Jesus Christus...*, p. 326).

²⁶⁶⁷ M. LOCHBRUNNER, *Descensus ad inferos, Aspekte und Aporien eines vergessenen Glaubensartikels*, Forum Katholische Theologie IX (1993) 176. LOCHBRUNNER llama la atención sobre una posible corrección que BALTHASAR hizo a este concepto abstracto, parece ser, por el problema que suponía la separación del acto salvífico último de toda individualidad. Así habla de “Effigien” (cf. M. LOCHBRUNNER, *Das Ineinander...*, p. 190-191). Algunos estudiosos aclaran que BALTHASAR tuvo que interpretar las visiones de ADRIENNE y que esto supuso conceptualizarlas, algo no carente de peligro, pues estas visiones consistían de por sí en estados anímicos y figuras confusas. “Um Adrienne betreuen zu können, trat Balthasar aus dem Jesuitenorden aus. Nach deren Aussagen begegnet Christus „in seinem Gang durch die Hölle“ den „Effigien“. „Sie bestehen aus dem, was ein Mensch von seiner Substanz der von ihm begangenen Sünde geliehen hat“. Die Effigien werden in der Hölle abgeladen, aber der Sünder kommt in den Himmel. Manche Effigien bleiben in der Hölle bis zum Ende der Welt, insbesondere die des Augustinus (für Balthasar ein unverbesserlicher „Infernalist“), zur Abschreckung für alle übrigen Sünder [21]. Adrienne schaut die Hölle als eine riesige Kloake, wobei in deren stinkenden Strom immer neue Sünden abgeladen werden. Jesus Christus weist diese Kloake aus der Welt hinaus. Interessant scheint, dass Balthasar selbst daran erinnert, das Wort „Kloake“ für die Hölle stamme von Origenes [22].” (M. HAUKE, *Auf den Spuren des Origenes.. Größe und Grenze Hans Urs von Balthasars*, Theolog 35/9 (2005) 559).

²⁶⁶⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?...*, p. 79ss. Hay otras posibles lecturas de las expresiones paulinas. En el marco del estudio de la cristología en san Justino realizado por J. GRANADOS, podemos encontrar otras claves interpretativas igualmente ricas y sugerentes: “Cargar con las maldiciones de todos equivale entonces a asumir los sufrimientos de la Pasión. Notemos que, igual que al inicio de nuestra sección (D 89,3), Is 53 se relaciona con Dt 21,23: hay una equivalencia entre tomar sobre sí las maldiciones de todos para eliminar la maldición (Dt 21,23) y sufrir las heridas de la pasión para sanar las heridas del hombre (Is 53,5). Al hombre herido se le aplican como emplasto las heridas de Cristo; al hombre maldito las maldiciones con que carga Cristo. Ahora bien, por otros lugares de Justino podemos descubrir su exégesis de Is 53,5; y, dado el paralelismo, interpretar Dt 21,23. En torno a la curación de las heridas del hombre que dice el mártir: “(Cristo), por amor nuestro, se hizo partícipe de nuestras pasiones para sanarlas” (II, 13,5). La frase nos mereció amplio estudio en un capítulo anterior. La explicábamos así. Cristo asume la carne del hombre, es decir la parte pasible de su constitución, capaz de elevarse a lo más alto o de sumirse en lo más vil. Por el pecado, este elemento se ha hecho rebelde al Logos divino y lleva en sí la marca de la apostasía. El Salvador asumirá esta carne e imprimirá en ella, con su obediencia hasta la muerte, sus disposiciones filiales. Sus heridas, el sufrimiento y la muerte hasta la cruz en la hora del pavor, será así sanación de las heridas de los hombres. Podemos entonces concluir. Justino se hace eco del pensamiento de Pablo en Gal 3,13-14. Según el Apóstol, Dios hizo a Cristo maldición. Justino afirma: el Padre hizo que Cristo acogiera en sí las maldiciones de todos. Y lo entiende: el Salvador corrió

subyacen bajo la misma, pues supera con creces el fin de nuestro trabajo, sólo queremos apuntar un par de dudas que nos plantea la consideración de esta realidad postulada por BALTHASAR.

Según BALTHASAR, Cristo tiene que hacer la experiencia de la pérdida absoluta de Dios y ésta la realiza al asumir la realidad del “pecado en sí”.

En el dogma católico, los ángeles caídos han cometido el pecado de apostasía, cuyo castigo irrevocable es el infierno, la pérdida absoluta y definitiva de la visión de Dios²⁶⁶⁹. ¿Este pecado estaría, pues, comprendido en el “pecado en sí” que asume Cristo? Si es así, ¿por qué no hay posibilidad de salvación para los demonios? ¿Por qué esta asunción del pecado tiene sólo efecto salvífico para los hombres? ¿Dios ha creado sólo la naturaleza angelica como capaz de condenarse definitivamente?

Otra cuestión más. ¿Cómo habría que interpretar en estas claves de pecado “como realidad subsistente” la afirmación de que Cristo se hizo pecado? Cuando Cristo asume el hombre, realidad subsistente, se dice que se ha encarnado. Si asume una realidad llamada pecado en sí, no habría que decir que Cristo se ha “em-pecado”²⁶⁷⁰. Todavía más, si la salvación consiste en hacerse pecado y este pecado es una realidad subsistente desligada de todo individuo, ¿por qué superar la distancia creada por este pecado asumiendo la naturaleza humana? ¿Por qué no asumir la naturaleza angélica, que con toda seguridad ha incurrido en el pecado de total y absoluta pérdida definitiva de la visión de Dios? ¿No sería injusto que no hiciese esta experiencia en propiciación

la misma suerte del hombre, asumiendo una misma carne pasible, sujeta a sufrimiento hasta la muerte; fue su obra imprimir en esta carne las señales de la obediencia, convirtiéndola así en fuente de bendición para todos. De ahí que Cristo no sea maldito, aunque cuelgue del madero: antes al contrario, de él cuelga nuestra esperanza de alcanzar bendición definitiva, los bienes prometidos por el Padre (cf. D 96,1)” (J. GRANADOS, *Los misterios...*, p. 415-416).

²⁶⁶⁹ Catecismo de la Iglesia católica. n° 391ss.

²⁶⁷⁰ “como materialización «corporal» del pecado y la enemistad (2 Cor 5,21; Ef 2,14) y, como la vida de Dios muerta y enterrada en el abandono divino...” (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, p.86 (104)). “Hier ist einstweilen nicht vom lebendigen Menschen die Rede. Weitere Frage; “Verzehrt sich das Böse so sehr selbst, dass es schließlich nicht mehr da ist, oder bleibt es als ein sich selbst Verzehrendes, als Rauch in Ewigkeit?“ Hier werden endliche Zeit und Ewigkeit einander entgegengesetzt, was nicht angeht; dafür sei auf das vorangehende Kapitel zurückverwiesen. Anhangsweise kann zu diesem Teil noch gesagt werden, daß das Visionsbuch seine Bilder außerhalb des realen evangelischen Geschehens ausbreitet: so ist nie von einer Sündenvergebung die Rede (wobei freilich auch die Frage bliebe, was denn aus der Realität der vergebenen Sünde würde?), ...” (H. U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir...*, p. 112). El mismo BALTHASAR se da cuenta de lo problemático de su postulado sobre la realidad “pecado en sí”. Si el Pecado tiene existencia real, ¿qué sucede con el Pecado perdonado? ¿Deja de ser una realidad y desaparece? O...

Creemos que aquí se muestra con claridad la limitación de una antropología en la que en último término se sustituye la “naturaleza humana” por el pecado, es decir, por esa concepción de LUTERO de la substancia como “lo que se es por lo otro que no es uno mismo” (Mundo-pecado). BALTHASAR simplemente lleva hasta el extremo último este postulado. Cristo no ha de encarnarse, sino “em-pecatarse”, hacerse pecado abstracto.

por los ángeles perdidos, que son también libertades creadas? Repetimos, ¿Creo Dios sólo una naturaleza capaz de condenarse y otra sólo para salvarla a toda costa? Aquí topamos con la antigua premisa de Agustín. Si se quiere ser tan misericordioso que no haya límite para el amor de Dios, tanto que mida el infierno, la absoluta lejanía, la perdida absoluta y eterna de la visión de Dios, la respuesta de una libertad creada que pronuncia el “No escatológico” contra Dios²⁶⁷¹, también habría que incluir a los demonios para no hacer de Dios un inmisericorde.

Por último, ¿sólo una naturaleza creada es capaz de fijarse para la eternidad en la condenación (diablo, con único acto libre), otra no? Si las dos pueden fijarse, ¿dónde poner el límite en la naturaleza humana? ²⁶⁷² ¿No será en la muerte, como dice la tradición?

5.2. El nuevo estado escatológico atemporal: Cristo abandonado²⁶⁷³.

Esta experiencia del “pecado en sí” puede indentificarse con lo anti-divino, con el máximo abandono, con la soledad absoluta donde se contempla el mal puro (pecado en sí). Esta experiencia es elevada por BALTHASAR a la categoría de estado escatológico. Ya no existe sólo cielo e infierno (salvación y condena), sino también existe una verdad última de Dios salvador, el Hijo abandonado (atemporalmente); “imagen soteriológica” de su soledad primigenia, de ser amor en tiniebla, de su Urkenosis. Todo está comprendido en Dios desde el principio; y la soledad es también

²⁶⁷¹ “El infierno en sentido, neotestamentario es una función del acontecimiento Cristo pero si Cristo no sufrió sólo por los elegidos, sino por todos los hombres, también, recoge precisamente el «no» escatológico de éstos en relación con su acontecimiento-salvífico; hay que darle, entonces, al Cusano fundamentalmente la razón, sea cual sea el modo en que se describan los particulares de la experiencia del sábado santo. Dicha experiencia no tiene por qué ser otra cosa que lo que exige una solidaridad, considerada seriamente, en el seol, un seol no iluminado por luz alguna de redención, pues toda luz de redención procede únicamente del solidario hasta el final. Y él puede comunicarla sólo porque, en su función de representación vicaria, renunció a ella.” (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* p. 122 (148). Toda la salvación procede del superávit de solidaridad, de la experiencia única del infierno; experiencia que ahorra a los hombres.

²⁶⁷² “Die Kennzeichnung der Ursünde als Akt der Unreife, als Irrtum oder Unvermögen („Überdruß“) führt zu einer gewissen Versuchung, den Sündenfall weniger als schuldhaften Vorgang zu betrachten denn als „naturhafte“ Trennung von Gott, der bei Origenes und Gregor von Nyssa eine beinahe zwangsläufige Hinwendung aller zum Heil korrespondiert. Hierin dürfte wenigstens teilweise die Neigung begründet sein, die Folgen der Ursünde (und das Unheil überhaupt) weniger unter die Begriffe von „Sünde“ und „Schuld“, sondern mehr unter Namen wie „Tod“ und „Entfremdung“ zu fassen. Die eigengewichtige Bedeutung des Willens, der sich auch gegen eine Erkenntnis des Verstandes entscheiden kann und so das logisch nicht kann” (M. HAUKE, *Heilsverlust...*, p. 702).

²⁶⁷³ Cristo es un condenado en el infierno que ofrece la salvación a los que allí llegan (cf. J-H, TÜCK, *Impulse und Impressionen. Höllenabstieg Christi und Hoffnung für alle. Hans Urs von Balthasar eschatologischer Vorstoß*, ThG 49 (2006) 60-65).

camino de salvación, la condenación sólo una fase más y un momento de conocimiento de Dios.

Este tercer estado, en realidad, pone en jaque toda la teología. ¿Existe cielo sin abanodo? ¿existe infierno sin Dios?

5.3. ¿Validez de la nueva respuesta de BALTHASAR?

En estas cuestiones abiertas se intuye las consecuencias de la solución planteada por BALTHASAR para poder hablar de una ida a los más desobedientes y se ven los límites de una teología trinitaria que mide salvíficamente el infierno.

La existencia de libertades creadas condenadas muestra que la Trinidad ha hecho una creación en la que hay un límite que no es medido salvíficamente. Esto muestra la seriedad absoluta de la vida del hombre. No basta la voluntad salvífica de Dios²⁶⁷⁴. La condena es una opción que se decide en un misterioso juego de gracia y libertad. También tuvo que suceder algo parecido con el diablo (si no se quiere hacer de Dios un ser injusto). Cristo no desciende al infierno (los más desobedientes) salvíficamente. No creemos que BALTHASAR haya encontrado la respuesta a la cuestión *de auxiliis* que será siempre un misterio, como es el misterio de la existencia del mal²⁶⁷⁵.

6. Cuestión abierta

Con con este estudio, sólo queremos llamar la atención sobre la interpretación de la Sagrada Escritura hecha por BALTHASAR²⁶⁷⁶, en concreto de 1 Pe 3,19; y también,

²⁶⁷⁴ Sobre la que BALTHASAR fundamenta su esperanza de un infierno vacío.

²⁶⁷⁵ La teología de BALTAHSAR del *Descensus* ha sido definida como la Tercera vía: la vía el amor. “Ora è possibile vedere nell’abisso più radicale “il punto da cui l’amore può essere osservato e testimoniato” senza cadere in una pura logicità pseudoscientifica e così accorgerci che l’amore non va collocato fuori dall’amore per essere testimoniato e osservato, e che quest’ultimo è la “terza via” che toglie agli opposti cosmologismi e antropologismi la loro virulenta riduttiva e ci permette di essere compresi dal mistero senza comprenderlo, di vedere l’amore di Dio senza per ciò morire”. (E. BELLINI, *La parola all’estremità del silenzio. Approccio alla teologia del Descensus ad Inferos. Pars dissertationis ad lauream in facultate s. theologiae apud pontificam universitatem s. Thomae de Urbe*, Torino, 1986, p. 58). Habría que estudiar más detalladamente la relación amor-libertad en el autor suizo. El amor no fuerza la libertad y la libertad no está indefinidamente indeterminada. Para ser fieles a la Revelación, hay que marcar límites para esta determinación, en ángeles y hombres, sólo así se podrá hacer una teología del amor que manifieste el compromiso de los dos extremos: creación-creador.

²⁶⁷⁶“An Balthasar darf also nicht mit der Erwartung herangetreten werden, daß er den gängigen exegetischen Methoden und Auffassungen auf deren Weise entspräche. Das erklärt sich innerhalb seiner Theologie daraus, daß auch durch die Verwendung des biblischen Wortes nur das „Größere“ oder „Synthetische“ innerhalb der Denkgestalt angestrebt wird. Was ist damit gemeint? Wenn es per definitionem Sache, der historisch-kritischen Methode in der Exegese ist, die einzelnen biblischen

sobre el conocimiento y empleo de la tradición en la obra de BALTHASAR, en la que se intuye la confusión que supuso la introducción del pasaje petrino en la historia del dogma del *Descensus*²⁶⁷⁷, que -creemos- pudo dar pie al postulado de una experiencia del infierno realizada por Cristo²⁶⁷⁸, postulado que apareció en los albores de la reforma (cf. Nicolás de Cusa²⁶⁷⁹), que fue recogido por los reformadores²⁶⁸⁰ y que en nuestros

Theologien ihrer Genese und Struktur nach aufzuzeigen, so kann es nach Balthasar nicht Sache des Theologen sein, in einer solchen äußeren Betrachtung stehenzubleiben. Das wäre für Balthasar methodischer Partikularismus, der dahin zu übersteigen ist, daß tiefer nach der „Synthese der Synthesen“ der einzelnen biblischen Theologien gefragt wird. Aber auch dann wäre das Verweilen in der Ebene des Wortes noch zu wenig, weil sich sonst die Gefahr einstellte, die eigentlich letzte Synthese zu übersehen, welche in übergeschichtlicher Weise Christus selbst ist. Da dieses Anliegen der „Synthese“ biblisch im Johanneischen Corpus als der letzten neutestamentlichen Theologie am besten gewahrt ist, wird das Johanneische „immer wieder Flucht und Zielpunkt sein“. Balthasars Verhältnis zur Exegese ist darum im eigentlichen Sinn ein von seiner Denkstruktur her „programmatisches“, so daß diesbezügliche polemische Ausfälle theologisch nicht überbewertet werden dürfen, - geht es doch auch hier um die Integrationskraft des denkerischen Überstiegs. Das Bemühen um Integration zeigt sich auch darin, daß Balthasars Anstrengungen um die systematische Reflexion von exegetischen Themen als solche (Naherwartung, Stellvertretung, Apokalyptik usw.) ohne Parallele im gegenwärtigen Bereich katholischer Theologie dastehen. Henri de Lubac hat über diese Form des Theologisierens das Urteil abgegeben, daß sie ‚aus neuen Möglichkeiten heraus eine originale Synthese von radikal biblischer Inspiration‘ entwirft, ‚in der nichts von den Elementen der überlieferten Dogmatik geopfert ist‘ (K. J. WALLNER, *Gott als Eschaton...*, p. 22-23). Sobre algunos puntos controvertidos del uso de la SE en BALTHASAR cf.. G. WAINWRIGHT, *Eschatology...*, p. 122.

²⁶⁷⁷ Sobre el uso de los padres en la teología de BALTHASAR: “It seems to be no accident that much of Balthasar’s engagement with the Fathers took the form of thoughtfully arranged anthologies of excerpts. Following the example of earlier anthologies of ancient texts arranged according to the dogmatic outlines of the scholastic ‘tracts’, as well as that of Przywara and others, Balthasar has gathered passages that represent what he regards as the great theological ideas of an earlier age, arranged in a sequence that mirrors his own sense of the march of intellectual history. But the narrative in this scheme is imposed from without, so leaves the authors themselves as largely two-dimensional figures, patches in a modern quilt. Like a collector of paintings from every period, he has assembled an extraordinary gallery of theological positions, arguments, influences, and connections; but because the collection is such an eclectic one, and the arrangement so carefully controlled by a larger intellectual programme, it tells us, in the end, more about the taste and understanding of the collector than it does about the artists and their work. (B. E. DALEY, *Balthasar’s reading of the Church Fathers...*, p. 202-203). “Balthasar never became a specialist in patristics, as his Jesuit contemporaries Jean Daniélou, Claude Mondésert, or Hugo Rahner were to do. A reader of eclectic tastes, passionate engagement, and an astounding breadth of interest, he devoted extraordinary energy and focus to reading those works of the Fathers that attracted him, and he even did primary textual and literary research on some of them.. But when all is said and done, he still treated them essentially as sources to support his own theological engagement with modern European culture and thought.” (IBID., p. 189).

²⁶⁷⁸ Debido a la interpretación que hizo Agustín al intentar salvar las dificultades planteadas por el texto petrino (cf. Cristo va al lugar de la condena para salvar).

²⁶⁷⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage...*, p. 122-123 (149).

²⁶⁸⁰ IBID., p. 120 (146). „Calvino conoce el sentido soteriológico del «descensus», pero para él es más importante establecer que Cristo debió sufrir «divinae ultionis severitatem», «diros in anima cruciatus damnati ac perditii hominis». «Nada se habría hecho si Jesucristo sólo hubiera padecido la muerte corporal²⁶⁸⁰», mas bien debía «entrar en lucha cuerpo a cuerpo con el horror de la muerte eterna²⁶⁸⁰» para liberarnos a nosotros de ella. Sólo que los *dolores mortis* no podían apoderarse de él. Calvino cita a Hilario: «El Hijo de Dios está en el infierno, pero el hombre es elevado al cielo» (Trin. 3,15)“ (IBID., p. 120 (146)). También BARTH, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?...*, p. 36; cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs...*, p. 44-45. Contrasta lo dicho por A. GRILLMEIER: „Wird der Hadesabstieg zum Unterschied vom Tod Jesu für sich betrachtet, so ist zu sagen, dass durch ihn, neben dem und über das Sterben hinaus, kein neuer Akt auf die Erlösung gesetzt wird. Darum und aus anderen Gründen ist es falsch, wenn Calvin den Hadesabstieg Christi als Durchgang durch die Qualen der

días ha aparecido con fuerza en las desconcertantes visiones místicas de ADRIENNE VON SPEYR²⁶⁸¹. Asociar el pasaje petrino con la doctrina del *Descensus* y asumir que la salvación llega a los desobedientes, contrapuestos en 1 Pe 3,20 con los justos, es decir, hacer llegar la salvación a los condenados, es transitar caminos muy peligrosos que en la historia han desembocado en dos extremos contrapuestos, la apocatástasis²⁶⁸² y la predestinación.

Nosotros dejamos en suspenso la doctrina del *Descensus* de BALTHASAR hasta que la Iglesia dé un veredicto sobre las revelaciones que subyacen en la misma o se pronuncie sobre la cuestión de la experiencia atribuida por BALTHASAR a Cristo en el Sábado Santo y la teología que deduce de la misma. La consideración de su exégesis de 1 Pe 3,19 muestra con fuerza su problematicidad. Nosotros nos contentamos con resaltar y reclamar para una sana doctrina del *Descensus* dos temas que en esta exégesis parecen quedar en suspenso²⁶⁸³. Desde siempre existió un juicio individual que implica

Verdamnten fasst und ihm damit eine besondere Heilsfunktion zugeschreibt“ (Art. *Höllensabstieg Christi*, LThK, 5. Band, 454-455).

²⁶⁸¹ Se puede consultar lo dicho por VAN LAAK a propósito de 1 Pe 3,19 en la obra de BALTHASAR (W. VAN LAAK, *Allversöhnung...*, p. 145-150). Este autor, además, hace un pequeño recorrido por los textos de la tradición que BALTHASAR “supera” y aquellos que retoma y reinterpreta (IBID., p. 150ss).

²⁶⁸² But beyond that traditional and entirely non-controversial principle, Balthasar’s eschatology is constantly attracted by the gravitational pull of apocatástasis, the possible ‘final restoration of all things’ – which doctrine is itself inseparable, in his case, from his speculations on Christ’s ‘descent into hell’. (G. WAINWRIGHT, *Eschatology ...*, p.115).

²⁶⁸³ Sobre lo definitivo de la muerte en el pensamiento de BALTHASAR: “Or as he puts it even more explicitly, lest the point be overlooked: ‘God gives man the capacity to make a (negative) choice against God that seems for man to be definitive, but which need not be taken by God as definitive’ (ETj, 421). Or as Edith Stein puts it, ‘Human freedom can be neither short-circuited nor tuned out by divine freedom; but it may well be, so to speak, outwitted’ (quoted favourably in DWH, 221). Balthasar refuses to say whether God can really ‘lose the game of creation through the creature’s free choice to be lost’ (2SW, 51). But if Edith Stein is right, God is a pretty resourceful player; he may even, in Stein’s account, bend the rules – which are, in any case, his own. (G. WAINWRIGHT, *Eschatology...*, p. 125; también cf. H. HAUKE, “*Sperare per tutti*”?..., p. 217-218). Su concepción del juicio particular y universal es sumamente complicada cf. H. MERKELBACH, *Propter Nostram Salutem. Die Sehnsucht nach Heil im Werk Hans Urs von Balthasars*, Münster 2004, p 335-338; también cf. (J. AMBAUM, *Hoffnung auf eine leere Hölle - Wiederherstellung aller Dinge? Hans Urs von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil*, IKaZ 20 (1991) 42ss. Este autor sitúa a BALTHASAR en la corriente de la teología moral que defiende al idea de la „opción fundamental” y aporta el siguiente texto de BALTHASAR: “»Diese Grundwahl ... wird aber nicht in abstracto vollzogen, sondern in den einzelnen, sich abfolgenden Lebenssituationen, in einer Serie von Akten und Verhaltensweisen, die alle ein Gefälle auf den Tod haben und damit die Endlichkeit des der wählenden Freiheit gewährten Raumes immerfort vor Augen stellen. Das Verhältnis der in die einzelnen Situationen nicht auflösbaren Grundwahl, auf die es ohne Zweifel im objektiven Gerichtsspruch [d.h. Gottes Gericht] primär ankommt, zu deren notwendigen Inkarnation in den von den Situationen je neu geforderten Entscheidungen ist schwer aufzuhellen ... Und da es nicht um ein quantitatives Abwägen geht, sondern um die Qualität der Grundentscheidung, fragt sich, ob eine negative Grundentscheidung, auch wenn sie die zeitlich letzte eines Lebens ist, sich in restlos allen Situationen eines Lebens hat ausdrücken können ... Hier wird der Richter darauf hinhorchen» >ob im Leben dessen, den er zu richten hat, irgend etwas sich findet, was von seiner lebendigen Liebe erfasst worden ist, erfasst werden kann, eine wenigstens potentielle Möglichkeit eines Glaubens, ob also im Menschen, den er zu richten hat, irgend etwas fähig ist zur Liebe<. Zu einem > Körnchen Liebe< als Antwort auf alle ihm von Gott geschenkte Liebe.<” (IBID., 45-46).

la respuesta a la gracia de Dios (operante en todos los tiempos) a la que hay que responder con la fe y con las obras. Y sostenemos que tras la muerte ya no existe posibilidad de cambiar el destino del hombre²⁶⁸⁴.

Nadie podrá afirmar jamás con certeza que exista alguien compartiendo el destino de los demonios, pero sí se puede afirmar con temor que existe libertad creada y condenada (el diablo)²⁶⁸⁵, para la que la Trinidad no se muestra salvíficamente, ni antes, ni después de Cristo²⁶⁸⁶. La Trinidad no mide toda lejanía (experiencia del pecado) salvíficamente²⁶⁸⁷. En el infierno, Dios no se muestra salvadoramente. La libertad finita

²⁶⁸⁴ “De hecho, quien muere en pecado mortal, sin arrepentimiento, cerrado en el orgulloso rechazo del amor de Dios, se autoexcluye del reino de la vida.” (Palabras de Benedito XVI en el Ángelus del día 4 Nov. 2006). El hombre siempre conservó la posibilidad de retornar a Dios, más aun, siempre estuvo llamado y ayudado por Dios para lograr este retorno, incluso después de la caída. “Jesús se muestra “hijo de Dios” por su piedad hacia el Padre, como se muestra “hijo de hombre” por su imitación de los patriarcas, padres de María. En ambos casos la filiación se produce en el bien. A esta filiación se contraponen otra, diabólica, en el mal. La engendra la serpiente y se compone por igual de ángeles y hombres que se asemejan (...) imitadores de la rebeldía del Tentador” (J. GRANADOS, *Los misterios...*, p. 340).

²⁶⁸⁵ “In der «Ökonomie» des biblischen Berichtes von Genesis 3 spielt diese Stimme eine wesentliche Rolle: die Stimme der Schlange. Im Genesisbericht bleibt die Herkunft dieser versucherischen Stimme im dunkeln, doch hat schon die alttestamentliche Weisheit sie als die des diabolos identifiziert: «Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zum Bild seines eigenen Wesens gemacht. Doch durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt, und ihn erfahren alle, die ihm angehören» (Weish 2,23-24). Die Glaubensüberlieferung verdeutlicht: der diabolos ist kein Gegengott, auch kein anonymes Prinzip, sondern ein geist- und willenbegabtes Geschöpf, das sich und andere seinesgleichen in einer radikalen und endgültigen Wahl von Gott abgewendet hat und das nun Gott und seine Ordnung unversöhnlich haßt und den Menschen in diesen Haß hineinziehen will. Jesus nennt ihn «den Vater der Lüge» und den «Menschenmörder von Anbeginn» (Joh 8,44). Johannes sagt, er sündige von Anbeginn, und der Sohn Gottes sei erschienen, «um die Werke des Teufels zu zerstören» (1 Joh 3, 8).” (C. SCHÖNBORN, *Die kirchliche Erbsündenlehre im Umriss*, en: *Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage*, ed. A. GÖRRES-R. SPAEMANN- C. SCHÖNBORN, Freiburg 1991, p. 84-85).

²⁶⁸⁶ En contra de las ideas que asume BALTHASAR de LOCHET: “El infierno es por último una parte del universo asumido por Cristo; él se convierte así en un misterio de salvación. Cristo asume todo en sí- y con ello todo llega a ser otra cosa” (H. U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen...*, p. 91).

²⁶⁸⁷ “La estancia del redentor con los muertos, o, mejor dicho, con que convierte a los muertos en muertos de verdad, es la consecuencia última de la tarea de redención que le encomendó el Padre. (...) Es la medición existencial de toda la dimensión de lo puramente antidivino, del objeto global del juicio escatológico divino, que aquí se capta en el acontecimiento de su «ser arrojado de golpe» (ὁρμήματι βληθήσεται Ap 18,21; Jn 12,31; Mt 22,13). Dicha medición mide al mismo tiempo toda, la extensión de la misión paterna: la «exploración» del infierno es un acontecimiento (económico-trinitario) (...). Si hemos de tener al Padre por el creador de la libertad humana —¡con todas sus consecuencias previsibles!—, el juicio, y por tanto también el «infierno», le pertenece originariamente; y si envía al Hijo al mundo para salvar en vez de juzgar, y para desempeñar esta función le «entrega todo juicio» (Jn 5,22), también debe introducirlo en cuanto humanado en el «infierno» (como consecuencia última de la libertad creada). Pero el Hijo sólo puede ser realmente introducido en el infierno como muerto, el sábado santo” (H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* p. 124 (150-151)). “Freilich wird man bei aller Würdigung an der Sicht BALTHASARS auch etwas kritisch anmerken müssen. Der zentrale Gedanke ist, daß Christus in der „vollkommenen Entfremdung seiner selbst” (BALTHASAR benützt diesen Begriff mehrmals) die Toten aus den tiefsten Tiefen der Hölle heimholt. Gott selbst geht in die äußerste Gottferne und Verlassenheit, um auch den Letzten noch in die Nähe Gottes zu führen. BALTHASARS Ausgangsfrage muß auch hier gestellt werden, ob diese Idee dem biblischen und kirchlichen Zeugnis wirklich gerecht wird. Beide Aspekte sind wichtig, Herrlichkeit und Niedrigkeit. Jesus Christus ist wirklich gestorben,

es la que crea y mide el infierno, pues éste es la creación que se vuelve contra su Dios, y cuando decimos creación, nos referimos a seres individuales y concretos, y no al problemático y cuestionable “ente” llamado “pecado en sí”. Todo esto muestra cómo se ha mirado con justo reparo la formulación de la esperanza cristiana hecha por BALTHASAR: “la esperanza de un infierno vacío”. El infierno es una realidad no abstracta y se encuentra allí donde una libertad ha rechazado, **según su naturaleza**, definitivamente a Dios. El infierno no está vacío y sólo en el misterioso juego de libertad y gracia puede hablarse de la esperanza de la salvación de todos los hombres, pero no de un infierno vacío. Así se ha entendido siempre y así lo muestra el bello texto de Cirilio de Alejandría con el que acabamos este complicado capítulo:

«El Salvador dio una prueba clarísima a sus discípulos para señalar al traidor. En efecto, ofreció un bocado mojado, mostrando con ello quién comía su pan e iba a alzar contra él su talón (cf. Sal 41,10; Jn 13,18). A su vez el sabio evangelista dice que el instigador y guía de la impiedad y de la muerte contra Cristo y el artífice de todos (los males) ha entrado en el corazón del traidor y que Satanás entero ha entrado en él después del ofrecimiento del bocado. Y nadie piense por su parte que el bocado fue la causa de la posesión del traidor por Satanás. No llegaremos a tal punto de locura ni seremos tan faltos de sentido como para sospechar que la bendición fue la ocasión para que el Maligno entrara en el traidor. Más bien diremos, no alejándonos de la verdad, que después que había sido mostrado todo el amor hacia él y nada se había ahorrado respecto a él para honrarlo y disponerlo bien con la premura que se podía, y pues él permanecía todavía en su mal propósito, no expulsando de su corazón el perverso proyecto, no vertiendo ni una lágrima por aquello que había osado pensar, sino, más bien, teniendo sed, cada vez más sed de cumplir la impiedad y habiendo sido dominado por los malos propósitos, finalmente entró en él Satanás, ya que encontró su corazón como una puerta abierta y desprovista totalmente del guardián y vio que su mente estaba sin puerta, dispuesto a cumplir aquello que quisiese y decidiese (=Satán). Que este modo de obrar sea familiar al Maligno podemos encontrarlo recorriendo casi toda la divina Escritura. En efecto, al inicio el diablo se acerca para sondear el corazón de aquellos que honran a Dios y, en un primer momento, siembra malos pensamientos, y nos induce hacia todo tipo de pecados con placeres que tienden al mal; pero después nos ataca sobre todo allí donde se da cuenta que somos más atacables y más débiles. Como cooperante de su perversidad elige nuestra debilidad y la pasión que con antelación ha vencido a nuestra mente. Por ejemplo, alguien arde de la detestable pasión carnal; otro se deja vencer por torpe afán de ganancia y considera, como lo mejor y valora mucho el deseo del vil dinero. Así, cuando se acerca para iniciar la batalla, escoge aquella pasión que en nosotros ha prevalecido y vence, para saquearnos y, por medio de ella, trama el modo de destruirnos. De este modo, como un buen comandante, cuando planta asedio a una ciudad, se mueve con todo tipo de medios y cuidados contra las partes más débiles de la muralla, sabiendo que así puede tomar más fácilmente la ciudad, moviendo la máquina de asedio contra ese punto; de la misma forma, creo, Satanás, cuando quiere expoliar el alma del hombre se dirige hacia la parte más débil, pensado poder saquearla más fácilmente así, especialmente cuando se da cuenta de que (el alma) no saca ningún provecho de aquellos que le serviría para dominar la pasión, esto es, los buenos consejos, las exhortaciones a la fortaleza, el recuerdo a la piedad, y la mística bendición. Estas cosas sobre todo neutralizan (destruyen) el veneno homicida del diablo. Por tanto, el traidor no atendió a las reprensiones que se habían hecho callada y veladamente, ni tampoco a la fuerza invencible del amor, del honor, de la gloria, de la gracia y de la bendición que recibió de Cristo, sino que atendiendo irreflexivamente y en cierto modo contumaz solo y exclusivamente a aquello que antes ya le había provocado fuertemente, esto es, la avaricia, en adelante fue poseído totalmente y cayó. Ya no tiene a

aber in diesem Tod ist er schon der Selige, der alle Gerechten, die mit ihm tot sind, in die selige Gemeinschaft ruft” (C. SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn, Christologie*, Paderborn 2002, p. 287-288).

Satanás como un consejero sino que se ha convertido en el déspota y dominador de su mente, (aquel) que al principio sólo era instigador. Así pues, 'entró en él', como dice el evangelista»²⁶⁸⁸.

²⁶⁸⁸ In Io. IX (13,26-27): Pusey II, 367,15-368,13 (PG 74,140D-144A).

Capítulo XXX. Conclusión: Una consideración pastoral sobre la soteriología del *Descensus*

La aparición marginal en la obra de BALTHASAR del pasaje de 1 Pe 3,19 que ha motivado nuestro estudio y la asunción de las ideas de los dos autores que debido a este pasaje oscurecieron la teología primera del *Descensus*, Orígenes y Agustín, muestra la importancia que tiene en la teología el conocimiento de la teología ligada a la *Predicación de Cristo en el Hades* y justifica con creces nuestro estudio. Se puede asegurar que el pasaje de 1 Pe 3,19 entró en la tradición del *Descensus* de la mano de la antigua doctrina que versaba sobre la salvación de los justos pecadores. Clemente, como vimos, forzó el pasaje, su contexto y sus términos, para hacerlo testigo de tal tradición. Este error, sumado a la teología fuertemente platonizada de la escuela alejandrina, oscureció completamente la teología primera del descenso a los infiernos.

El *Descensus* que conoció la primitiva Iglesia versaba sobre la manifestación de la universalidad de la novedad de la salvación del NT, que no se limitó a dar la filiación a los que vivieron después de Cristo, sino también a los que, antes de Cristo aun pecadores, esperaron en la misericordia de Dios. No hay un Dios sólo justo (del AT) y un Dios sólo misericordioso (del NT). Hay un solo Dios que sabe llamar y guiar en cada época y situación. La economía de la salvación es un drama entre el Dios que Evangeliza y el diablo que Engaña, en medio se halla la libertad en progreso del hombre que tiene como límite la muerte. Para los que ya han conocido a Cristo, como dijo Ireneo, ya no morirá más. El dogma del *Descensus* es también una toma de conciencia del *superávit* del cristiano (resp. gracia), por el que se tendrá que dar cuenta y que prohíbe juzgar los fallos de los antepasados y esperar la misericordia de Dios para el débil. En esta línea nos unimos a todos los autores que cita BALTHASAR, que sin ignorar la amenaza de poder caer en el castigo destinado al diablo, sostenían la esperanza de que todos los hombres se salvaran. Nosotros esperamos que la debilidad de ningún hombre no le lleve al engaño eterno, a la desobediencia sin arrepentimiento.

Si se quisiese escribir en claves existencialistas el *Descensus*, y hacerlo “práctico para la vida cotidiana”, no habría que usar las figuras del infierno (condenación) que presentan hoy tantos teólogos²⁶⁸⁹. No habría que hablar de ir al infierno de la guerra para buscar su lado macabro y compartir casa con el que la impulsa despiadadamente.

²⁶⁸⁹ Este intento de comparar la presencia de Cristo entre nosotros y entre los muertos, se encuentra ya en Agustín: Cf. Enarraciones in Psalm 85,17.

No habría que hablar de entrar en la mente de la sociedad enferma y hacer la experiencia de ese infierno. Más bien habría que hablar de buscar en la confusión de la guerra los corazones que se ven oprimidos y engañados por las circunstancias y flaquezas y que en su desesperación o confusión buscan una luz, una fuerza para romper con el mal (diablo) que se apodera de él, que le rodea, pero que no es más fuerte que el Fuerte. Si hubiese que presentar en claves existencialistas el misterio soteriológico que encierra el *Descensus*, habría que hablar de la conciencia errada, torturada, equivocada, pero aún en búsqueda y no cerrada, habría que hablar de Dios que no apaga el pábilo vacilante y que espera siempre a la puerta de la casa la vuelta del hijo pródigo. Habría que hablar del Dios que sabe perdonar las culpas de los que han errado, pero le han buscado. Habría que hablar de EVANGELIZACIÓN y MISIÓN. El misterio de Cristo (incluido el *Descensus*) es el misterio de una ida no a la maldad pura, sino al mundo de la seducción, del engaño, pero también de la búsqueda y de la esperanza. Éste es el lugar donde va Cristo. Donde su luz puede definitivamente reavivar la llama mortecina, disipar las tinieblas, derramar el Espíritu del perdón y del nuevo nacimiento. Ir al seno de Adán y Eva, engañados, pero no derrotados por completo.

Cristo no puede ir al que se cierra por completo. El mal puro es impermeable al Espíritu. No penetra allí donde se le hace violencia. Este Mal impermeable existe ya en el diablo, que por mucho que se le denomine “no persona”, tiene plena realidad. Pero también pueden seguirle otras libertades, algo que según la Revelación ha ocurrido, pues el diablo no es el único ángel caído (cf. Gn 6). Esta cerrazón también puede darse en a los hombres, que pueden perder para siempre la posibilidad del Espíritu, si se cierran a él en la muerte, pues la muerte acaba con la “Plaxis” de Dios. Esta fija el estado del hombre, que si muere sin rastro de los espíritus mencionados por el Pastor de Hermas, sin rastros de Dios, de esperanza, llega a ser tiniebla, oscuridad total. Impermeable al Espíritu, se hace partícipe del destino del Malo.

La teología del *Descensus* aplicada a la existencia humana es una teología de la esperanza, de la paciencia y de la misericordia de Dios, pero también de la dramática libertad del hombre. Es en la guerra donde puede brillar la luz del mártir que no sucumbe a la violencia que le rodea y sabe perdonar rompiendo la cadena del mal (aunque tenga que pasar por la muerte). Es en medio de las sociedades corruptas, donde se puede despertar en los corazones la resistencia contra el egoísmo y el odio y, con el amor hasta la muerte, ser luz en la muerte. Es en la vida y en la entrega última de la misma, donde el cristiano aparece entre los llamados a ser salvados, donde despierta las

esperanzas dormidas, donde salva a los engañados y regenera el mundo. El mártir es la proyección existencialista de la muerte y descenso a los muertos de Cristo.

El escándalo de la posibilidad de la negación de Dios (teodicea actual), la confusión que introdujo en la soteriología del *Descensus* 1 Pe 3,19 (en la antigüedad), su lectura en la escuela alejandrina y la respuesta de Agustín a esta teología, todos estos factores han hecho que el bello pero dramático misterio de la ida a los justos muertos pierda su sentido y se considere como una teología pesimista. No es pesimista, sino “comprometida”, como les gustaría decir a algunos. Comprometida con la Revelación de un Dios que llama a la libertad creada y que implica, con toda crudeza, su ejercicio. Sólo el mártir es verdadero discípulo, dijo el gran Ignacio de Antioquía. El misterio del Mal, del NO a Dios, ¡permanece como gran misterio! Y esto vivido en cada persona concreta.

A los hombres de carne y hueso, amenazados por el Misterio del mal, por sucumbir a él, cualquier otra explicación del *Mysterium iniquitatis* se nos queda corta. Cristo es el más fuerte que ha dado la fuerza para atar al mal (Espíritu Santo). Pero el hombre no ha salido por ello del escenario donde todavía debe optar por acoger la salvación o por cerrarse a ella y esto durante el tiempo, siempre desconocido, de la vida terrena. Cristo desciende a los muertos a cumplir esperanzas, perdonar, a llevar a plenitud. No desciende al infierno, a quien se cierra al Espíritu. El Diablo es y seguirá siendo el enemigo que amenaza a los hijos de Dios. En pos del amor y la misericordia, no puede obviarse el *mysterium iniquitatis*, la tremenda responsabilidad de vivir la libertad. El *Descensus* es una llamada de atención. Dios cumple promesas, pero no fuerza libertades, ni angélicas, ni humanas. En contra de lo afirmado por algunos, según cada naturaleza (angélica o humana), hay un punto sin retorno.

SIGLAS²⁶⁹⁰:

ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
ASE	Annali di Storia dell'Esegesi
Aug	Augustinianum. Periodicum quadrimestre Inistituti Patristici "Augustinianum"
AugL	Augustinus-Lexikon
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
Burg.	Burgense. Collectanea scientifica.
BZ	Biblische Zeitschrift
CCSL	Corpus Christianorum, Series Latina
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
Comp	Compostellanum Revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela.
COSC	Collectanea Scientifica Compostellana
DT (P)	Divus Thomas
EE	Estudios Eclesiásticos
ET	Expository Times
EthL	Ephemerides theologicae Lovanienses
FKTh	Forum Katholische Theologie
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller
Gr	Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica
HDG	Handbuch der Dogmen Geschichte.
HJ	Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft
IATG	Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete
IKaZ	Internationale katholische Zeitschrift "Communio"
JDTh	Jahrbücher für deutsche Theologie
JThS	Journal of Theological Studies.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
LV (L)	Lumière et vie.
Mar	Marianum.
MSR	Mélanges de Science Religieuse
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift
Muséon	Le Muséon.
NRTh	Nouvelle revue théologique.
NTS	New testament studies
NV	Nova et Vetera, (English Ed.)
PL	Patrologia Latina (Migne)
PG	Patrologia Graeca (Migne)
PO	Patrologia Orientalis
PosLuth	Positions Lutheriennes
REAug	Revue des Études Augustiniennes
RITC	Rivista Internazionale di Teologia e Cultura: Communio
RSLR	Rivista di Storia e Letteratura Religiosa
RSR	Recherches de science religieuse

²⁶⁹⁰ Seguimos la nomenclatura de: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. IATG 2* (ed. S. M Schwertner), Berlin ²1992.

RTLu	Rivista di teologica di Lugano
SC	Sources Chrétiennes
StPatr	Studia Patristica
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
ThG	Theologie der Gegenwart
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken. Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie
ZLThK	Zeitschrift für die (gesamte) lutherische Theologie und Kirche
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZStTh	Zeitschrift für Systematische Theologie

Subsidia

- AA., *Biblia Patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Vol.I-VII, Paris 1975-2000.
- AA., *Biographisch-bibliographisches-Kirchenlexikon* (www.bautz.de/bbkl).
- AA., *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti* (ed. J-C. HAELEWYCK, Turnhout 1998).
- AA., *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* (ed. M. GEERARD, Turnhout 1992).
- AA., *Clavis Patrum Graecorum I-III* (Ed., M. GEERARD, Turnhout 1974-1983).
- AA., *Clavis Patrum Latinorum* (ed. E. DEKKERS - A. GAAR, Steenbrugge³1995).
- AA., *BibleWorks*.
- CASURELLA, A., *Bibliography of literature on First Peter*, Lieden 1996.
- DROBNER, H. R., *Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa*, Paderborn 1988.
- HATCH, E.
- MURAKOA, T., *Hebrew/ Aramaic Index to the Septuagint (I)*, Michigan 1998.
- REDPATH, H.A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocriphal Books) (1)*, Austria 1954.

- REYNDERS, B., *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'<Adversus Haereses> de S. Irénée*, CSCO 141-142, Subsidia 5-6, Louvain 1954.
- ID., *Vocabulaire de la "Démonstration" et des fragments de S. Irénée*, Chevetogne 1958.
- ZERWICK, M., *Biblical Greek*, English Edition adapted from the 4 latin edition by Joseph Smith, 6Th Edition, Roma 1994.

ESTUDIOS

- ACHTEMEIER, P.J., *1 Peter. A Commentary on First Peter*, Minneapolis 1996.
- AGUIRRE
- MONASTERIO, R., *Exégesis de Mateo, 27, 51b-53: Para una teología de la muerte de Jesús en el Evangelio de Mateo*, Vitoria 1980.
- ALLEN, P.-
- HAYWARD, C. T. R., *Severus of Antioch*, London-NewYork 2004.
- AMBAUM, J., *Hoffnung auf eine leere Hölle - Wiederherstellung aller Dinge? Hans Urs von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil*, Internationale katholische Zeitschrift "Communio", 20 (1991) 33-46.
- ANDIA Y., *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon IRÉNÉE DE LYON*", EtAug, Paris 1986.
- ADDIS, W. E.-
- ARNOLD, T. *A Catholic Dictionary Containing Some Account of the Doctrine, Discipline, Rites, Ceremonies, Councils and Religious Orders of Catholic Church*, Part One. (reimpr. 2004).
- ALCAIN, J.A., *Cautiverio y redención del hombre en Orígenes*, Bilbao 1973.
- ALTHAUS, P., *Niedergefahren zur Hölle*, ZSTh 19 (1942) 366-384.
- AYÁN CALVO, J.J. *Escatología cósmica y Sagrada Escritura en Ireneo de Lyon*, ASE 1/16 (1999) 197-233.

- ID., *Padres Apostólicos*, Biblioteca Patrística, Madrid 2000.
- BALTHASAR, H. U. VON *Kleiner Diskurs über die Hölle, Apocatastasis, Freiburg* ³1999.
- ID., *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983
- ID., *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1969. (Trad. esp: H.U.VON BALTHASAR, *Teología de los tres días. El Misterio Pascual*, Madrid 2000).
- ID., *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986.
- BALZ, H.,—
- SCHRAGE, W., *Die katholischen Briefe: Die Briefe d. Jakobus, Petrus, Johannes u. Judas*, Göttingen, 1973.
- BEARE, F.W., *The First Epistle of Peter. The Greek Text with Introduction and Notes*, Oxford 1958.
- BELLINI, E., *La parola all'estremità del silenzio. Approccio alla teologia del Descensus ad Inferos. Pars dissertationis ad lauream in facultate s. theologiae apud pontificam universitatem s. Thomae de Urbe*, Torino, 1986.
- BENDINELLI, G., *Origene e il Descensus ad inferos*, DT (P) 28 (2001) 183-210.
- BEST, E., *First Peter: based on the Revised Standard Version*, Grand Rapids, Mich. 1982.
- BIEDER, W., *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sog. Descensus ad inferos*, Zürich 1949.
- BISER, E., *Abgestiegen zu der Hölle*, MThZ 9 (1958) 205-212; 283-293.
- BLANKENHORN, B., *Balthasar's Method of Divine Naming*, NV (English Edition) I,2 (2003) 245-268.
- BOISMARD, M.E., *Quatre Hymnes Baptismales dans la première épître de Pierre*, Paris 1961.
- BOUSSET, W., *Zur Hadesfahrt Christi*, ZNW 19 (1919/20) 50-66.
- ID., *Kurios Christos*, Göttingen, ²1921.
- BRADSHAW, P.F. —
- JOHNSON, M.E. —
- PHILLIPS, L.E., *The Apostolic Tradition. A Commentary*, Minneapolis 2002

- BREUNING, W. *Die Sünde als Grundbefindlichkeit der Menschen im Angesicht Christi und seiner Gnade*, en: N. LOHFINK- A. SAND- G. SCHERER- W. BREUNING, *Zum Problem der Erbsünde. Theologische und philosophische Versuche*, Essen 1981, p. 189-190.
- BROCK, S. P., *A Fragment of Enoch in Syriac*, JThS 19 (1968) 626-631.
- BROEK,
R. VAN DEN, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leiden-New York,-Köln, 1996.
- BROX, N., *Der erste Petrusbrief*, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen³1989.
- BROOKS, E. W., *The Sixth Book of the Select Letters of Severus Patriarch of Antioch in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis*, Oxford 1903
- BUCHINGER, H., *Pascha bei Origenes, Band 2: Systematische Aspekte*, Innsbruck-Wien 2005.
- BULTMANN, R., *Exegetica*, Tübingen 1967.
- BUYTAERT, E. M., *Eusebe d'Emese*, Louvain 1953.
- CATALAMESSA, R., *L'Omelia "in s. Pascha" dello pseudo-Ippolito di Roma, ricerche sulla teologia dell'Asia minore nella seconda metà del II secolo*, Milano 1967.
- CAMPBELL BONNER, *The Last Chapters of Enoch in Greek*, London-Cape Town-Melbourne-Sydney- Toronto 1937.
- CHAINED, J., *La descente du Christ aux Enfers*, en: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 2, Paris 1934, 295-331.
- CHESTER, A., –
MARTIN, R.P., *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*, Cambridge 1994.
- CLEMEN, C., *Die Einheitlichkeit des 1. Petrusbriefes verteidigt*, ThStKr. Ixxviii (1905) 619-628.
- ID., *Niedergefahren zu den Toten. Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums*, Giessen, 1900.
- CLOSEN, G. E., *Die Sünde der Söhne Gottes, Gn 6,14, zur Theologie der Genesis*, Rom 1937.
- CAPOL C., *Hans Urs von Balthasar, Bibliographie 1925-1990* (neu

- bearbeitet), Freiburg 1990.
- CONGAR, YVES M-J. *La Christologie de Luther*, en : Chalkedon Bd. III, Hrg. A. GRILLMEIER- H. BACHT, Würzburg 1954.
- COVOLO, E. DAL, *Nota sulla doctrina origeniana della morte*, en: *Origeniana sexta*, ed. G. DORIVAL Leuven 1992.
- CRANFIELD, C. E. B., *The Interpretation of I Peter iii. 19 and iv. 6*, ET 69 (1958) 369-372.
- CROUZEL, H., *L´Hades et la Géhenne selon Origène*, Gr 59 (1978) 291-.331.
- ID., *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Paris 1991.
- DALEY, B.E, *Balthasar´s reading of the Church Fathers*, en: *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar*, ed. E. T. OAKES - D. MOSS, Cambridge 2004, p. 187-206.
- ID., *Eschatologie in der Schrift und Patristik*, HDG IV,7a, Freiburg-Basel- Wien, 1986.
- DALTON, W.J., *Christ's proclamation to the spirits, A Study of 1 Peter 3,18-4,6*, Rome 1965.
- DALTON, W.J., *Christ´s Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3,18-4,6*, Roma ²1989.
- DANIÉLOU, J., *Études d´exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)*, Théologie Historique 5, Paris 1966.
- ID., *L´état du Christ dans la mort d´après Grégoire de Nysse*, HJ 77 (1958) 63-72.
- ID., *Le Mauvais Gouvernement du monde d´après le gnosticisme*, en: *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina*, 1966. Leiden 1967, 448-459.
- ID., *Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1958.
- DAVIDS, P.H., *The First Epistle of Peter*, Grand Rapids, Michigan 1990.
- DIVJAK. J., *Epistulae*, en: AugL, Vol. 2, 893-1057.
- DIAZ SANCHEZ-CID, J., *Justicia, pecado y filiación. Sobre el Comentario de Orígenes a los Romanos*, Toledo 1991.
- DUNN, J.D., *Jesus- Flesh and Spirit: an Exposition of Romans 1.3-4*, JThS 24 (1973) 40-68.

- DURST, M., *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Bonn 1987.
- ESCOBAR ILLANES, P., *Apuntes para una cristología en tiempos difíciles: El tiempo-ser de Jesucristo en el pensamiento de H.U. von Balthasar*, México 1997.
- ELLIOTT, J.H., *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland 2000.
- EVE, E., *1. Peter*, en: *The Oxford Bible Commentary*, Oxford 2001.
- FAVALE, A., *Teofilo d'Alessandria (345c.412). Scritti, Vita e doctrina*, Torino 1958.
- FERNÁNDEZ, A., *La escatología en san Cipriano*, in Burg 22(1981) 93-167.
- FERNÁNDEZ, A., *Escatología del Siglo II*, Burgos 1979.
- FERNÁNDEZ, S., *Cristo Médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, Roma 1999.
- FITZMYER, J.A., *The First Epistle of Peter*; en: *The Jerome Biblical Commentary*, London-Dublin-Melbourne, 1968, p. 362-377).
- FRANCO
- MARTÍNEZ, C. A.-
- J. M. GARCÍA, *La Pasión de Jesús según san Mateo y el Descenso a los Infiernos*, Studia Semitica Novi Testamenti XV, Madrid 2007
- FRINGS, J., *Zu 1 Petr 3:19 und 4:6*, BZ 17 (1925) 75-88.
- GALOT, J., *Jesús libertador*, Madrid 1982.
- ID., *La descente du Christ aux enfers*, NRTh 83 (1961) 471- 491.
- GOFFINET, E., *L'utilisation d'Origène dans le commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, Louvain 1965.
- GOUNELLE, R., *La descente du Christ aux Enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Paris 2000.
- ID., *1 Pierre 3,18-20 et descente du Christ en enfers*, PosLuth 53 (2005) 381-389.
- GOPPELT, L., *Der Erste Petrusbrief* (Hrsg. v.F. Hahn), Göttingen 1978.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo*, Barcelona 1969.

- GRANADOS, J., *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir*, Roma 2005.
- GREINER, M., *Drama der Freiheiten. Eine Denkformanalyse zu Hans Urs von Balthasars trinitarischer Soteriologie*, Münster 2000.
- Id., *Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu H. U. v. Balthasars eschatologischem Vorstoß*, en: *Die Kunst Gottes verstehen. H. U. v. Balthasars theologische Provokationen*, Hr. M. STREIT- H. TÜCK, Freiburg 2005, p. 228-260.
- GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca 1997.
- Id., *Der Gottessohn im Totenreich*, ZKTh 71 (1949) 1-53.184-203. (= en: *Mit ihm und in ihm*, Freiburg 1975, p. 76-174).
- Id., *Höllenaufstieg Christi, Höllenfahrt Christi* en: LThK 5. Band, p. 450-455.
- Id., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Band 1, Freiburg-Basel-Wien 1979.
- Id., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*, Band 2/3, Freiburg-Basel-Wien 2002.
- GRIBOMONT, J., *Testimonia*, en: *Diccionario Patrístico y de la antigüedad cristiana*, Institutum Patristicum Augustinianum, Salamanca 1983, 2108-2109.
- GRUDEM, W., *The First Epistle of Peter*, Leicester 1988.
- GSCHWIND, K., *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt*, Neutestamentliche Abhandlungen, II, 3-5, Münster 1911.
- GÜDER, E., *Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten*, Berne 1853
- GUERRIERO, E., *Von Balthasar e Origene*, RITC 116 (1991) 123-134.
- GUNKEL, H., *Der erste Brief des Petrus*, Göttingen, ³1917.
- HALL HARRIS, W., *The Descent of Christ. Ephesians 4,7-11 and Traditional Hebrew Imagery (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 32)*, Leiden-New York-Köln 1996.
- HANSON, A. T., *The Scriptural Background to the Doctrine of the "Descensus ad Inferos" in the New Testament*, en: *The NT Interpretation of Scripture*, London 1980, p. 122-156.

- HAUCK, F., *Die Kirchenbriefe*, Göttingen, 1936.
- HAUKE, M., *Auf den Spuren des Origenes. Größe und Grenze Hans Urs von Balthasars*, *Theolog* 35/9 (2005) 554-562. También se publicó en internet: <http://www.kath.net/detail.php?id=11355>. *Über die Größe und Grenze Hans Urs von Balthasars. Ein Beitrag von Professor Manfred Hauke von der Theologischen Fakultät in Lugano (Schweiz)*.
- ID., *Die katholische Lehre vom Descensus ad Inferos und Hans Urs von Balthasar*, *FKTh* 24 (1/2008) 29-42.
- ID., *Heilsverlust in Adam: Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus - Origenes – Kappadozier*, Paderborn 1993.
- ID., “Sperare per tutti”? *Il ricorso all’esperienza dei santi nell’ultima grande controversia di Hans Urs von Balthasar*, *Rev. Lugano* 6 (2001) 195-219.
- HERMAN, F., *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, Gütersloh 2002.
- HERZOG, M., „Descensus ad inferos“. *Eine religionsphilosophische Untersuchung der Motive und Interpretationen mit besonderer Berücksichtigung der monographischen Literatur seit dem 16. Jahrhundert*, Frankfurt am Mein 1997.
- HOLZMEISTER, U., *Epistulas ss. Petri et Iudae apostolorum, Pars I: Epistulas. Petri apostoli*, Paris 1937.
- HOLZTMANN, H., *Höllenfahrt im Neuen Testament*, *Archiv für Religionswissenschaft* 11 (1908) 285-297.
- HOUSSIAU, A., *Le baptême selon Irénée de Lyon*, *EThL* 60 (1984) 45-59.
- ID., *La christologie de saint Irénée*, Lovain-Gembloux 1955.
- HÜNERMANN, P., *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster²1977.
- HUTHER, J.E., *1. Brief des Petrus, den Brief des Judas und den 2. Brief des Petrus*, Göttingen⁴1877.
- JANSSENS, Y., *Le Thème de la fornication des anges*, en: *Le Origini dello Gnosticismo. (Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966)*, ed. U. BIANCHI, Leiden, 1970².

- JASCHKE H-J., *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis*, Münster 1976.
- JEREMIAS, J., *Zwischen Karfreitag und Ostern. Descensus und Ascensus in der Karfreitagstheologie des NTs*, ZNTW 42 (1949) 194-204.
- KATTENBUSCH, F., *Das apostolische Symbol II. Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols*, 1962 Hildesheim (Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1900).
- KEIL, C. F., *Commentar über die Briefe Petrus und Judas*, Leipzig 1883
- KELLY, J.N.D. , *A Commentary on the Epistles of Peter and of Iude*, New York 1969.
- ID., *Early Christian Creeds*, London ⁴1964.
- ID., *Early Christian Doctrines*, London ⁴1968.
- KETTER, P., *Hebräerbrief, Jakobusbrief, Petrusbriefe, Judasbrief. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt* Vol 16/1, Freiburg 1950
- KNABB, P., *1 Pe 3,17ss und die Höllenfahrt Jesu Christi*, JDTh 23 (1878) 177-228.
- KNOPF, R., *Die Briefe Petri und Juda*, Göttingen, 1912.
- KLUMBIES, P. G. , *Die Verkündigung unter den Geistern und Toten nach 1 Pe 3,19f und 4,6*, ZNW, 92 (2001) 207-228.
- KÖBER, J., *Die katholische Lehre von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Landshut 1860.
- KÖNIG, J. L., *Die Lehre von Christi Höllenfahrt nach der heil. Schrift, der ältesten Kirche, den christlichen Symbolen, und nach ihrer vielumfassenden Bedeutung*, Frankfurt 1842.
- KROLL, J., *Gott und die Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, Darmstadt 1963 (Unveränd. fotomechan. Nachdr. der Ausg. Leipzig und Berlin 1932).
- LAACK, W. VAN., *Allversöhnung. Die Lehre von der Apokatastasis; ihre Grundlegung durch Origenes und ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theologie bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar*, Sinzig 1990.
- LA BONNARDIÈRE,
A. M., *La prédication du Christ aux esprits en prison. I P 3, 19 d'après*

- l'interprétation de Saint Augustin*, en : *Études sur la première lettre de Pierre* (congrès de l'A.C.F.E.B., Paris, 1979), Paris, Cerf (Lectio Divina, 120), 1980, p. 247-267). El mismo artículo fue publicado como : *Evodius et Augustin. Lettres 163 et 164*, en : *Saint Augustin et la Bible*, ed. A.-M. LA BONNARDIÈRE Paris, Beauchesne (Bible de Tous les Temps, 3), 1986, p. 213-227).
- LADARIA, L., *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989.
- ID., *El Dios vivo y verdadero. El ministerio de la Trinidad*, Salamanca 1998.
- ID., *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002.
- ID., *Teología del pecado original y la de la gracia. Antropología teológica especial*, Madrid 1993.
- LANGGÄRTNER, G., *Der Descensus ad Inferos in den Osterfestbriefen des Cyrill von Alexandrien*; en: *Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann*; ed. E. SUTTNER- C. PATOCK, Würzburg 1971.
- LEANEY, A. R., *I Peter and the Passover: An Interpretation*, NTSt 10 (1963-4) 238-251.
- LE GOFF, J., *Die Geburt des Fegefeuers* (título original: *La naissance du purgatoire*), München ²1991.
- LIÉBAERT, J., *L'Évolution de la christologie de saint Cyrille d'Alexandrie à partir de la controverse nestorienne (La Lettre Pascale XVII et la Lettre aux Moines (428-429))*, MSR 27 (1970) 27-48.
- LIES, L., *Origenes' "Peri Archon". Eine undogmatische Dogmatik*, Darmstadt 1992.
- LOCHBRUNNER, M., *Das Ineinander von Schau und Theologie in der Lehre vom Karsamstag bei Hans Urs von Balthasar*, RTLu 6 (2001) 171-196.
- ID., *Descensus ad inferos, Aspekte und Aporien eines vergessenen Glaubensartikels*, FKTh 9 (1993) 161- 178.
- LOHFINK, G.-
WIEMER, L., *Maria- nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*, Freiburg-Basel-Wien 2008.

- LOOFS, F. , *Christ's Descent into Hell*, en: *Patristica*, (Ausgewählte Aufsätze zur Alten Kirche), Berlin- N. York 1999, p. 90-104.
- ID., *Descent to Hades (Christ's)*, en: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, London 1911, p. 654-663.
- LUNDBERG, P., *Typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Leipzig-Uppsala 1942.
- MAAS, W., *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Einsiedeln 1979.
- MACCULLOCH, J.A., *The Harrowing of Hell, a Comparative Study of an Early Christian Doctrine*, Edinburgh 1930.
- ID., *Descent into the Hell (Ethnic)*, en: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, London 1911, p. 648-654.
- MACKENZIE, I. M., *Irenaus's Demonstration of the Apostolic Preaching. A theological commentary and translation*, Burlington 2002.
- MARGOT, J-C. , *Les Epîtres de Pierre*, Genève 1960.
- MARTIN, J., *El Espíritu Santo en los orígenes del Cristianismo (Estudio sobre I Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino Mártir)*, Zürich 1971.
- MARTÍNEZ GORDO, J., *La Gloria del Crucificado. La teología fundamental de Hans Urs von Balthasar*, Bilbao 1997.
- MERKELBACH, H., *Propter Nostram Salutem. Die Sehnsucht nach Heil im Werk Hans Urs von Balthasars*, Münster 2004.
- MEINERTZ, M., -
- VREDE, W., *Die katholischen Briefe*, Bonn 1932.
- MENKE, H. K., *Art. Stellvertretung* en: LThK, Band ,IX, ³2000, p. 953-955.
- ID., *Stellvertretung. Schlüsselbegriff der christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Freiburg 1991
- MEUNIER, B., *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'Humanité, le salut et la question monophysite*, Paris 1997.
- MERENDINO, P., *Osterfestbriefe des Apa Athanasios. Aus dem Koptischen übersetzt und erläutert*, Düsseldorf 1965.
- MICHAELS, J.R., *I Peter*, Waco-Texas 1988.
- MICHEL, O., *μῦνονησκομαι*, en DTNT, Vol IV, Ed. G. Kittel, Michigan ²1973, p. 675-678.

- MILLER, D. L., *The Two Sandals of Christ: Descent into History and into Hell*, ErJb 50 (1981) 147-221.
- MONNIER, J., *La descente aux Enfers. Étude de pensée religieuse, d'art et de littérature*, Paris 1905.
- MÜNCH-LABACHER, G., *Naturhaftes und geschichtliches Denken bei Cyrill von Alexandrien. Die verschiedenen Betrachtungsweisen der Heilsverwirklichung in seinem Johannes-Kommentar*, Bonn 1996
- MÜLLER, H., *Hinabgefahren zur Hölle, kein Mythos, sondern bibl. Wahrheit*, ZLThK 31 (1870) 444-498.
- MÜLLER, G. L., *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien²1996.
- NAUTIN, P., *Le dossier d'Hippolyte et de Mélicon dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes*, Paris 1953.
- NEGEL, J., *Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*, München 2005.
- NORELLI. E., *Ippolito, L'Anticristo*, Firenze 1987.
- O'CONNELLE, J. P., *The Eschatology of Saint Jerome*, Illinois, 1948.
- O'DALY, G.J.P., *Evodius*, en: AugL Vol.2, 1158-1161.
- ORBE, A., *Antropología de San Ireneo*, BAC, Madrid 1969.
- ID., "Ángeles del diablo", "hijos del maligno" en *Ireneo Adv. Haer. IV, 41, 1-3*, Compostellanum 40 (1995) 29-47.
- ID., *Cristología Gnóstica*, Vol 1-2, BAC, Madrid 1976.
- ID., *El "Descensus ad inferos" y san Ireneo*, Gr 68 (1987) 485-522.
- ID., *Doctrina de Marción en torno a la Pasión y muerte de Jesús*, Compostellanum 32 (1987) 7-24.
- ID., *Encarnación entre los valentinianos*, Gr 53 (1972) 201-235.
- ID., *En torno a la Encarnación*, Collectanea Scientifica Compostellana 3, Santiago de Compostela 1985.
- ID., *Errores de los Ebionitas (Análisis de Ireneo, AH V,1,3)*, Mar. 41 (1979) 147-170.
- ID., *El Espíritu en el Bautismo de Jesús*, Gr 76 (1995) 663-699.

- ID., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva, Fuentes Patrísticas* (Estudios 1), Madrid- Roma 1994.
- ID., *Introducción a la Teología de los Siglos II y III*, Roma-Salamanca 1988.
- ID., *Homo nuper factus, (En torno a S.Ireneo, AH, IV,38,1)*, Gr 46 (1965) 481-544.
- ID., *El hombre ideal en la teología de san Ireneo*, Gr 34 (1962) 449-491.
- ID., *Parábolas Evangélicas, Vol.1-2*, BAC, Madrid 1972.
- ID., *El pecado original y el matrimonio*, Gr 45 (1964) 449-500.
- ID., *Los primeros herejes ante la persecución, Estudios Valentinianos Vol. V*, Analecta Gregoriana 63, Roma 1956.
- ID., *El Salvador que baja del cielo*, Compostellanum 29 (1984) 7-37.
- ID., *¿San Ireneo adopcionista? En torno a AH III,19,1*, Gr 65 (1984) 5-52.
- ID., *San Ireneo y la doctrina de la reconciliación*, Gr 61 (1980) 5-50.
- ID., *San Ireneo y la inmortalidad del alma*, en: *Homenaje a Eleuterio Elorduy, con ocasión de su 80 aniversario*, ed. F. RODRÍGUEZ y J. ITURRIAGA, Bilbao 1978.
- ID., *San Ireneo y la primera pascua del Salvador (Io 2,12-3,21)*, EE 44 (1969) 297-344.
- ID., *El signo de Jonás según san Ireneo*, Gr 77 (1996) 637-657.
- ID., *Sobre los inicios de la teología. Notas sin importancia*, EE 56 (1981) 678-704.
- ID., *Supergrediens angelos (S. Ireneo, Adv. Haer., V 36,3)*, Gr 54 (1973) 6-59.
- ID., *Teología de san Ireneo, Vol. 1-4*, BAC maior, Madrid 1985,1987,1988, 1996.
- ID., *La Unción del Verbo, Estudios Valentinianos Vol. III*, Analecta Gregoriana 113, Roma 1961.
- ID., *En tomo a la Encarnación (Collectanea Scientifica Compostella 3)*, Santiago de Compostela 1985.
- OTRANTO, G., *Esegesi Biblica e Storia in Giustino (Dial 63-84)*, Bari 1979.

- PLACES, E. DES, *La première épître de saint Pierre*, Roma 1971.
- PERROT, C., *La descente aux enfers et la prédication aux morts*, en : *Études sur la première lettre de Pierre*, ed. CH, PERROT, Paris 1980, p. 231-246.
- ID., *La descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament*, LV (L) 17 (1968) 5-30.
- PETTERSEN, A., *Athanasius and the Human Body*, Bristol 1990.
- PÈTREMONT, S., *Le mythe des sept archontes créateurs peut-il s'expliquer à partir du christianisme?*, en: U., *The Origins of Gnosticism/Le Origini Dello Gnosticismo: Colloquium of Messina, 13-18 April 1966*, Ed. U. BIANCHI. Leiden, 1970, p. 460-487.
- PITSTICK, A. L., *Light in Darkness. Hans von Balthasar on the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2007
- POITTIER, C.B., *Dieu et le Christ selon Grégoire de Niza*, Bruxelles 1994.
- PRIGENT, P., *L'Épître de Barnabé*, Paris 1961.
- ID., *Justin et L'Ancien Testament*, Paris 1964.
- QUILLIET, H., *Descente de Jésus aux enfers*, en: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1911, p. 565-619.
- REICKE, B., *The Disobedient Spirits and Christian Baptism. A Study of 1 Pet .III:19 and its Context*, København 1946.
- RENOUX, C., *La chaîne Arménienne sur les épîtres catholiques. II La chaîne sur les épîtres de Pierre*. PO 44.
- RESCH, A., *Agrapha*, TU 15, Leipzig 1906.
- RICHARD, M., *Commentaire de s. Hippolyte sur les Proverbes*, Muséon 69 (1966) 92-93.
- RIGGI, C., *Epifanio. L' ancora della Fede*, Roma 1977.
- RIESENFELD, H., *La descente dans la mort. Aux Sources de la Tradition Chrétienne (Mélanges Goguel)*, Neuchâtel-Paris 1950, pgs 207-217.
- RIZZI, M., *L'escatologia degli apologisti: guidizio, rivelazioni e teodicea nella seconda metà del II secolo*, ASE 16/1 (2000) 161-178.
- ROSA, A., *“Attolite portas, principes, vestras*, en: *Miscellanea Liturgica in onore di sua eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro arcivescovo di Bologna*, Roma 1966.

- ROLDANUS, J., *Le Christ et l' Homme dans la théologie d' Athanase d' Alexandrie. Étude de la conjonction de sa conception de l' homme avec sa christologie*, Leiden 1968.
- ROUSSEAU, D. O., *La descente aux enfers, Fondament du baptême Chrétien*, RechSR 40 (1952) 274-297.
- RUBINKIEWICZ, R., *Die Eschatologie von Hen 9-11 und das Neue Testament*, Lublin 1980.
- SCHEFFCZYK, L., *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*, KathD 2, Aachen 1996.
- ID., *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde. Sünde- Erbsünde*, Augsburg 1970.
- SHECKLE, K.H., *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1961.
- SCHENDEL, E., *Herrschaft und Unterwerfung Christi 1 Kor 15,24-28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts (=BGBE12)* Tübingen 1971.
- SCHULZ, H. J., *Die Höllenfahrt als Anastasis*, ZKTh 81 (1959) 1-60.
- SCHULZ, M., *Hans Urs von Balthasar begegnen*, Augsburg 2002.
- ID., *Sein und Trinität: Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Reception in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar*, St. Ottilien 1997.
- SCHMIDT, C., *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, TU 43 Leipzig 1919.
- SCHÖNBORN, C., *Gott sandte seinen Sohn, Christologie*, Paderborn 2002.
- ID., *Die kirchliche Erbsündenlehre im Umriss*, en: *Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage*, ed. A. GÖRRES-R. SPAEMANN- C. SCHÖNBORN, Freiburg 1991, p. 70-102.
- SCHWAGER, R., *Der Sohn Gottes und die Weltsünde : Zur Erlösungslehre von Hans Urs von Balthasar*, ZKTh 108 (1986) 161-191.
- SCHWEIZER, A., *Hinabgefahren zur Hölle als Mythos ohne biblische Begründung durch Auslegung der Stelle 1 Pe 3,17-22 nachgewiesen*, Zürich 1868.

- SCOURFIELD, J. H. D., *A Commentary on Jerome, Letter 60*, Oxford 1993.
- SELWYN, E., *The First Epistle of Saint Peter: The Greek Text with Introd., Notes and Essays*, London ⁹1974 (reimpresión).
- SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.
- ID., *La Maga de Endor. Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa*, Firenze 1989.
- ID., *La morte di Gesù in Origene*, RSLR 8 (1972) 3-41.
- ID., *Precursor ad inferos. Una nota sull'interpretazione patristica di Mt 11,3*, Aug 20 (1980) 367-382.
- ID., *Origene exegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004.
- ID., *Tra giudaismo e cristianesimo*, Roma 1995.
- SKARSAUNE, O., *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*, Leiden 1987.
- SÖDEN, H. VON, *Hebräerbrief, Briefe des Petrus, Jakobus, Judas*, 3. verbesserte und vermehrte Auflage, Freiburg ³1899.
- SPICQ, C., *Les Epîtres de Saint Pierre*, Paris 1966.
- SPITTA, F., *Christi Predigt an die Geister 1 Petr. 3, 19 ff. Ein Beitr. zur neutestamentl. Theologie*, Göttingen 1890.
- STUDER, B., *Dios salvador en los padres de la Iglesia*, Salamanca 1993.
- ID., *Soteriologie in der Schrift und Patristik*, HDG 3,2a., Freiburg 1978.
- ID., *Der Abstieg Christi in die Unterwelt bei Augustinus von Hippo., en: In Psallendum. Miscellanea di studi in onore del Prof. Jordi Pinelli Pons*, ed. I SCICOLONE, Roma 1992, p. 267-274.
- SWINBARNE, R., *Responsability and atonement*, New York 1998.
- THIELE, W., *Die Lateinischen Texte des 1. Petrusbriefes*, Freiburg. 1965.
- THURÉN, L., *Argument and Theology in 1 Peter. The Origins of Christian Paraenesis*, Sheffield 1995.
- TITE PHILIP, L., *Compositional Transitions in 1 Peter. An Analysis of the Letter-Opening*, San Francisco-London-Bethesda, 1997.
- TREVIJANO, R., *Á propos de l'eschatologie d'Origène*, StPatr 16 (1985) 264-270.
- ID., *En lucha contra las potestades. Exégesis primitiva de Ef 6,11-17 hasta Orígenes*, Roma 1967.

- TRUMBOWER, J. A., *Rescue for the Dead. The Posthumous Salvation of No-Christians in Early Christianity*, Oxford 2001.
- TRUEMPER, D. G., *The Descensus ad Inferos from Luther to the Formula of Concord*, (thesis) the Lutheran School of Theology at Chicago 1974.
- TÜCK J-H, *Das Äußerste : Zu Möglichkeiten und Grenzen trinitarischer Kreuzestheologie*, IKaZ 32 (2003) 5: 465-482.
- ID., *Impulse und Impressionen. Höllenabstieg Christi und Hoffnung für alle. Hans Urs von Balthasar eschatologischer Vorstoß*, ThG 49 (2006) 60-65
- TURMEL, J., *La descente du Christ aux enfers*, Paris 1905.
- Tyrrell
- HANSON, A., *The NT Interpretation of Scripture*, London 1980.
- USERI, J.M., *Hinabgefahren zur Hölle. „Eine Wiedererwägung der Schriftstellen: 1 Petr. 3,18-22 und Kap. 4, Vers 6,“*, Zürich 1886.
- VOGELS, H-J., *Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten. Eine bibeltheologisch-dogmatische Untersuchung zum Glaubensartikel „descensus ad inferos“*, Freiburg-Basel-Wien 1978.
- VORGRIMLER, H., *Die Erbsünde in der katholischen Glaubenslehre, en: Unheilslast und Erbschuld der Menschheit. Das Problem der Erbsünde*, R. SCHMIDT-E. RUCKSTUHL- H. VORGRIMLER, Luzern-München, 1969, p. 115-144.
- ID., *Geschichte der Hölle*, München 1993.
- WALLER, K.J., *Gott als Eschaton, Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Wien 1992.
- WAINWRIGHT, G., *Eschatology*, en: : The Cambridge Companion to Hans Urs Von BALTHASAR, Edited by E. T. OAKES SJ and D. MOSS, Cambridge 2004, p. 113-127.
- WEIB, B., *Die katholischen Briefe*, TU 8, 3, Leipzig 1892.
- WEIGL, E., *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373-429)*, Kempten 1925
- WERNER M., *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern-Leipzig, 1941

- WEY, H., *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus*, Winterthur 1957.
- WINLING, R., *Le Mystère du Christ. Contra Apollinaire (IV^es.), le défi d'un Dieu fait homme. Athanase, la lettre à Epictète. Pseudo-Athanase, De l' Incarnation contra Apollinaire I-II. Grégoire de Nysse, Réfutation de l'Apodeixis d' Apollinaire*, Paris 2004.
- ID., *La résurrection du Christ dans l'Antirrheticus adversus Apollinarem de Crégoire de Nysse*, REAug 35 (1989) 12-43.
- WILLIAMS, R., *Balthasar and the Trinity*, en: *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar*, Edited by E. T. OAKES SJ and D. MOSS, Cambridge 2004, p.37-49.
- WINDISCH, H., *Die Katholischen Briefe*, Tübingen, ²1930.
- WLOSOK, A., *Descensus Christi (in inferna)* en : AugL Vol. 2, 299-306.
- ZANI, A., *La cristologia di Ippolito*, Brecia 1983.
- ZELLER, H., *Corpora Sanctorum*, ZKTh 71 (1949) 385-465.
- ZEZSCHWITZ,
G. VON, *Petri apostoli de Christi ad inferos descensu sententia. Ex loco nobilissimo I. Ep. III,19 eruta exacta ad epistolae argumentum*, Leipzig 1857.
- ZIEGENAUS, A., *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre*, KathD 4, Aachen 2000.

Fuentes:

Escritores eclesiásticos²⁶⁹¹:

Anónimo:

- *Trois antiques rituales du baptême* (ed. Trad. A. SALLES, SC 59, Paris 1958).

²⁶⁹¹ Títulos de las obras según aparecen en: Clavis patrum graecorum y clavis patrum latinorum.

AFRAATES:

Homiliae

- *Aphrahat's, des persischen Weisen, Homilien* (trad. G BERT, T.U. 3,3,4, Leipzig 1888).

SAN AGUSTÍN

De Civitate Dei

- La Ciudad de Dios (Ed. trad. S. SANTAMARTA DEL RÍO-M. FUERTES LANERO, en: *Obras completas de san Agustín*. XVII (BAC 172) Madrid 1978).

De Genesis ad literam imperfectus liber

- *Del Génesis a la letra* (Ed. trad. B. MARTÍN, en *Obras de San Agustín*. XV (BAC 168), Madrid 1957).

Enchiridion

- *Aurelius Augustinus: Enchiridion de Fide, spe et caritate. Handbüchlein über Glaube Hoffnung und Liebe.* (ed. trad. J. BARBEL, Düsseldorf 1960).

Epistula CLXIV: Epistula ad Evodium (epist.)

- *Cartas (2.º)* (Ed. trad. L. CILLERUELO en: *Obras completas de San Agustín*. XIa.,: 124-187 BAC 99, Madrid 1987).
- *Epistulae* (Ed. AL. GOLDBACHER, CSEL 43).
- *Letters of St. Augustin* (trad. J. G. CUNNINGHAM, en: *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church, Vol. I: The Confessions and Letters of St. Augustin, with a Sketch of His Life and Work*, Michigan, (reprint.) 1994).

AMBROSIASTER:

Commentarius in xii epistulas Paulinas

- *In Epistulam ad Romanos* (Commentarius in epistulas Paulinas, ed. H. I. VOGELS, CSEL 81/1, Wien 1966).
- *In Epistulam ad Efesios* (Commentarius in epistulas Paulinas, ed. H. I. VOGELS, CSEL 81/3, Wien 1969).

SAN AMBROSIO DE MILÁN:

De interpellatione Iob

- *De interpellatione Iob et Daudid* (ed. C. SCHENKL, CSEL 32/2, Wien 1897).

Expositio de Psalmo CXVIII

- *Expositio de Psalmo 118 (119)* (Expositio de psalmo CXVIII ed. M. PETSCHENIG, CSEL 62, Wien 1913).

SAN ATANASIO :

De incarnatione contra Apollinarium libri ii

- *De incarnatione contra Apollinarium libri ii* (PG 26, 1093-1165).

De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria

- *De Synodis* (PG 26, 681-793).
- *De Synodis* (ed. H.-G. OPITZ, Athanasius Werke, Band II/1 (8. Lieferung), Berlin, 1940).

Epistula ad Epictetum

- *Athanasii Epistula ad Epictetum* (ed. G. LUDWIG, Jena 1911).
- *Epistula ad Epictetum* (PG 26,1049-1069).

Homilia de passione et cruce domini

- *Homilia de passione et cruce Domini*, (PG 28, 185-249).
- *De cruce et passione* (ed. R. W. THOMSON en: *Athanasiana syriaca III*, CSCO 324 ([Scriptores Syri, 142]), trad. CSCO 325([Scriptores Syri, 143]), Louvain 1972).

Oratio contra Arrianos iii

- *Contra Arrianos* (PG 26, 12-468).

SAN BASILIO MAGNO:

Homilía in martyrem Julittam

- *Homilía in martyrem Julittam* (PG 31, 237-261).

Homilía super Psalmos

- *Homilia super Psalmos* (PG 29,209-494).

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Excerpta ex Theodoto

- *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote*, (ed. F. SAGNARD, SC 23, Paris 1948).

Hypotyposes (fragmenta)

- *Hypotyposes, fragm. 24.1* (= *Adumbrationes in Primam Petri Epistolam*) (ed. O. STÄHLIN, GCS 17bis, Berlin 1970).

Stromata

- *Clemente de Alejandría. Stromata II - III. Conocimiento religioso y continencia auténtica Clemente de Alejandría* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 10, Madrid 1998).
- *Clemente de Alejandría. Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del Cristiano* (ed. trad. M. MERINO, Fuentes Patrísticas 17, Madrid 2005).
- *Clement D'Alexandrie. Les Stromates (Stromate VI)* (ed. trad M. P. DESCOURTIEUX, SC 446, Paris ⁷1999).

CIRILO DE ALEJANDRÍA:

Commentarii in Iohannem

- *Sancti Patris nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in D. Ioannis Evangelium* (ed. P. E. PUSEY, Bruxelles 1965).

Commentarii in Lucam, Homiliae

- *Commentarii in Lucam, Homilia 37 (Lc. 7, 17-231)* (ed. I.-B. CHABOT, CSCO 70 [Scriptores Syri, 27], 77, Paris 1912). Traduction : R. M. TONNEUA, c 140 [Scriptores Syri, 70], 49, Louvain 1953).
- *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt* (ed. J. REUSS, Berlin 1984).

De incarnatione Unigeniti

- *S. Cyrille d'Alexandrie. Dialogue sur l'Incarnation du Monogène* (ed. trad., G-M DE DURAND, en : *Deux dialogues christologiques*, SC 97, Paris 1964).

Epistulae paschales

- *Cyrille d'Alexandrie. Lettres Festales I-VI* (ed. W. H. BURNS, trad. L. ARRAGON-MBOUNOIS-M. FORRAT-B. MEUNIER, SC 372, Paris 1991).
- *Cyrille d'Alexandrie. Lettres Festales VII-XI* (ed. W. H. BURNS, trad. L. ARRAGON--P. EVIEUX-B. MONIER, SC 392, Paris 1993).
- *Cyrille d'Alexandrie. Lettres Festales XII-XVII* (ed. W. H. BURNS, trad. M.-O. BOULNOIS- B MEUNIER, SC 434, Paris 1998).
- *Epistula festalis XVIII-XXX* (PG 77, 799-982).

Fragmeta in Acta apostolorum et in epistolas catholicas

- *Fragmentum in Epistolam I Petri 3, 19-20* (PG 74, 1013-1016).
- *De Fragmentis in Epistolas Catholicas* (ed. P. E. PUSEY, en: *Sancti Patris nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis Evangelium, Vol. III*, Bruxelles 1965).
- *La Chaîne arménienne due les épîtres catholiques. II. La chaîne sur les*

épîtres de Pierre, (ed. trad. C. RENOUX, P.O. 44, Fascicule 2, Tournhout 1987).

Oratio ad Theodosium imp. de recta fide

- *Oratio ad Theodosium* (ed. E. SCHWARTZ, ACO I/1/1, Berlin-Leipzig 1927).

SAN CIPRIANO:

Ad Quirinum (Testimonia)

- Ad Quirinum (Testimoniorum Libri Tres) (ed. G. HARTEL, en: *Cyprianus, Thascius Caecilius. Opera Omnia I*, CSEL 3/1, Wien 1868).
- AD Quirinum (ed. D.I.H. GOLDHORN, en: *Cyprianus, Thascius Caecilius. Opera Genuina, Pars II*, Leipzig 1839).

DÍDIMO DE ALEJANDRÍA (EL CIEGO):

In Genesim

- *Didyme l'aveugle. Sur la Genèse (vol. II)* (ed. trad. P. NAUTIN, , SC 244, Paris 1978).

Commetarii in Psalmos

- *Didymos der Blinde. Psalmenkommentar (Tura-Papyrus), Teil III: Kommentar zu Psalm 29-34* (ed. trad. M. GRONEWALD, Bonn 1969).

DOCTRINA XII APOSTOLORUM (DIDACHE)

- *Didaché*. (ed. J.J. AYÁN CALVO. *Didaché. Doctrina apostolorum. Epístola del Pseudo-Bernabé*, Fuentes Patristicas 3, Madrid 1992).

EPIFANIO DE SALAMINA:

Panarion (Adversus Haereses)- De Fide.

- *The Panarion of Epiphanius of Salamis (books II and III (Sect 47-80), De FIDE)* (ed. F. WILLIAMS, Leiden, New York, Köln, 1994).
- *Epiphanius III. Ancoratus und Panarion (haer 65-80. De Fide)* (ed. K. HOLL, GCS 37, Leipzig 1933).

GAUDENCIO DE BRESCIA:

Tractatus XXI

- *Sermones* (PL 20, 827ss).
- *Tractatus* (ed. A. GLÜCK, CSEL 68, Wien 1936).

GREOGRIO NACIANCENO:

Christus Patiens

- *Grégoire de Nazianze. La Passion du Christ. Tragédie* (Ed. trad. A. TUILIER, SC 149, Paris 1969).

SAN HILARIO DE POITIERS:

Commentarius in Evang. Mathaei

- *Hilaire de Poitiers. Sur Matthieu, vol. II* (ed. trad. J. DOIGNON, SC 258, Paris 1979).

Tractatus super Psalmos: In Psalmum 119 (118)

- *S. Hilarii Episcopi Pictaviensis Tractatus super Psalmos* (ed. A. ZINGERLE, CSEL 22, Wien 1891).
- *Hilaire de Poitiers. Commentaire sur le Psaume 118, vol. II* (ed. trad. M. MILHAU, SC 347, Paris 1988).

SAN HIPÓLITO:

Commentarii in Daniele

- *Commentaire sur Daniel* (ed. trad. M. LEFÈVRE, SC 14,2, Paris 1947).

In Genesim

- Griechische Fragmente zur Genesis, (ed. H. ACHELIS, en : *Hippolytus I*, GCS I, 2, Leipzig 1897).

Commentarii in Proverbia

- *Commentaire de S. Hippolyte sur les proverbes* (ed. trad. M. RICHARD, en : *Opera Minora I*, Turnhout-Louven 1976).

De Christo et Antichristo

- *Ippolito. L'Anticristo* (ed. trad. E. NORELLI, Florence 1987).

De David et Goliath

- *Die Erzählung von David und Goliath* (trad. G. N. BONWETSCH, en *Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus. Der Segen Jakobs, der Segen Moses, die Erzählung von David und Goliath*, TU 26, 1, Leipzig 1904).
- *Traité d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des Cantiques et sur l'Antéchrist* (ed. G. GARITTE, CSCO 263 (texto); 264 (versiones), Louvain 1965).

In Deuteronomium

- *Εἰς τὴν ᾠδὴν τὴν μεγάλην* (ed. H. ACHELIS, en : *Hippolytus I*, GCS I, 2, Leipzig 1897).

In sanctum Pascha

- *Hippolyt's kleinere. exegetische und homiletische Schriften* (ed. trad. H. ACHELIS, GCS, I, 2, Leipzig 1897 = *Hippolytstudien*, TU 16/4, Leipzig 1897).

- *Pseudo Hipólito. In sanctum Pascha*, (ed. trad. G.VISONA, Milano 1988).
- *Florilegium Edessenum Anonymum (syriace ante 562)* (ed. I. RUCKER, München 1933).

Oratio de Consummatione mundi

- *Hippolytus I* (ed. H. ACHELIS, , GCS I, 2, Leipzig 1897).
- PG 10, 904-952.
- *Fragmente vornikänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, (ed. K. HOLL, TU 20 2, Leipzig 1899).

Refutatio omnium haeresium

- *Refutatio omnium haeresium. Librorum decem quae supersunt Recensuerunt, Latine Verterunt, Notas Adiecerunt* (ed. L. DUNCKER - F.G. SHNEIDWIN, Göttingen 1859).
- *Refutatio omnium haeresium,*. (ed. P. WENDLAND, en: *Hippolytus Werke, Band III*, GCS 26, Leipzig 1916).

Traditio Apostolica

- *La tradition apostolique* (ed. B. BOTTE, SC 11, Paris ²1984).
- *The Apostolic Tradition. A Commentary* (ed. P.F. BRADSHAW-M.E. JOHNSON-L.E. PHILLIPS, Minneapolis 2002, p.198-199).
- *Tradizione Apostolica*, (trad. E. PERETTO, Roma 1996).

SAN IRENEO DE LIÓN :

Adversus Haereses

- *Irénee de Lyon, Contre les Hérésés, livres I, II,III,IV,V*, (Ed. y Trad. A. ROUSSEAU, SC 211, 100 (T.II) , 153 , Paris 1975, 1965, 1969).
- *Contra los Herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis* (Trad. C. I. González, México D.F. 2000).

Demonstratio praedicationis apostolicas (Epideixis)

- *Irénee de Lyon. Démonstration de la Prédication Apostolique*, (Nouvelle traduction de l'arménien avec introduction et notes par L. FROIDEVAUX, SC 62, Paris 1959).
- *Irénee de Lyon. Démonstration de la Prédication Apostolique* (ed. Trad. A. ROUSSEAU, SC 406, Paris 1995).
- *La demostración de la predicación apostólica*, (trad. E. ROMERO POSE, Fuentes Patrísticas 2, Madrid 1992).

SAN JERÓNIMO :

Commentarius in Ecclesiasten

- Commentarius in Ecclesiasten (ed. M. ADRIAEN, CCSL 72, Turnhout 1959).
- Commentarius in Ecclesiasten (PL 23,1041).

Commentarii in iv epistulas Paulinas (ad Galatas, ad Ephesios, ad Titum, ad Philemonem)

- Commentarius in Epistulam ad Galatas (PL 26, 307-554).
- Commentarius in Epistulam ad Ephesios (PL 26, 439-554).

Commentarii in Esaïam

- *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe. Introduction, livres VIII-XI*, (ed. R. GRYSO, [Vetus Latina..., Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 30], Fribourg 1996).
- Commentarii in Esaïam XIV-XV (PL 24,17).
- Commentariorum in Esaïam. Libri XII-XVIII (ed. M. ADRIAEN, CCSL 73, Turnhout 1958).

Commentarii in prophetas minores

- Commentarius in Osee (ed. M. ADRIAEN, CCSL 76, Turnhout 1970).

Epistula LX

- *A Commentary on Jerome, Letter 60* (ed. H. D. SCOURFIELD, Oxford 1993).

Tractatus in psalmos

- Tractatus sive homiliae in Psalmos (ed. G. MORIN, CCSL 78, Turnhout 1958).

SAN JUSTINO:

Apologia

- *Primera apología* ((ed. y trad. D. RUIZ BUENO, en: Padres apostólicos, B.A.C. 116, Madrid, 1996).

Dialogus cum Tryphone Iudaeo

- *Dialogue avec Tryphon* (Ed P. BOBICHON, Vol 1., Fribourg 2003).
- *Diálogo con Trifón* (ed. y trad. D. RUIZ BUENO, en: *Padres apologistas griegos*, B.A.C. 116, Madrid, 1996).
- *Iustini martyris. Dialogus cum Tryphone* (ed. M. MARCOVICH, Berlin-NewYork 1997).

JUAN PABLO II:

- Catequesis del Papa Juan Pablo II. "Descendió a los infiernos". n.5-6. 1989.

MELITON:

De Pascha

- (*Fragm 13*) (Ed. DE OTTO *Corpus apologeticum christianum*, IX, Iena 1872).
- *Méilton de Sardes. Sur la Pâque* (ed. y trad. O. PERLER, SC 123; Paris 1966).
- *Melito of Sardis. On Pascha and Fragments* (ed. y trad. S. G. HALL, Oxford 1979).
- *Die Passa-Homilie des Bischofs Meliton von Sardes*, (ed. B. LOHSE, Leiden 1958).

ORÍGENES :

Commentarii in Matthaëum

- *Matthäuserklärung II. Die lateinische Übersetzung der Commentariorum series* (Ed. E KLOSTERMANN-E. BENZ: en, *Origenes Werke*, GSC 38, Berlin 1933).
- *Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus.* (trad. J. VOGT, Stuttgart 1993).

Commentarii in Iohannem

- *Origenes Werke IV. Der Johanneskommentar* (ed. E. PREUSCHEN, GSC 10, Leipzig 1903).
- *Origène. Commentaire sur Saint Jean. tome II. Livres VI et X* (Ed. C. BLANC, SC 157, Paris 1970).
- *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, (ed. CORNISI, E., Torino 1968).

Contra Celsum

- *Origène. Contre Celse* (ed. M BORRET, SC 132, Paris 1967).
- *Origen, Contra Celsum* (ed., H. CHADWICK, Cambridge 1953).
- *Orígenes. Contra Celso* (ed. y trad. D. RUIZ BUENO, BAC, Madrid 1967).

De Pascha

- *Origène. Sur la Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura.* (ed. O. GUÉRAUD - P. NAUTIN, , Paris 1979).
- *Die Schrift des Origenes "Über das Passa".* (ed. Trad. WITTE, B., Altenberge 1993).

De Principiis

- *De Principiis*, (ed y Trad. H. CROUZEL- M, SIMONETTI, SC 252, Paris 1978).
- *Traité des Principes, II, Livres I et II*, (Commentaire et fragments) (ed. H. CROUZEL – M. SIMONETTI, SC 253, Paris 1978).

- *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, (ed. H. GÖRGEMANN, Darmstadt 1976).

- *I Principi di Origene*, (Ed. M. SIMONETTI, Torino 1968).

Fragmenta in diversos Psalmos in catenis

- *Fragmenta in diversos Psalmos in catenis* (PG 12, 1085-1320).

Homiliae in Regnorum libros (Homilia in Reg. (I Sam.) 28,2-25)

- *Königsbücher* (ed. E. KLOSTERMANN, en: *Origenes Werke III. Jeremiahomilien, Klageliederkommentar, Erklärung der Samuel und Königsbücher*, GSC 6 Leipzig 1901).

- *Di Origene, sul primo libro dei "Re"*, en: *Origen, Eustazio, Gregorio de Nissa. La maga di Endor* (ed. M. SIMONETTI, Firenze 1989).

In Exodum homiliae xiii

- *Origène. Homélie sur l'Exode* (ed. M. BORRET, SC 321, Paris 1985).

PASTOR DE HERMAS:

- *Hermas, el Pastor* (ed. Trad. J.J. AYÁN CALVO, Fuentes Patrísticas 6, Madrid 1995).

- *Papiasfragmente- Hirt des Hermas* (ed. trad U.H.J.KÖRTNER- M. LEUTZSCH, Darmstadt 1998).

- *Der Hirt des Hermas* (trad. N. BROX, Göttingen 1991).

POLICARPO:

Epistula ad Philippenses

- *Policarpo de Esmirna-Carta*. (Cf. ed. trad, J. J. AYÁN, en: *Ignacio de Antioquía-Cartas. Policarpo de Esmirna-Carta. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomeno*, Fuentes Patrísticas 1, Madrid 1991).

PS-EPIFANIO DE SALAMINA:

Homilia in s. Christi resurrectionem

- *Homilia in s. Christi resurrectionem* (PG 43, 505-508; también en: *Le dossier d'Hipolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes* (ed. Nautin, Paris 1953, p. 151-159).

RUFINO:

Expositio Symboli (Commentarius in Symbolum apostolorum)

- *Tyrannii Rufini, Expositio Symboli* (ed. M. SIMONETTI, CCL 20, Turnhout 1961).

SEVERO DE ANTIOQUÍA:

Catena in epistolas catholicas: Fragmenta 173-175 (1 Pe 3,19)

- *La chaîne sur les épîtres de Pierre* (ed. C. RENOUX, en: *La Chaîne arménienne sur les épîtres catholiques II*, PO. 44, Fasciculle 2, Turnhout 1987).

TERTULIANO:

De anima

- *De anima* (Ed. J.H. WASZINK, Amsterdam 1947).

De resurrectione mortuorum

- *Tertullian's treatise on The Resurrection* (ed. E. EVANS, London 1960).

Apócrifos y escritos gnósticos²⁶⁹²:

Acta s. Thomae

Thomasakten (ed. H. J. W. DRIJVERS, en: *Neutestamentliche Apokryphen*, ed. W. SCHNEEMELCHER, Tübingen⁵1989).

Epistula Apostolorum

- Epistula Apostolorum (ed. y trad C. SCHMIDT, en *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*) Leipzig 1919).

Epistula Iacobi apocrypha

- *Letter of James* (trad. J. K. ELLIOTT en: *The Apocryphal New Testament* (ed. J. K. ELLIOTT), Oxford 1993).

Evangelium Bartholimei

Evangelio de Bartolomé (ed. y trad. A. DE SANTOS OTERO, BAC, Madrid 1956).

Batholomäusevangelium (trad. F. SCHEIDWEILER, *Neutestamentliche Apokryphen, I. Evangelien*, ed. W. SCHNEEMELCHER, Tübingen⁵1987).

Evangelium Nicodemi

- Evangelio de Nicodemo (ed. y trad. A. DE SANTOS OTERO, BAC, Madrid 1956).

Evangelium Petri

²⁶⁹² Títulos de las obras según aparecen en Clavis Patrorum Graecorum, Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti y Clavis Apocryphorum Novi Testamenti.

- *Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutschen und englischen Übersetzung* (ed. T. J. KRAUS- T. NIKLAS, GCS (NF) 11, Berlin- New York 2004).
- *Petrusevangelium* (trad. CH. MAURER- W. SCHNEEMELCHER en: *Neutestamentliche Apokryphen*, Vol. I ed. W. SCHNEEMELCHER, Tübingen 1989)
- *Evangelio de Pedro* (ed. A. SANTOS OTERO, en: *Los Evangelios apócrifos*, Madrid 1956).

Henoch aethiopicus (Liber I. Henoch)

- *The Book of Enoch*, (ed. CHARLES, R., Oxford 1893).
- *Libro I de Henoc (et y gr)*, trad. F. CORRIENTE- A. PIÑERO, en: *Apócrifos del Antiguo Testamento Tom. IV, Ciclo de Henoc*, ed. A. DIEZ MACHO, Madrid 1984.
- *The Apocryphal Old Testament*, (ed. H.F. D. SPARKS, Oxford 1984).
- *The Ethiopic Book of Enoch, a new edition in the light of the Aramaic Dead Sea fragments* (ed. M.A. KNIBB, Oxford 1984).
- *Liber Henoch Aethiopice* (ed. A. DILLMANN, Leipzig 1851).
- *Das Buch Henoch*, (ed. J. FLEMMING, Leipzig 1906).
- *Das Buch Henoch*, (ed. J. FLEMMING -L. RANDERMACHER, Leipzig 1901).
- *The Book of Enoch, Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, (ed. J. T. MILIK, Oxford 1976).
- *Apócrifi dell'antico testamento*, (ed. P. SACCHI, Torino 1981).
- *Das Äthiopische Henochbuch*, (ed. S. UHLIG en: *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Band V-Lieferung 6, Gütersloh 1984).
- *The Book of Enoch the Prophet*, (ed. R. LAURENCE, Oxford 1821).

Henoch hebraicus (Liber III. Henoch)

- *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, (GREENFIELD, J. C., ed.: H. ODEBERG, New York 1973).
- *3. Enoch or The Hebrew Book of Enoch*. (Ed. y trad. Por H. ODEBERG, New York 1973).
- *Apócrifi dell'antico testamento*, (ed. P. SACCHI, Torino 1981).

Odae Salomonis

- *Oden Salomos. Teil 3. Oden 29–42* (Ed. M. LATTKE, en: *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 41/1, Freiburg (Schweiz) 2001).
- *Odas de Salomón*, (trad. A PERAL – X. ALEGRE, en: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Tomo III, ed. A. DIEZ MACHO, Madrid 1982).

Oracula Sibyllina

Sibyllinische Weissagungen (ed. J-D. GAUGER, Düsseldorf-Zürich 1998)

Testamentum XII patriarcharum.

- *Die Testamente der zwölf Patriarchen*, en *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band III. Unterweisungen in lehrhafter Form*, Hrg. W. G. KÜMMEL, Gütersloher 1974.
- *Testamentos de los doce Patriarcas. Testamento de Dan* (trad. A. PIÑERO, en: *Apócrifos del Antiguo Testamento, Tomo VI, Testamentos o discursos de adiós*, ed. A. DIEZ MACHO, Madrid 1987).

Protennoia trimorphe.

- *The Nag Hammadi Library in English* (ed. J. Robinson, San Francisco 1990).

Tabellarischer Lebenslauf

Von Juan Antonio Santamaría Lancho

11.06.1968 – geboren in Madrid, Spanien

1974-1985 – Besuch von Schule und Gymnasium

1985 - Abitur (=Selectividad)

1986-1992 – Physik an der Universidad Autónoma de Madrid

1992-1997 – Theologie an der katholischen Fakultät “San Dámaso” in Madrid

1997-2001 – Weiter Ausbildung in Patrologie an der katholischen Fakultät

“San Dámaso” in Madrid (Licenciatura en Patrología)

2001-2007 – Promotion im Fach katholische Dogmatik an der LMU

in München (Doktorvater – Prof. Dr. Ludwig Gerhard Müller,

mittlerweile Bischof von Regensburg)