

CRISTOLOGIA ALEJANDRINA EN EL SIGLO III: CLEMENTE Y ORIGENES¹

Henryk Pietras S.J.

1. Situación histórica

Antes de presentar la teología cristológica de Clemente y de Orígenes valdría la pena hacer notar lo que heredaron de la tradición eclesial y cultural de su tierra, esto es de Alejandría. En efecto, en esta ciudad no fueron ellos los primeros teólogos y exegetas. Para comenzar, ambos, como también otros Padres de la Iglesia, leían y admiraban las

-
1. Consultar, para las fuentes citadas: FILON DE ALEJANDRIA, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, bajo la dirección de R. Arnaldez, J. Puilloux, C. Mondésert, París, Cerf 1961. (Cf. la introd. general de R. Arnaldez en el primer volumen). Trad. española: *Obras completas de Filón de Alejandría*, trad. introd. y notas de José María Triviño, vol. 1-V, Buenos Aires 1975-1976. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Quis dives salvetur?*, ("¿Cuál rico se salva?") en C.I. GONZALEZ, *Pobreza y riqueza en obras selectas del cristianismo primitivo*, México, Porrúa 1988, pp. 1-23; la misma en italiano, más *Esortazione alla pazienza* o *Ai nuovi battezzati*, trad. A. Pieri, Ancona, Paoline 1965. *Protréptico a los griegos*, Sources Chrétiennes (SCh) 2, París, Cerf; *Pedagogo*, SCh 70, 108, 158; *Strómata* Libro I, SCh 30; Libro II, SCh 38; Libro V, SCh 278; *Extraits de Théodote*, SCh 23; *Estratti profetici* ("Biblioteca Patristica") Florencia, Nardini 1985; la lista de otras obras no conservadas se halla en EUSEBIO, *Historia eclesiástica* VI, 13. Citamos las obras de Orígenes de la siguiente manera: las obras exegéticas, con *Com* por comentario (para el *Com Cant* indicamos la página de la edición GCS = Griechischen christlichen Schriftsteller, Berlín-Lipsk), con *Hom* las homilías, con *Fr* los fragmentos, con *Sel* la obra *Selecta in Matheum*, seguidos de la abreviación del libro. Para las otras obras: *Princ* = *De principiis (Peri Archón)*, *C. Cels* = *Contra Celsum* (en esp. *Contra Celso*, Madrid, BAC, 1967), *Disputa* = *Disputa con Eraclide*. Las ediciones en las que nos basamos son principalmente las de SCh = Sources Chrétiennes (*Com Io*, 120, 157, 222, 290; *Com Mt X-XI*, 162; *Princ* 252, 253, 268, 269, 312; *C. Cels*, 132, 136, 147, 150, 227; *Disputa*, 67; *Hom Gn*, 7; *Hom Ex*, 321; *Hom Lev*, 286-287; *Hom Num*, 29; *Hom Ios*, 71; *Hom Sam* 328; *Hom Cant*, 37; *Hom Jer*, 232, 238; *Hom I.c.*, 87); excepto *Com Rom*, tomado de *Patrologia Graeca* 14, y *Com I Cor*, tomado de *JTS* = *Journal of Theological Studies*, 9 (1908) y 10 (1910), y *Com Eph*; de *JTS* 3 (1902). Las referencias a otras obras se indican en la cita correspondiente.

obras de Filón de Alejandría². Este era un judío nacido entre los años 20 y 13 antes de Cristo, y escribió una serie de comentarios al Antiguo Testamento, en los cuales desarrolló de modo especial la teología del Logos. Trató de unir el concepto bíblico de la Palabra de Dios con el platónico del Logos, haciendo de éste un mediador, el instrumento de la creación, y por ello lo llamó "Logos primogénito", "ángel más antiguo, como si fuese arcángel (*hoos an archággelon*)", "arché", "nombre de Dios", "Logos", "el hombre según la imagen", "el Vidente", "Israel"³, "imagen invisible", "el más venerado (anciano-presbytatos)", "la imagen de Dios"⁴, "la sombra de Dios", "el instrumento de la creación del mundo", "copia — arquetipo de las otras realidades", "paradigma de las otras realidades"⁵, "un astro situado más allá del cielo⁶, fuente de las constelaciones sensibles, al cual no sería inexacto llamar 'claridad universal' de la cual el sol, la luna, los otros planetas y las estrellas fijas reciben el esplendor que les es adecuado, cada uno según el propio poder"⁷, "el hijo mayor que ha sido *elevado*⁸ por el Padre, que en otro lugar se llama el primogénito, que siendo engendrado sigue los caminos del Padre y da la forma a las cosas al contemplar sus "*paradeigmata archétypa*"⁹.

No quisiéramos analizar aquí estos textos y los títulos para nombrar al Logos que en ellos se contienen, sino sólo presentar los nombres (y no todos) los que Filón daba al Logos. Puesto que también el Nuevo Testamento llama a Cristo el Logos, comenzando por el Prólogo de Juan, nada tiene de extraño que varias explicaciones y formulaciones de Filón entrasen luego en la teología de los Padres, ya que también ellos debían explicar de algún modo este concepto.

Prescindiendo de Filón, la Iglesia Alejandrina se encontraba bajo un fuerte influjo de la gnosis. Este movimiento intelectual —religioso— sin-

2. Clemente lo cita, p. ej., en *Strom* I, 5, 31, 1; 15, 72, 4; Orígenes en *C Cels* IV, 51.

3. *De confusione linguarum* 146.

4. *Ibid* 147.

5. *Legum allegoriae* III, 96.

6. Nótese que habla de una cosa realmente existente, aunque inmaterial. Se puede parangonar con lo que escribe sobre la creación de la luz en el cuarto día, en *De opificio mundi*, 45 ss.

7. *De opificio mundi* 31.

8. Cf. *Zac* 6, 12: del hebreo se traduce: "Brote"; pero en la traducción de los LXX encontró apoyo el "*Oriens ex alto*" de *Lc* 1, 78.

9. *De confusione linguarum* 63.

cretista proponía la propia visión del mundo y de la salvación con base en mitos tomados en préstamo de las religiones orientales y de la filosofía. Según ellos, el Cristo habría sido Hijo del Dios bueno, que es diferente del dios— creador del A.T. Habría venido a salvar, o sea a librar de la esclavitud de la materia, a aquellos que por naturaleza son consubstanciales al Padre, a quienes llamaban los “pneumáticos” o sea “espirituales”; los otros, los “psíquicos”, podrían salvarse a condición de convertirse; pero los “materiales”, o sea los hombres que no tienen nada de Dios, están condenados *a priori* y no pueden cambiar su predestinación, por más que se hiciesen buenísimos¹⁰. Evidentemente esto era contrario a la fe en la salvación universal realizada por Cristo, y a toda la economía de salvación que empezó con la creación del mundo y es obra del mismo Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Los dos teólogos de los que nos ocuparemos, aunque forman parte de la misma tradición, han asumido ante este fenómeno una actitud diferente. Mientras Clemente usaba con frecuencia los términos gnósticos y presentaba el ideal del cristiano como el de un gnóstico perfecto, Orígenes era mucho más polémico frente a ellos. Ambos se servían de la filosofía y del uso del lenguaje elaborado por siglos, pero sólo Clemente se atrevió a decir que la filosofía para los griegos ha jugado el mismo papel preparatorio para el Evangelio, que jugó la Ley para los judíos¹¹. También hay entre ellos otras diferencias que observaremos al tratar adelante lo que respecta a la persona de Jesucristo.

2. Tito Flavio Clemente (ca. 150-220?)

La cristología de Clemente se desarrolla en el contexto de las disputas gnósticas, tal vez más vivas entonces que algunas decenas de años después, cuando Orígenes desarrolló su teología. Podemos empezar la breve presentación que de ella haremos, indicando cómo ha visto él la relación entre el Padre y su Logos. En efecto, la segunda Persona de la Trinidad es el Logos como revelador y mediador por medio del cual podemos llegar al conocimiento del primer principio, o sea de Dios mismo. Este aspecto, o sea la guía hacia el conocimiento —es decir la verdadera gnosis— es común a Filón, a la gnosis, a Clemente y aun a Orígenes.

10. Sobre la gnosis se pueden consultar los libros del Padre A. Orbe.

11. *Strom* I, 5, 28, 3.

2.1 Teología del Logos

Todos saben que Dios existe, pero ninguno conoce su esencia. Es incorpóreo, privado de todo atributo, inalcanzable, más allá de todo espacio y del tiempo, de las mónadas del cosmos, de las virtudes, infinito, inconcebible y único. La razón humana sólo puede tener una concepción negativa de El¹². Todos los nombres que la damos (Uno, Bien, Espíritu, Ser, Padre, Creador, Señor, etc.) sirven para describir sus propiedades, pero no le son propios, porque El es simple. Ha creado el mundo con su Palabra, libremente, fuera del tiempo. Podemos pensar en él sólo por la gracia y mediante el Logos¹³.

El Logos es el Pedagogo, el Legislador, el Salvador, el Creador de la nueva vida, la cual empieza por la fe y conduce a la ciencia, contemplación, amor, hasta la inmortalidad y divinización¹⁴. Presente en el mundo como "pneuma" y "logos spermaticòs" es fuente de la filosofía y de la inspiración del Antiguo Testamento. El es el "prósopon" del Padre¹⁵; esto es su faz, el modo como El se manifestó ya a Jacob, cuando éste luchó con Dios (*Gen 32, 23-32*)¹⁶.

Clemente en sus descripciones no se aleja mucho de Filón; también para él el Logos era un modo excelente de manifestarse del Padre¹⁷. Varios estudiosos, y sobre todo A. Orbe y S. Lilla, de manera semejante a como lo hace Wolfson con Filón¹⁸, han tratado de especificar los estadios de existencia del Logos en Clemente¹⁹. Nos permitimos citar los resultados de la investigación del Padre Orbe, con sus propias notas²⁰:

-
12. Cf. S. LILLA, *Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, University Press 1971, pp. 213 ss.
 13. *Strom* V, 12, 81-82.
 14. Cf. *Paed* I, 1 (todo el número).
 15. *Paed* I, VII, 57, 2; *Strom* V, 6, 34, 1.
 16. Notemos que de aquí se puede tranquilamente partir en la dirección modalista. En efecto, aún dos siglos después era difícil explicar la personalidad propia del Hijo.
 17. Cf. arriba lo que hemos dicho sobre el Logos en Filón.
 18. Cf. H. A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge Mass. 1968, 4a. ed, I, 230 ss; cf. arriba.
 19. S. LILLA, *Op. cit.* (in n. 12), p. 199-212, pone de relieve la relación de la doctrina de Clemente, de Filón (y todo el ambiente judío-helenístico de Alejandría), del medioplatonismo y del neoplatonismo.
 20. A ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Analecta Gregoriana 248), Roma, Pontificia Universidad Gregoriana 1987, p. 164.

“El Logos en Clemente se presta a tres consideraciones: 1. El logos intelecto de Dios, no distinto de El, contiene sus ideas²¹. Región incorpórea de ideas incorpóreas²². Intelecto esencial e impersonal de Dios. Las ideas, pensamientos de Dios, no multiplican el *Sensus* o intelecto divino ni se distinguen de él, como tampoco del *Logos paterno*²³; 2. el Logos *procedente* de Dios (*Strom* V, 16, 5), autor de la demiurgia: principio de todo lo creado, Sabiduría de Dios²⁴. Recuerda al *Noús Plotiniano*²⁵. Por ser, como segunda hipóstasis, la unidad que lo comprende todo en sí; el “mundo inteligible”, idéntico al Logos, puede también definirse Mónada²⁶. Por contener todas las ideas o pensamientos de Dios, paradigmas del mundo sensible, el Logos se considera principio (arché) de las cosas creadas, e instrumento divino en la creación del mundo²⁷; más aún, se identifica con la Sabiduría divina, primera de las obras de Dios, y su consejera²⁸; 3. el Logos *inmamente* al mundo, ley y armonía del universo, da unidad a todo, lo administra y penetra de un extremo a otro²⁹”.

Sin embargo Clemente no es sólo un imitador de los filósofos que lo precedieron; siendo cristiano participa de la revelación del Hijo de Dios Encarnado, y trata de entender y de explicar cómo sucedió esa Encarnación, puesto que el Logos tenía ya tantos estadios de existencia tradicionalmente afirmados. Para él es claro que el Logos es Dios e idéntico a Cristo, según resulta del Prólogo de Juan. En un lugar escribe que “llegó a ser igual al patrón del universo”³⁰, en otro quizá dudando un poco, que su naturaleza está muy cercana al único omnipotente³¹. En cuanto Palabra del Padre es maestro y debe ser escuchado. Pero esto no era tan claro para los gnósticos, los cuales distinguían entre Unigénito y

21. *Strom* IV, 25, 155, 2; V, 11, 73, 3; S. LILLA, *Op. cit.* (in n. 12), 201ss.

22. FILON, *De Cherubim* 49.

23. *Hypotyposis*, apud FOCIO (*Biblioteca* 109), ed. Stählin III, p. 202.

24. *Strom* IV, 25, 156, 1s; FILON, *De opificio mundi* 24s.

25. *Enneade* V, 3, 11, 20s; 4, 2, 40s; 9, 6, 1s y 8ss.

26. *Strom* V, 14, 93, 4: cf. FILON, *De opificio mundi* 15 y 35.

27. *Strom* V, 6, 38, 7; VI, 7, 58, 1 con la cita de *Jn* 1,3.

28. *Strom* VII, 2, 7, 4: V, 13, 89, 4; cf. *Prov* 8, 22; FILON, *Legum Allegoriae* I, 65; JUSTINO, *Dial* 61.

29. *Protr* I, 5, 2; *Strom* V, 14, 104, 4 y passim; FILON, *De Plantatione* 9; cf. S. LILLA *Op. cit.* (in n. 12), 209 ss.

30. *Protr* X, 110, 1.

31. *Strom* VII, 2, 5, 3.

Primogénito, entre Logos y Salvador. En *Excerpta ex Theodoto* 61 cita la opinión de los valentinianos, según los cuales habría tres Cristos:

1. el intelectual, Primogénito, Salvador, primicia de la Iglesia elegida;
2. el psíquico, racional, primicia de la Iglesia de vocación;
3. el terreno, primicia de la Iglesia condenada (el mundo)³².

En la gnosis de Basíledes esto respondía a las tres filiaciones, que esquemáticamente podríamos presentar del modo siguiente³³:

Luz

Dios Padre

Unigénito — Primera Filiación — Seno del Padre

Salvador — Segunda Filiación — Fuera del seno del Padre

Cristo angélico

Límite — Espíritu Santo — Sofía

8 — El Grande Arconta, Demiurgo, Yahvé

7 — Su hijo (Mesías)

Cristo arcóntico

— Arcontes, cielos de los planetas

—

—

Tinieblas — Tierra — Tercera Filiación

Cristo terreno

Clemente se opone en toda esta obra a tal concepción, y trata de precisar mejor su posición, aunque con frecuencia use la misma terminología:

El (el Logos), esto es el Salvador y Primogénito de toda la creación (*Col* 1, 15), reveló el seno del Padre (*Jn* 1, 18). El Unigénito en la identidad, según la potencia continua con la cual obra el Salvador,

32. Cf. A. ORBE, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III* vol. I, Madrid, BAC 1976, 246.

33. A. ORBE, *Ibid.*, I, 251.

es El mismo la luz de la Iglesia, que en un primer momento se encontraba en la oscuridad y en la ignorancia³⁴.

Al margen de esta frase Clemente citó, probablemente a título de explicación, la de Isaías: "Yo repararé sus obras en su seno" (*Is* 65, 7) y la comentó: "o sea, en su pensamiento que reside en el alma, que es la primera fuente de la cual el pensamiento hace brotar el obrar". Se podría entonces decir que como el pensamiento procede del alma y las obras prueban su validez, así "las obras de la creación o revelación manifiestan el Pensamiento del Padre"³⁵.

2.2 La encarnación

Sin embargo esa identidad exigía ser explicada en clave de la encarnación. En un texto densísimo de la misma obra, Clemente comenta:

1. "Y el Logos se hizo carne", no solamente en el momento de su venida (*parousía*) se ha hecho hombre, sino también "en el principio" el Logos en su identidad (*en tautóteeti*) se ha hecho Hijo según la delimitación (*kata perigraphèen*) y no según la substancia (*ousía*).
2. Y en seguida se ha hecho carne, obrando por medio de los profetas... (...) 5. De ahí que haya dicho haber tomado forma de esclavo (*Fil* 2, 7): (al tomar la realidad) no sólo la carne al momento de su venida, sino aun la *ousía* del substrato (= substancia del Padre, al ser hecho primogénito de toda la creación); en efecto la *ousía* (de Salvador = del Logos *prophoricos*) es una substancia esclava, por ser pasible y sometida a la causa activa dominante (= al Padre)³⁶.

Clemente presupone la encarnación histórica, en la carne terrestre. Más le preocupa explicar la identidad del Logos encarnado con aquél que "estaba ante Dios". Vemos ahora que las tres diversas "encarnaciones", prescindiendo de la "histórica", corresponden, todas ellas, al segundo estadio de su existencia. Antes del tiempo el Hijo adquiere la

34. *Ex Theod* 8, 2-3; cf. A. BRONTESI, *La soteria in Clemente Alessandrino* (Analecta Gregoriana 186), Roma, Pontificia Universidad Gregoriana 1972, 616s.

35. A BRONTESI, *Ibid.*, p. 617.

36. *Ex Theod* 19, 1-2 (el § 5 en la traducción de A. ORBE, *En los albores de la exégesis joánica* (*Jn* 1, 3). *Estudios Valentinianos* vol. II (Analecta Gregoriana 65), Roma, Pontificia Universidad Gregoriana 1955, pp. 115-116); según la edición de F. SAGNARD, *SCh* 23, París 1970².

propia identidad, deviene “el Segundo” aun cuando su substancia sigue siendo idéntica a la del Padre.

En segundo lugar, y rigurosamente recordamos que no podemos concebirlo en el sentido temporal, porque el tiempo aún no había sido creado, toma (o recibe) la propia *ousía* del Padre como del substrato. Diviene una “Palabra pronunciada”, *Logos prophoricos*³⁷, pero también “síntesis personal de formas subsistentes – la composición resultante de las formas subsistentes *in seipsis*, como lo llama el Padre Orbe³⁸. Contiene en sí todas las ideas del mundo, los principios de todas las cosas que deberían ser creadas, y así diviene el primogénito de las creaturas.

En tercer lugar, ya en la historia, pero en todo caso antes de su venida en la carne, aquel Logos se había encarnado en las profecías del Antiguo Testamento. Es, a decir verdad, una encarnación un tanto *sui generis*, pero cuadra perfectamente con la descripción del Cristo preexistente; además a Clemente le preocupaba demostrar la presencia del Logos en el A.T., y por tanto la unidad de Dios y de la revelación, que los gnósticos negaban.

El Logos encarnado revela al Padre porque ya antes era su imagen invisible y continúa ejercitando su papel de mediador entre el Creador y lo creado. Su naturaleza humana es real como lo era y continúa siéndolo la naturaleza divina, y como eran reales sus “encarnaciones” precedentes de que hemos hablado:

... ahora se ha manifestado personalmente a los hombres este Verbo, el único que entre ambas cosas, Dios y el hombre, es para nosotros causa de todos los bienes, del cual hemos aprendido a vivir rectamente y hemos sido encaminados hacia la vida eterna. (...) Se ha manifestado hace poco el Salvador que ya existía, aquél que es en aquél que es, porque “el Verbo existía delante de Dios” (*Jn 1, 1*) apareció como maestro; apareció el Verbo por el cual todas las cosas fueron hechas. Y aquél que en el principio como Creador había dado la vida a todas las cosas, ha aparecido después como maestro y

37. Clemente lo llama también “el Nuevo Canto”: cf. p. ej. *Protr* I, 6, 1ss.

38. A. ORBI., *Introducción...*, p. 165 (cf. n. 20).

nos ha enseñado a vivir bien para poder procurarnos luego, como Dios, el vivir eterno³⁹.

He aquí un texto muy denso de las afirmaciones con las que Clemente trata de hacer evidente la realidad de la divinidad de Cristo, tal vez contra varios adopcionistas; y su naturaleza humana, contra los docetas y los gnósticos heterodoxos.

La actividad salvífica de Cristo es eterna, aun cuando su muerte en cruz es el momento privilegiado. Para la "creación" en el texto que hemos citado, Clemente usa el término "plasma" siguiendo la traducción de *Gen 2, 7* de los LXX, la cual usa la palabra "poiema" en *Gen 1, 26*, donde se habla de la creación "según la imagen". El hombre ha sido "plasmado" del barro de la tierra precisamente por el Logos, su Demiurgo⁴⁰ (el Logos ha dado la forma a la creación de Dios Padre, que sigue siendo siempre el principio de la creación en el sentido estricto de la palabra), y después fue también por él educado y regenerado⁴¹. Así a la primera "plasmación" del hombre sigue la "replasmación", aunque ésta es una obra del Logos junto con el Espíritu Santo⁴².

Clemente afirma que Cristo es el Logos real e históricamente encarnado, aunque algunas veces tiende, en sus explicaciones, a una espiritualización tal vez excesiva. Fuera de su papel "cósmico" el Logos está presente en modo particular en la Iglesia, en la cual es padre, madre, pedagogo y alimentador:

¡Oh increíble misterio! El nos manda dejar la corrupción carnal y antigua, como también el antiguo alimento, para participar de un nuevo y distinto alimento, el de Cristo; recibéndolo a él mismo si es posible, nos manda poner y colocar dentro del pecho al Salvador, para que destruyamos nuestras pasiones carnales⁴³.

Como buen alejandrino y heredero de la exégesis alegórica busca también otro sentido, más profundo todavía, en el discurso "eucarísti-

39. *Protr* I, 7, 1-3 (Cf. *Il Cristo I. Testi teologici e spirituali dal I al IV Scolo*, (sine loco), Mondadori 1987², p. 261).

40. Véase arriba, el segundo estadio de existencia del Logos.

41. *Paed* I, 12, 98, 2.

42. *Protr* X, 112, 3; cf. A. BRONTESI, *Op. cit.* (in n. 34), p. 323.

43. *Paed* I, 6. 42, 1-3.

co" de Juan (*Jn* 6). No pretende por ello poner en duda el sentido real de la eucaristía, pero el Cristo que se ofrece como alimento es algo más que el visible:

Oye también esta explicación: el Señor entiende alegóricamente por carne al Espíritu Santo, porque la carne ha sido formada por él. Por sangre entiende el Logos, porque el Logos como sangre abundante se ha derramado sobre la vida: la unión de ambos es Logos. El alimento, esto es el Señor Jesús, o sea el Logos de Dios, es espíritu hecho carne, carne celeste santificada⁴⁴.

Tal descripción puede parecer demasiado complicada y poco precisa. Quizá lo es; pero no olvidemos que estamos en los albores de la teología, y las formulaciones de las verdades de fe aun no se habían logrado. Lo que vemos se podría denominar un esbozo de la *communicatio idiomatum*, aún no tan bien lograda como lo sería luego en Orígenes. En todo caso, éste parece ser el pensamiento de Clemente según el cual, incluso cuando el Logos de Dios se hace carne, también la carne deviene celeste y santa.

2.3 Redención

La encarnación del Logos no tenía como objeto la divinización solamente del cuerpo de Jesús, sino de la humanidad entera. Cuando el hombre está sujeto a las pasiones, éstas lo dominan y ofuscan la imagen de Dios según la cual ha sido creado⁴⁵. Mas si alguno acepta a Dios y entra en el misterio de Jesucristo, se hace semejante a él; y no sólo semejante, sino con él se identifica:

44. *Paed* I, 6, 43, 1-3 (*Il Cristo* I, 267. Cf. n. 39).

45. Recuérdese que para los alejandrinos el hombre no ha sido creado simplemente "a imagen de Dios", sino "según la imagen de Dios" que es el Logos. Así lo afirma Clemente (*Protr* X, 98, 3; *Il Cristo* I, 263: cf. n. 39): "Imagen de Dios es, en efecto, su Verbo —el Verbo divino es Hijo auténtico de la mente, luz arquetipo de la luz—; imagen del Verbo es el hombre verdadero, o sea la mente que hay en el hombre, por eso se dice que ha sido creado "A imagen y semejanza" (*Gen* 1, 26) de Dios, porque por la inteligencia de su corazón ha sido hecho semejante al Verbo divino y por lo mismo racional". La semejanza toca sólo aquello que es racional, por tanto el alma racional. La imagen de la mente que proviene de la mente y de la luz-arquetipo es filoniana: *De opificio mundi* 25; *Legum Allegoriae* II, 4; III, 96.

Pero el hombre en el que habita el Verbo, no se cambia, no se transforma, tiene la forma del Verbo, es semejante a Dios, es bello, no se adorna; es la verdadera belleza que es Dios⁴⁶; un tal hombre se hace Dios, porque hace aquello que Dios quiere⁴⁷. (...) Este misterio es claro. Dios está en el hombre y el hombre en Dios, y el mediador cumple la voluntad del Padre; porque el mediador es el Verbo que es común a ambos, siendo Hijo de Dios y Salvador del hombre: de aquél, ministro; de éste, educador⁴⁸.

Cristo es, entonces, aquél que hace posible el cumplimiento de la voluntad del Padre, de parte del hombre, y por tanto su unión con Dios. Cumple la función de mediador en esta unión que cada uno tendría que reconocer en sí mismo⁴⁹. Da al hombre la fuerza divina, es decir la suya propia, y lo reconduce al Padre.

También describe con otras palabras la salvación que Cristo ha realizado:

El Señor se ha inclinado, el hombre se ha vuelto a levantar, y aquél que desde el paraíso estaba caído, recibe en virtud de la obediencia, un premio más grande, o sea el cielo⁵⁰.

El "inclinarse" del Señor se refiere a su muerte, como Daniélou ha hecho notar⁵¹; entonces esta muerte no solamente ha hecho al hombre regresar al estado precedente, sino lo ha levantado aún más alto⁵².

46. La trad. italiana de B. Abele (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il pedagogo*, Corona Patrum Salesiana— Series Graeca II, Turín, SEI 1953), dice: "porque es Dios y se hace Dios, porque..." lo que nos parece poco claro. Parece que se podría también aceptar la lectura del manuscrito, *Ma* según lo reporta en el aparato crítico la edición de STAEHLIN (GCS, I), que traducida se podría presentar así (después de "no se adorna"): "y porque Dios es bello — la verdadera belleza".

47. Fundándose en un manuscrito, Mondésert (SCh 158) corrige esta frase, que sería paralela al *Ad Diognetum* 10, 4, según el cual sería necesario leer: "porque Dios lo quiere". Pero lo que sigue sobre la mediación entre la voluntad de Dios y del hombre, obra del Logos, parece excluir tal lectura, aunque podría servir para demostrar la afinidad de pensamiento entre el autor del *Ad Diog* y Clemente.

48. *Paed* III, 1, 1, 5 — 1, 2, 1.

49. El conocimiento de sí mismo conduce al conocimiento de Dios (*Paed* III-1-inicio); es un pensamiento que la filosofía griega aprecia mucho, sobre todo entre los estoicos; cf. A. BRONTESI, *Op. cit.* (en n. 34), p. 315.

50. *Protr* XI, 111, 2 (*Il Cristo* I, 265 - cf. n. 39).

51. J. DANIELOU, *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne*, Tournai, Desclée 1966, p. 100.

52. Cf. la nota del P. Orbe a este texto en *Il Cristo* I, 405, n. 16 (cf. n. 39): "La distinción entre el paraíso de los orígenes y el reino de los cielos que Cristo ha prometido es tradicional entre los Padres, junto a otra línea, que hace consistir la condición final en el retorno a la condición de Adán antes del pecado".

Como Cristo es también un ejemplo para todos, y sobre todo en él se realiza aquella perfección que hemos visto descrita en el fragmento del *Pedagogo* III, 1, arriba citado, y precisamente porque era perfecto, dominaba en absoluto su cuerpo. Clemente no niega en él la existencia del alma humana, pero tampoco ve claramente su función. Cristo era el gnóstico perfecto, sin pasiones ni del alma —que él dominaba— ni del cuerpo, porque Jesús no tenía necesidad de ellas para regular las funciones naturales del organismo⁵³: el Logos sabía todo sobre las necesidades de su cuerpo, pues era su *hêgemôn* — el elemento predominante de su naturaleza humana. (Este es un elemento que el lenguaje teológico “importó” del estoicismo, que hace más complicada su visión de la personalidad de Cristo). Pero al mismo tiempo el *egemonicon* humano, o sea el principio que dirige al hombre según los estoicos, es esa parte del hombre— Jesús unida con el Logos; ésa es pues “el hombre interior” en Cristo, y se confunde con el Logos mismo. El alma entonces no tiene ningún significado teológico, como “asumida” por el Verbo⁵⁴. Proclamando la presencia del Logos en Jesús, Clemente se apropia esta frase de Valentín:

Escribe Valentín en la *Carta a Agatópode*: “Jesús soportaba todo y era patrón de sí mismo: obraba por esencia divina; comía y bebía de modo peculiar, sin evacuar los excrementos. Tanta era la fuerza de su dominio sobre sí mismo, que aún el alimento no estaba en El sujeto a corrupción: El no tenía corrupción⁵⁵.”

Esto no quiere decir que Clemente, siguiendo a otros gnósticos, negase la realidad del cuerpo de Jesús, como ya indicamos arriba. Sin embargo es de notarse que Clemente cita la opinión de Valentín como si fuese una autoridad comúnmente aceptada. Tal vez esta posición suya ante la gnosis, Orígenes no haya querido ni siquiera hablar de él.

Podemos terminar nuestra presentación con las palabras que Clemente hace decir a Cristo mismo, dirigiéndose a los griegos en el *Pro-*

53. Cf. *Strom* VI, 9, 71, 2.

54. El *egemonicon* estoico equivale más o menos al *nous* aristotélico y al *corazón* en el lenguaje bíblico. Cf. a este propósito H. CROUZEL, *Le coeur selon Origène*, BLE 81 (1980) 175-200, 241-266.

55. *Strom* III, 7, 59, 3. Cf. *Il Cristo* I, 269 (cf. n. 39), donde está equivocada la indicación III, 6.

tréptico, para exhortarlos a la conversión. Tampoco entra aquí para nada la filosofía pura, sino más bien la revelación del Dios-amor:

Os entrego (*charídzomai*) el Verbo, el conocimiento de Dios, a mí mismo me entrego a vosotros enteramente. Este soy yo, eso quiere Dios, esta es la *symphonia*, ésta es la armonía del Padre, esto es el hijo, esto es el Cristo, esto es el Verbo de Dios, brazo del Señor, potencia del universo, la voluntad del Padre⁵⁶.

Creo baste lo que he dicho; y tal vez me he lanzado demasiado lejos, movido de mi amor por los hombres, en difundir lo que yo había recibido de Dios, tratándose de exhortar a todos los hombres al bien máximo, la salvación⁵⁷.

3. Orígenes (Ca. 186-253)

3.1 Premisas

El nombre de Orígenes con frecuencia se relaciona con la exégesis; en efecto; innumerables fueron sus comentarios y las homilías en que explicaba la Escritura. Lo que nos ha quedado de su producción literaria es impresionante incluso desde el punto de vista cuantitativo y cualitativo; la amplitud y la profundidad de sus explicaciones no tienen precedencia⁵⁹. Sin embargo su interés no era la exégesis por la exégesis, sino la búsqueda continua de la verdad sobre Dios y sobre su obra salvífica, y la exégesis le servía como el camino que debía seguir para llegar, o por mejor decir para acercarse cada día más a la verdad infinita.

De modo semejante a los autores del Nuevo Testamento y al uso que hacen del Antiguo, y según la naciente tradición de la Iglesia, Orígenes presupone que Cristo está presente en toda la Escritura. No por acaso su

56. *Protr* XII, 120, 3-4.

57. *Protr* XII, 123, 2.

59. Para la bibliografía referente a Orígenes cf. H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène* (Instrumenta Patristica VIII), La Haya-Steenbrudge, M. Nijhoff 1971; *Supplement*, 1982. Para su vida y obras: H. CROUZEL, *Origène (Serie Le Sicomore)*, París, Lethielleux - Namur, Culture et Vérité 1985, p. 17-78.

primera grande obra, *Los Principios*⁶⁰, que quería ser una suma doctrinal, comienza con las palabras:

Todos aquellos que creen y están ciertos de que la gracia y la verdad nos han venido por obra de Jesucristo, y saben que Cristo es la verdad, según cuanto él mismo ha dicho: "Yo soy la verdad" (*Jn* 14, 6), reciben la ciencia que conduce a los hombres a vivir recta y felizmente, no por otra cosa sino por las palabras y la doctrina de Cristo. Pero llamamos palabras de Cristo no sólo aquéllas con las cuales él nos enseñó cuando se encarnó e hizo hombre: en efecto, también antes, Cristo, la palabra de Dios, estaba en Moisés y en los profetas⁶¹.

La persona de Jesucristo, entonces, es central para Orígenes, como lo es, obviamente, para todo el cristianismo. Tal constatación exige del estudioso de la cristología origeniana la búsqueda de esto que le interesa en todas sus obras, para poder presentarla en toda su amplitud. Pero, dada la enorme cantidad de sus escritos, ello requeriría un estudio voluminoso. Nuestra presentación debe ser sumaria, y podemos hacerla solamente gracias a los estudios de varios argumentos cristológicos que han desarrollado autores que durante años de investigación han profundizado en estos temas mucho mejor que nosotros; los artículos y libros que nos servirán de grande ayuda, serán indicados sucesivamente en las notas.

La preocupación primaria de Orígenes no era, sin embargo, "bautizar" a Filón o discutir con los gnósticos, aunque ha hecho una y otra cosa; sino más bien explicar la fe de la Iglesia en Jesucristo, Dios y hombre.

3.2 *El Hijo del Padre*

Lo primero que Orígenes trata de presentar es la relación entre el Padre y el Hijo. Había, en efecto, adopcionistas que creían a Jesús sólo un hombre "adoptado" por el Padre en el momento del bautismo, y también modalistas que consideraban al Hijo como un modo de manifestar-

60. Es una obra fundamental para la teología trinitaria y cristológica de Orígenes (junto al *Comentario al Evangelio de Juan*). Los mejores comentarios se encuentran en H.CROUZEL y M. SIMONETTI, *Origène, Traité des Principes*, SCh 252, 253, 268, 269, 312, París, Cerf 1978-1984; M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, Torino UTET 1968.

61. *Princ*, Prol. 1.

se del Padre, sin una propia personalidad. Comienza entonces recordando la *regula fidei*, la fe de la Iglesia a la que quiere permanecer fiel.

Princ Prol 4... Jesucristo, el que ha venido, ha nacido del Padre antes de cualquier creatura. El, después de haber cooperado como ministro del Padre en la creación del Universo —pues por su medio fueron hechas todas las cosas (*Jn 1, 3*)— en los últimos días, vaciándose se ha hecho hombre, se ha encarnado (*Fil 2, 7*), aun siendo Dios; y hecho hombre, ha continuado a ser lo que era, Dios. Ha asumido un cuerpo semejante a nuestro cuerpo, sólo diverso en cuanto nacido de la virgen y del Espíritu Santo. Jesucristo ha nacido y padecido realmente, no en apariencia; ha muerto realmente con una muerte común a todos: y realmente ha resucitado de entre los muertos; tras la resurrección, después de haber conversado con sus discípulos, ha sido asumido.

Este texto, que expresaba la fe de la Iglesia de entonces, era suficientemente genérico para permitir varias explicaciones. Orígenes precisa entonces que el Hijo es tal por naturaleza, no por gracia o adopción⁶². Esta generación no debe concebirse según el modelo de la generación humana, sino de manera análoga, porque en cuanto respecta a Dios, ningún término humano puede ser usado tal cual. Tomando, en efecto, el ejemplo de la generación humana, se podría pensar que el Hijo se hubiese separado del Padre y adquirido una existencia propia fuera de Dios Padre. En cambio él no se separa jamás, como si fuese una emanación según la explicación de estilo gnóstico⁶³; así como tampoco la voluntad se separa de la mente, por más que sea una cosa diversa⁶⁴. Decir que el Hijo procede del Padre como la voluntad de la mente, no quería significar que el Hijo fuese engendrado en un momento, cuando el Padre lo hubiese decidido: la generación divina es eterna porque si Dios es Padre, entonces debe ser siempre Padre, entonces debe siempre engendrar al Hijo⁶⁵, el cual es por tanto coeterno⁶⁶ y participa de la divina inmutabi-

62. *Princ 1, 1, 4*.

63. *Princ 1, 2, 6*.

64. *Princ 1, 2, 6; 4, 4, 1*.

65. *Princ 4, 4, 1; Com Rom 1, 5; Hom Jer 9, 4*; cf. *Com Io 2, 2, 18*: "(El Logos) continúa siendo siempre Dios por el hecho de estar ante Dios; y no tendría esto si no permaneciese ante Dios (*Jn 1, 1*); no seguiría siendo Dios si no preservara en la perenne contemplación de la profundidad del Padre".

66. *Princ 1, 2, 2: 1, 2, 9; 4, 4, 1*.

lidad, incorporeidad⁶⁷, eternidad e incircunscriptibilidad⁶⁸. Es justicia, santidad, verdad, sabiduría, vida —siempre con la adición “in se” (*autó-*)⁶⁹.

Tal argumento tenía, sin embargo, un punto débil. Si el Hijo es eterno porque el Padre debe ser eternamente Padre, por ser Dios inmutable, también todas las criaturas deberían ser eternas, porque Dios tendría que ser también eternamente Creador. Orígenes lo admitía, pero colocaba todas las criaturas en las ideas o formas, que se habrían encontrado en el Logos eterno (= en la Sabiduría)⁷⁰. Pero tal concepto de eternidad podía ser tranquilamente aplicado por los gnósticos también al Hijo, lo que era congruente con el conjunto de su teoría: en efecto, si el mundo podía existir alguna vez como ideas incluidas en la Sabiduría divina, por tanto en Dios, ¿por cuál motivo no se podía afirmar lo mismo del Hijo, o sea que sólo hubiese existido como una idea de Dios?⁷¹. Obviamente, Orígenes no ha podido (ni querido) permitirse una tal consecuencia de su pensamiento, y en otra parte trató de explicarse mejor. En referencia a la fórmula: “*tamquam a mente voluntas*” escribe:

Por tanto el Unigénito Dios, Salvador nuestro, engendrado por el Padre, es Hijo de Dios por naturaleza y no por adopción. Porque nació de la misma mente del Padre, como la voluntad procede de la mente. Pues no es divisible la naturaleza divina, esto es la del Padre Ingénito, de modo que pudiese pensarse que el Hijo, hubiese sido procreado por una división y por una disminución de su substancia. Sino puede llamarse mente, corazón o sentido de Dios, que permaneciendo indiscuso, proviniendo como germen de la voluntad, ha sido el Verbo del Padre; el cual Verbo, reposando en el seno del Padre, anuncia a quien nadie ha visto, y revela al Padre, a quien nadie ha conocido sino sólo Aquél, a aquéllos a quienes el Padre quisiera atraer a El⁷².

67. *Princ* 4, 3, 15.

68. *Princ* 4, 4, 1. Cf. J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo trinitario según Orígenes* (Orientalia Christiana Analecta 188), Roma, Pontificio Instituto Orientale 1970, p. 82s.

69. Cf. C. BLANC, *Le Fils de Dieu*, BLE 84 (1983) p. 8s.

70. También lo hemos observado en Filón y en Clemente.

71. Cf. A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos I/1* (Analecta Gregoriana 99), Roma, PUG 1958, p. 168-176.

72. En PAMPHILIUS, *Apología* 5, GCS IV, 562, 16ss. = PG 17, 583 BC, citando según A. ORBF, *Hacia...*, 388 (cf. n. precedente).

Como observa el P. Orbe, la generación en tal modo descrita dejaba espacio a diversas interpretaciones: se podía sostener, como los arrianos y sus seguidores lo hicieron posteriormente, que el Logos dependía de un acto de voluntad de Padre, y que por tanto habría tenido comienzo en un momento determinado. Orígenes objetaba que si Dios hubiese decidido engendrar al Hijo, no habría tenido razón alguna por la cual elegir un momento de preferencia a otro precedente, y por tanto también *ab aeterno*⁷³, pero tampoco la noción de eternidad era en absoluto clara para todos. Comúnmente se distinguía entre lo eterno, lo pretemporal y lo temporal, y los gnósticos hablaban incluso de la preeternidad en la que Dios habitaba. Consciente de la dificultad, Orígenes se apoyaba en la frase bíblica de la Sabiduría: “reflejo de la luz eterna” (*Sab* 7, 26). Y puede afirmar que así como la luz divina es eterna, también su reflejo debe ser continuo, prescindiendo de lo que uno u otro entendiéndose por la palabra “eterno”⁷⁴. A semejanza de esta imagen, Orígenes podía deducir que la generación del Hijo es necesaria como indivisible de la naturaleza del Padre; así lo han entendido sus comentaristas. Pero él mismo no lo afirmó jamás *expressis verbis*. ¿Tal vez temía privar con ello a Dios de su libertad?⁷⁵.

Leyendo atentamente el evangelio de Juan, Orígenes se da cuenta de que ahí se llama al Logos “Dios” (*Theós*) y no “el Dios” (*ho théos*), como el Padre⁷⁶. Orígenes juzga importantísima tal distinción, porque es necesaria para no caer en el error de profesar dos Dioses; sólo el Padre es Dios en sí (*autótheos*), y el Hijo de Dios lo es “en cuanto, en virtud de estar ante Dios, primero atrajo a sí mismo la divinidad, y luego llegó a ser ministro de divinización”⁷⁷. Por eso, siendo el Padre principio del Hijo —escribe a manera de hipótesis— aunque ninguno conoce al Padre como El, El no conoce al Padre como éste se conoce a sí mismo⁷⁸.

73. *Princ* 1, 2, 9; cf. A. ORBE, *Hacia...*, 167.

74. *Princ* 1, 2, 4, (hacia el final).

75. Cf. A. ORBE, *Hacia...* 392-397, donde explica la analogía entre la generación de la voluntad del Padre según Orígenes y la gnosis. El autor opina que precisamente a causa de la filosofía vigente en Alejandría, Orígenes da más peso a la libertad divina en cuanto respecta a la generación, que no a la necesidad de la misma. Regresaremos sobre este argumento.

76. Cf. *Com Io* 2, 2, 13-18.

77. *Com Io* 2, 2, 17.

78. *Princ* 4, 4, 8; véase a este respecto la nota 64 de M. SIMONETTI en su traducción (cf. arriba, n. 60), p. 558.

La segunda persona, entonces, según Orígenes, tiene la propia identidad bajo varios aspectos: no sólo bajo el de *epinoia*⁷⁹, lo que profesaban también los modalistas, sino igualmente bajo el de *ousía* que es sin embargo al mismo tiempo la *ousía* del Padre⁸⁰, pero asumiendo la propia hipóstasis. En cuanto a la circunscripción (*perigraphê*) propia, Orígenes la acepta o rechaza según el contexto: al oponerse a los adopcionistas que no veían nada en común entre el contexto: al oponerse a los adopcionistas que no veían nada en común entre el Padre y el Hijo, la niega; pero no en sentido absoluto, sino en cuanto al aspecto que hacía del Padre y del Hijo dos Dioses⁸¹. Hablando contra los modalistas, la introduce en el discurso subrayando la personalidad (la individualidad propia) del Logos⁸². En efecto, como hace notar el P. Orbe, “niega únicamente que la ousía del Hijo tenga una *perigraphê* distinta de la ousía del Padre”⁸³.

Nos encontramos ante el problema origeniano (y no sólo suyo) de explicar la diferencia entre el Padre y el Hijo sin caer en el error de subordinacionismo. La dificultad era real y casi nadie podía evitarla. Así encontramos en Orígenes unos textos en los cuales la desigualdad entre los Dos se afirma claramente, y otros en los cuales parece contradecirla. He aquí dos de ellos:

Princ 1, 3, 7. No podemos afirmar nada como menor o mayor en la Trinidad, porque una sola fuente de la divinidad abraza con su palabra y con su razón todo el universo, y con el espíritu de su boca santifica los seres que son dignos de santificación. (...) En efecto, hay también una actividad específica del Padre⁸⁴, además de aquella por

79. Véase más adelante.

80. Cf. *Com Io* 2, 23, 149.

81. *Com Io* 2, 2, 16-17.

82. *Com Io* 1, 39, 291; Cf. J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo...*, 82s (cf. n. 68).

83. A. ORBE, *Hacia...*, 434 (cf. n. 71).

84. Simonetti en su traducción (cf. n. 60), p. 177, nota 52, escribe: “En este paso Orígenes distingue en el Padre y el Hijo dos tipos de actividad: una es la inherente a su específica naturaleza, por la cual el Padre, en cuanto es ser, lo transmite a todas las criaturas, y el Hijo, en cuanto razón, la transmite a los seres racionales. La otra operación, en la cual el Padre obra por medio del Hijo, está dirigida al bien de los seres que ellos han creado. A esta acción contribuye también el Espíritu Santo, y para él se trata de una acción inherente a su naturaleza específica: tal naturaleza consiste en la santidad, y por su participación los seres racionales devienen santos”. La atribución al Espíritu de la obra de santificación impulsa a Orígenes a explicaciones que no por ellas debe considerarse al Espíritu más grande que el Padre, en cuanto su actividad sería más noble en cuanto referida a los santos. Precisamente por eso escribe las palabras que estamos citando.

la cual según su naturaleza ha comunicado a todos el ser. Hay también un oficio específico del Señor Jesucristo en favor de aquellos a los cuales ha comunicado la racionalidad según su naturaleza. (...) Hay también la gracia del Espíritu Santo, que se comunica al que es digno, transmitida por Cristo y actuada por el Padre...

Com Io 13, 25, 251... afirmamos que el Salvador y el Espíritu Santo no son por una parte ni siquiera parangonables con los seres que han sido hechos, sin los superan con una supereminencia y una trascendencia infinitas; pero a su vez ellos son superados por el Padre tanto o más de cuanto el Hijo y el Espíritu Santo superan todos los otros seres y no solamente los comunes.

Pero entonces ¿el Hijo es o no igual al Padre?⁸⁵.

Un escolástico habría respondido: "distingo", y con razón, porque parece que una y otra cosa sean verdaderas: el Hijo es menor en cuanto al Padre es un *arché*, y manda al Hijo que le obedece; sólo el Padre es Uno, con todo lo que incluía el concepto filosófico de la unidad, mientras el Hijo es multitud de *epinoiai* (hablaremos de ello dentro de poco). Sin embargo es igual, porque gracias al Padre que le comunica todo, es el único que puede cumplir toda la voluntad del Padre⁸⁶.

Uno de los problemas filosóficos más discutidos era la relación entre lo uno y lo múltiple. Esto también constituía para los cristianos un obstáculo a las explicaciones coherentes de la creación del mundo (multiforme) por Dios (uno, solo y simple). Filón introdujo al Logos entre el Creador y las creaturas, como mediador entre uno y muchos, como lugar de las ideas y de las razones⁸⁷ y como el más universal de los seres creados⁸⁸. Para Orígenes el Hijo tomará el puesto de aquel mediador: multitud de *epinoiai*, como hemos escrito hace algunas líneas. En el artículo a propó-

85. Cf. H. CROUZEL, *Les personnes de la Trinité sont-elles de puissance inégale Selon Origène, Peri Archon I, 3, 5-8?*, Gregorianum 57 (1976) 109-125.

86. *Com Io* 13, 36, 230-231.

87. *De opificio mundi* 20.

88. *Legum allegoriae* III, 175.

89. H. CROUZEL, *Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I de "Commentaire sur Jean" d'Origène*, en *Origeniana secunda* (Quaderni di "Vetera Christianorum" 15) Roma 1980, 131-150.

sito⁸⁹ el Padre Crouzel define así este concepto: “la palabra *epinoia* designa en efecto una manera humana de considerar las cosas, que puede tener un fundamento en la realidad —es el caso de la *epinoiai* de Cristo— sin que sin embargo a esta distinción de conceptos correspondan realidades separadas: la *epinoia* con frecuencia se opone a la realidad por *hypóstasis* o *prágma*. Así, las *epinoiai* origenianas se oponen a los eones valentinos, en gran parte tomados también de las denominaciones de Cristo en la Escritura, pero hipostatizadas como entidades separadas”⁹⁰. El Hijo es toda la multitud de estas denominaciones, entre las cuales Orígenes busca una jerarquía. H. Crouzel en el artículo citado analizó 43 nombres de Cristo tomados del primer libro del Comentario a Juan: todos son nombres bíblicos. Detengámonos sólo en los más importantes, esto es en la Sabiduría y el Logos⁹¹. La Sabiduría, según *Prov.* 8, 22, es la primera cosa hecha por Dios; o como subraya Orígenes, hecha como el inicio de las vías de Dios⁹², y por tanto no como los otros seres creados:

Quien es capaz de concebir como viviente, y por así decir, animada, una hipóstasis incorpórea (compuesta) de teoremas multiformes que contengan las razones de todos los seres, conocerá esta Sabiduría de Dios que trasciende toda criatura...⁹³.

Es una hipóstasis separada, la primera de todas, que contiene las razones, ideas y virtudes⁹⁴, que se da a los hombres que quieren conocer a Dios.

En el Hijo como Sabiduría de Dios estaban todas las formas y las ideas de la creación⁹⁵ y todo ha sido hecho “en la Sabiduría” (*Sal* 103, 24). Subraya que la Sabiduría no deriva de la gloria de Dios, ni de su luz o de la bondad, sino de su propia potencia⁹⁶. Así el Hijo no es sólo un ser sabio, sino “una propiedad que hace sabios”, y de la cual Dios no podía jamás estar privado⁹⁷.

90. *Ibid* 131-132.

91. También se puede ver aquí el influjo de la exégesis filoniana: cf. *Legum allegoriae* I, 43.65; *De somnis* II, 242s; H. A. WOFSON, *Op. cit.* (en n. 19) I, 307.

92. *Princ* 1, 2, 2.

93. *Com Io* 1, 34, 243.

94. *Princ* I, 2, 2.

95. *Princ* 1, 4, 4.

96. *Princ* 1, 2, 9; cf. *Sab* 7, 25s.

97. *Princ* 1, 2, 2.

Esta Sabiduría divina podría existir en Dios sin tener la personalidad (*hypóstasis*) propia, pero es personal a causa de la voluntad del Padre⁹⁸. Volviendo sobre la frase bíblica, que la Sabiduría es soplo de la potencia de Dios (*Sab* 7, 25), y consciente de hablar de un solo Hijo, Orígenes escribe:

Se debe pues entender por "potencia de Dios" aquella por la cual rige, por la cual o crea o contiene o gobierna todas las cosas visibles e invisibles, por la cual es suficiente para dirigir todas las cosas con su providencia, y por la cual está unida a todas las cosas. El "vapor" y por así decirlo el poder mismo de tan grande e inmenso "poder", ha sido hecho en la propia subsistencia, aunque procede del mismo poder como la voluntad de la mente. Pues resulta otro poder subsistente en sus propiedades, como dice la Escritura, "un cierto vapor" del primero e ingénito "poder de Dios", el mismo que de ahí procede. Pero no hubo un tiempo en el que no existió"⁹⁹.

¿Ya podríamos hablar de los dos estadios de existencia del Hijo-Sabiduría? ¿Habría una analogía con los estadios de la existencia del Logos, a la manera de Filón y de Clemente?¹⁰⁰. Tal vez sería excesivo afirmarlo, aunque Orígenes debía conocer una idea tan "alejandrina". Por otro lado, nuestro autor se precipita a precisar que también esta "segunda potencia" era igualmente eterna. La diferencia entre una y otra, por ende, no es sino lógica. El P. Orbe, con su habitual y desconcertante agudeza, precisa la relación entre la *epinoia* "Sabiduría" y el Hijo como tal: "Hay por consiguiente —al parecer— en el Unigénito una doble imagen, intelectual y volitiva. El Hijo, en cuanto Sabiduría, será imagen del Pensamiento divino; en cuanto Persona subsistente, imagen de la voluntad paterna. En la Sabiduría del Hijo adquirió forma la mente incircunscrita del Padre; mientras en su Persona se configuró la Voluntad de Dios. En el Hijo se encierra el Pensamiento y la Voluntad sobre la Economía *ad extra* el acto mental cristalizado en la Sabiduría y el volitivo empleado en dar consistencia al Pensamiento"¹⁰¹.

El Hijo es Sabiduría no sólo en sí mismo, sino también por nosotros. Todos participamos de ella en cuanto en ella estaban las ideas de todos

98. Cf. lo dicho sobre la generación "*tanquam ex mente voluntas*", y cosas semejantes.

99. *Princ.* 1, 2, 9; cf. A. ORBE, *Hacia...* 404s (cf. n. 71).

100. Cf. arriba.

101. A. ORBE, *Hacia...* 406 (cf. n. 71).

los seres creados, pero esta participación también depende de la capacidad del hombre para recibirla. Siendo la más alta *epinoia* del Hijo, en cuanto comunicable al hombre se convierte en la virtud más alta, la virtud mística por excelencia¹⁰².

Ya hemos podido observar cuán fuerte era en Alejandría la tradición filosófica y teológica del Logos. Casi toda se encuentra presente en Orígenes, aunque su impostación es diversa.

El Logos comunica a los seres racionales, *logicoi*, las verdades incluidas en la Sabiduría: como una palabra revela lo que está en el corazón, así el Logos revela al Padre porque eternamente está vuelto hacia El, lo contempla y lo conoce¹⁰³. Penetra el mundo que ha sido creado por él¹⁰⁴, acompañando a todos, aun a aquéllos que no lo conocen¹⁰⁵. Como la Sabiduría se da a cada uno según su capacidad, así también la participación en el Logos puede tener diversos grados, dependiendo de la perfección del hombre. En cuanto el hombre es racional y ya adulto para poder usar la propia facultad racional, el Logos está en él como completez de las nociones. En cuanto es perfecto, el Logos está perfectamente presente. O en otras palabras, su presencia es más evidente en los arcángeles, porque más santos, que no en los hombres, y en éstos está según la proporción de sus méritos¹⁰⁶. A la presencia del Logos en los seres racionales como tales, piensa Orígenes, se refieren las palabras: "El Logos se hizo carne"; la venida del Logos en el cuerpo tomado de María no significa que toda su majestad y divinidad estuviese reclusa en los límites del cuerpo. Siendo Dios se encuentra en todas partes y como "Razón" se puede decir que en cierta manera se ha encarnado en todos. En cambio a su presencia en los santos se refieren las palabras: "El Logos era Dios"¹⁰⁷.

Así pues, resumiendo, el Logos revela al Padre, es Razón y Palabra de Dios. En relación con el mundo es mediador de la creación¹⁰⁸, y en

102. Cf. H. CROUZEL, *Le contenu...*, 134 (cf. n. 91).

103. Cf. *Ibid.*, 135.

104. Cf. *Com Io* 6, 38, 188.

105. *C. Cels* V, 12.

106. *Princ.* 4, 4, 2.

107. *Com Io* 1, 37, 274-276.

108. Cf. por ej. *Princ* 1, 7, 1; 2, 6, 1.

parangón con el cuerpo humano que tiene un alma, el Logos, como el *alma del mundo* platónica, conserva el cosmos¹⁰⁹. Siendo racional por definición, comunica la racionalidad a los *lógica*¹¹⁰. También hace partícipes de sí a todos cuantos lo buscan¹¹¹.

No obstante que como Logos es menor que la Sabiduría, porque ésta es "principio", sin embargo es siempre el mismo Hijo de Dios, eternamente engendrado como imagen invisible del Padre invisible¹¹². En este concepto se encuentran las *epinoiai*:

Como la voluntad procede del intelecto pero sin dividir una parte de éste y sin ser de éste separada, debemos pensar que el Padre ha engendrado así al Hijo, es decir a su imagen; de manera que, siendo El invisible por naturaleza, ha engendrado una imagen también invisible. En efecto, el Hijo es palabra, mas no por ello se debe suponer en él nada de sensible: es sabiduría, y en la sabiduría no se debe imaginar nada de corporal; "es la luz verdadera que ilumina a todos los que vienen a esta mundo" (*Jn* 1, 9). pero nada tiene en común con la luz de nuestro sol. Por tanto nuestro Salvador es imagen del invisible Dios Padre (*Col* 1, 15): en relación con el Padre es verdad; en relación con nosotros, a quienes revela al Padre, es imagen, por medio de la cual conocemos al Padre, al cual ningún otro conoce sino "el Hijo y aquél a quien el Hijo lo quisiere revelar" (*Mt* 11, 27). Lo revela en cuanto se le comprende: en efecto, si alguno lo comprende, también comprende al Padre, según cuanto él mismo ha dicho: "Quien me ha visto a mí ha visto al Padre" (*Jn* 14, 9)¹¹³.

En cuanto imagen, por tanto, el Hijo es mediador de nuestro conocimiento de Dios, porque Dios ha querido reflejarse en El para revelarse. Orígenes subraya la invisibilidad del Hijo en las *epinoiai* de su divina hipótesis, para poner en evidencia la invisibilidad de la imagen¹¹⁴, contra aquéllos que la aplicaban al Cristo-hombre y contra los gnósticos que hablaban de la imagen visible, si no a los ojos corpóreos, si espiritualmente.

109. Cf. *Princ* 2, 1, 3.

110. *Princ* 1, 3, 7, el texto citado arriba.

111. *Com Io* 1, 37, 269.

112. *Princ* 1, 2, 6.

113. *Princ* 1, 2, 6 (*Il Cristo* 1, 293).

114. Ya Filón afirmaba que el Logos es imagen de Dios (*De confusione linguarum* (147) y también Clemente (*Protr* X, 98, 4).

te. Según Orígenes la imagen perfecta de Dios invisible no puede ser sino igualmente tal, lo cual no quiere decir que fuese inconocible; al contrario, mediante ella Dios se revela¹¹⁵. Al mismo tiempo, como el Hijo es la Verdad sobre todo lo creado, Dios conoce en El a las criaturas. Citamos de nuevo al P. Orbe: "Dios contempla 'la Verdad' no simplemente como cristalización de su propio Pensamiento, sino sobre todo —en orden al conocimiento de la creación— como fuente de todas las verdades creadas y creables. (...) Si los hombres sólo conocen al Padre mediante el Hijo, Su Imagen, Dios sólo conocerá a los hombres mediante el Hijo, fuente de toda la verdad creada"¹¹⁶.

Precisamente en virtud de ser Imagen (y no por la doctrina enseñada) el Hijo puede revelar toda la voluntad del Padre, porque ésta está presente en él. Pero pasemos ya a la actividad salvífica de Cristo.

3.3 *El Cristo preexistente*

Dios creó el mundo a comenzar de las criaturas racionales, que hizo según la imagen, que era su Hijo. Todos los seres racionales eran libres y podían responder con amor al don del amor divino. Pero no sucedió así:

Princ 2, 6, 3. En efecto, como es imagen invisible del Dios invisible¹¹⁷, ha hecho participar invisiblemente de sí todas las criaturas racionales, de modo que cada una participase de él en tanto en cuanto a él se adhería con el amor. Pero como a causa del libre arbitrio hubo variedad y diversidad entre las almas, de modo que mientras una estaba empapada del más ardiente amor por su Creador, otra lo estaba de amor más débil, ninguna de las almas que habían descendido sobre los cuerpos humanos ha manifestado perfecta correspondencia al sello con que había sido sellada, sino el alma de la que dice el Salvador: "ninguno me puede arrancar el alma, sino yo la entrego" (*Jn* 10, 18); esta alma desde el principio de la creación y en todo lo sucesivo se ha adherido inseparable e indisolublemente a él en cuanto Sabiduría, Palabra de Dios, verdad y luz, y acogién-

115. Cf. A. ORBE, *Hacia...*, 417 (cf. n. 71).

116. *Ibid*, 423.

117. *Col* 1, 15.

dolo totalmente toda ella y dejándose penetrar de su luz y de su esplendor, se ha convertido esencialmente en un solo espíritu con él¹¹⁸.

Una sola alma racional ha permanecido fiel al amor de Dios y de su Logos. Ha permanecido cercana a éste y para siempre unida a él tan fuertemente como el hierro puesto al fuego adquiere las cualidades del fuego, de tal manera que casi se transforma en fuego¹¹⁹. Los dos, o sea el Logos y este ser racional, nunca se han separado, sino han devenido "un espíritu". Y a causa de esta unión, que Grillmeier llama "verdaderamente ontológica"¹²⁰, todo lo que se dice del Logos se puede decir de esta alma y viceversa¹²¹. Es una unión inexplicable pero más que moral; según Orígenes, probablemente ni siquiera Juan Bautista supo en qué consistía¹²². Aquel "un espíritu" propiamente se afirma del Cristo preexistente, el esposo de la Iglesia preexistente¹²³ constituida por todos los seres racionales. Cuando éstos se han separado del Logos, el Cristo-Esposo seguía amando a su esposa: El estaba presente en las teofanías del Antiguo Testamento¹²⁴, enviaba los profetas¹²⁵, inspiraba la Ley¹²⁶; hacia todo por mediar entre Dios y las criaturas caídas.

El alma de Cristo, entonces, era del todo semejante a la nuestra; pero al mismo tiempo era semejante a Dios, a causa de su unión con El¹²⁷.

La función mediadora de Cristo se asemeja al concepto de mediación de Filón. Según él, sólo mediante la participación del Logos pueden las criaturas alejarse de las tinieblas y llegar a la luz¹²⁸. Para Oríge-

118. Cf. también *Com Io* I, 32, 229.

119. *Princ* 2, 6, 6.

120. A. GRILLMEIER, *Op. cit.* I, 357 (cf. n. 55).

121. Es tal vez el primer ejemplo de la *communicatio idiomatum*; cf. *Princ* 2, 6, 3; 4, 4, 4. Cf. lo que arriba dijimos sobre Clemente, texto de n. 44.

122. *Com Io* 6, 30, 157.

123. Cf. H. PIETRAS, *L'amore in Origene* (Studia Ephemeridis "Augustinianum" 28), Roma, Istituto Patristico "Augustinianum", pp. 63ss; 89ss. H. CROUZEL, *Origène*, p. 251 (cf. n. 59).

124. Cf. *Princ* 3, 2, 1; 3, 5, 6.

125. Cf. todo el Comentario al *Cantar de los Cantares*.

126. Cf. *Princ* Prol 1; arriba hemos citado el texto.

127. Cf. C. BLANC, *Qui est Jésus-Christ? La réponse d'Origène*, BLE 1979, p. 253.

128. FILON, *Legum Allegoriae* III, 171; cf. *De somnis* I, 227-256.

nes, el Salvador “es la imagen por medio de la cual conocemos al Padre”¹²⁹, “espejo inmaculado” de la actividad del Padre¹³⁰; necesario instructor que conduce a la perfección y santifica por medio del Espíritu¹³¹.

Desde antes de la encarnación, Cristo era el Sumo Sacerdote¹³² porque la unión del alma con el Logos equivalía a la unción. El razonamiento de Orígenes es el siguiente: si se negase a Cristo la unción *ab aeterno*, signo del poder sacerdotal y real, habría que negarle también la realeza. Esto no se puede hacer porque entonces El no podría haber sido llamado “justicia”; en cambio ésta es una de sus *epinoiai*¹³³.

La unión del alma con el Hijo de Dios en cuanto Sabiduría, Logos, Verdad, Luz¹³⁴ ha provocado la impecabilidad absoluta de esta alma, aunque por otra parte la ausencia de pecado en esta alma era mérito suyo. Ha sufrido una tal transformación, que se ha convertido en la imagen del Logos, y por lo mismo en imagen de la imagen de Dios¹³⁵.

3.4 La encarnación

El Hijo ha querido esta unión con el alma “para la salvación del género humano”¹³⁶. Quería —escribe— “elear allá a aquéllos que tenían acá su ciudadanía”¹³⁷. Por eso el Logos ha querido devenir todo para todos; y como El era la imagen del Padre, el alma unida a El como imagen del Logos, o sea su sombra, quiso entonces asumir la carne para que también ésta ayudase a las almas¹³⁸. Por ello se ha escrito en referencia a la anunciación: “El Espíritu Santo descenderá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra” (*Lc* 1, 35); aquella sombra del Altísimo no es otra cosa que el alma de Cristo que unida al Logos descendió

129. *Princ* 1, 2, 6.

130. *Com Io* 13, 24, 153.

131. *Princ* 1, 3, 8.

132. *Hom Lev* 9, 2.

133. *Com Io* 1, 28, 191; Cf. A. ORBE, *La unción del Verbo. Estudios Valentinianos III* (Analecta Gregoriana 113), Roma, PUG 1961, pp. 554s.

134. *Princ* 2, 6, 3.

135. *Princ* 4, 4, 4; Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, París, Aubier 1956.

136. *Princ* 4, 4, 4.

137. *Com Io* 9, 20, 137.

138. Cf. A. GRILLMEIER, *Op. cit.* I, 353ss(cf. n. 59).

sobre María para hacerse hombre¹³⁹. Entonces el alma fue mediadora entre el Logos y la carne que había tomado¹⁴⁰.

En consecuencia tenemos por ahora, en Cristo, el Logos, el alma y el cuerpo. Podemos también citar un texto donde se encuentra otra división, hecha al servicio de la completa salvación del hombre:

El Salvador y Señor nuestro, queriendo salvar al hombre, como quiso salvarlo, quiso salvar el cuerpo así como de manera semejante quiso salvar el alma y quiso salvar también el resto del hombre, el espíritu. No habría podido salvar al hombre entero si no hubiese asumido al hombre entero¹⁴¹.

La tentación de identificar el espíritu humano con el Logos o bien con el Espíritu Santo debía ser bastante fuerte. Orígenes no cayó en ella¹⁴², pero no por eso le fue más fácil explicar la personalidad de Jesucristo¹⁴³. Su concepción respecto a la composición del hombre en general, y también de Cristo, cambia según el concepto exegetico o filosófico en el que se mueve. Lo que es importante, sin embargo, es la insistencia con la cual afirma que Cristo era el verdadero Dios y el verdadero hombre.

Al encarnarse, Cristo, que ya era la imagen de la imagen de Dios, se hace visible, y a través de su humanidad podemos ver la imagen verdadera, esto es el Hijo de Dios¹⁴⁴. No habríamos podido sin esta mediación conocer al Hijo en su substancia divina. Es cierto que la humanidad de Cristo también oculta a Dios, pero siendo su imagen, como si fuese una "miniatura", al mismo tiempo lo revela: ya el Logos es imagen, pero ya que es tan grande como el Padre, es igualmente invisible. Para aclarar su pensamiento Orígenes ofrece un ejemplo:

139. Cf. *Com Cant* III, al *Cant* 2, 3; cf. H. CROUZEL, *Origène*, 252 (cf. n. 59).

140. Nótese que sólo el Hijo, como mediador de la creación, estaba unido con el alma, no el Padre ni el Espíritu. Quizá por ello Orígenes escribió, suponiendo que la salvación perfectamente podría haber sido obra del Espíritu que de por sí distribuye la gracia, que "tal tarea habría tocado al Espíritu Santo; el cual, no pudiendo sostenerla, la puso en manos del Salvador, en cuanto único capaz de sostener una empresa tan ardua" (*Com Io* 2, 11, 83).

141. *Disputa con Eraclide*, 7 (136): cf. *Princ* 2, 8, 4.

142. Cf. *C Cels* 6, 69s.

143. Cf. A. GRILLMEIER, *Op. cit.* 1, 358 (cf. n. 55).

144. Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image...* 140 (cf. n. 135).

Admitamos que se construyese una estatua tan grande que contuviese toda la tierra y por cuya inmensidad no pudiese ser examinada de ninguno. Entonces se fabricase otra estatua perfectamente semejante en su figura, con todos los miembros y rasgos del rostro; así también en su forma y materia; pero sin tan ingente grandeza, a fin de que quienes no podían observar y examinar aquella estatua inmensa, viendo ésta tengan la confianza de haber visto la otra, porque la reproduce con semejanza absoluta en todos sus caracteres, rasgos de sus miembros y cara, materia y forma: de modo análogo el Hijo, en cuanto se vacía de su condición de igualdad con el Padre y se manifiesta como el camino para conocerlo, deviene el sello de su substancia. Así nosotros, que no podíamos volver la vista a la gloria de la luz pura que deriva de la grandeza de su divinidad, porque El se ha hecho para nosotros esplendor reflejo, por medio de él podemos contemplar la luz divina. El parangón de la estatua, en cuanto impostado sobre objetos materiales, no debe admitirse sino en el sentido de que el Hijo, uniéndose a la limitadísima figura de un cuerpo humano, gracias a la semejanza con Dios Padre que derivaba de las obras y de la potencia, mostraba en sí la inmensa e invisible grandeza al decir a sus discípulos: "Quien me ha visto a mí ha visto al Padre" (*Jn* 14, 9), y "el Padre y Yo somos una sola cosa" (*Jn* 10, 30). De manera análoga debemos entender también la expresión: "el Padre está en mí y yo en el Padre" (*Jn* 10, 38)¹⁴⁵.

Para comunicar sus dones el Hijo de Dios no ha podido venir en la potencia divina. Orígenes ve aquí una analogía con el modo de revelarse Dios en el Antiguo Testamento: se manifestaba de modo antropomórfico para ser comprendido. Como los adultos cuando quieren hablar a los niños deben balbucear abandonando la dignidad de la edad adulta, así también Dios se baja a nuestro nivel¹⁴⁶. Filón ya decía que "este modo

145. *Princ* 1, 2, 8; *Il Cristo* I, 294 (cf. n. 39). Es inútil que tratemos de explicar este texto mejor que el P. Orbe. He aquí su nota: "En cuanto Dios, el Hijo tiene una forma propia, el sello de la substancia de Dios, mediante el cual es capaz de darlo a conocer y hacerlo comprender. En cuanto hombre, el mismo Hijo hace humanamente comprensible y revelable la propia forma: éste es el vaciamiento de la encarnación. Bajo el punto de vista lógico la analogía de las estatuas supone la distinción del Dios Hijo, imagen divina del Padre, inmensa e inaccesible al conocimiento humano, y del Hijo hecho hombre, imagen libremente reducida, en virtud del vaciamiento, a una medida accesible al conocimiento humano. Se trata pues de dos estatuas del mismo Hijo: la primera grande, inmensa, en cuanto Dios; la otra reducida, en cuanto hombre" (*Il Cristo* I, p. 409).

146. Cf. *Hom Ier* 18, 6; H. CROUZEL, *Théologie de l'image...* 257ss (cf. n. 135).

de hablar ha sido introducido sólo para nuestra educación¹⁴⁷, pero Orígenes lo aplica a la encarnación:

... la naturaleza divina, que tiene providencia no sólo de los griegos que se creen instruidos, sino también de los otros, condescendió con la ignorancia de los oyentes¹⁴⁸.

El Hijo de Dios, pues, se hizo Hijo del Hombre a imitación del Padre, el cual se hacía representar en las Escrituras bajo figura humana, por ejemplo del rey, al que se compara el reino de Dios (*Mt* 22, 2). Este sería también el significado del título Hijo del Hombre: no de una cualquier manera, sino según el modo de las parábolas que representan a Dios¹⁴⁹.

La encarnación se realizó no sólo como revelación del Padre, sino sobre todo como obra del amor¹⁵⁰. El desciende voluntariamente entre los hombres¹⁵¹, y se dirige a todos, aun a aquéllos que no son dignos; sus viajes a través de Palestina lo prueban¹⁵².

3.5 Redención

Con frecuencia se habla de la cristología de Orígenes con la atención puesta sólo en su aspecto ontológico, visiblemente platónico, y descuidando lo que es en él puramente cristiano y bíblico, esto es, la teología de la redención. En efecto, en su obra fundamental *De Principiis* no se dice mucho sobre este tema, porque el interés del libro era diverso. Pero en sus homilías Orígenes lo trata muy por extenso¹⁵³.

El Logos, unido primeramente con el alma¹⁵⁴ y luego también con el cuerpo humano, ha venido para salvar al mundo. Orígenes escribe:

147. *De confusione linguarum* 98.

148. *C Cels* VII, 60.

149. *Com Mt* 17, 20; cf. H. CROUZEL, *Théologie d l'image...* 260 (cf. n. 135).

150. Cf. *Hom Num* 24, 2; H. PIETRAS, *L'amore...* 101, con las notas respectivas (cf. n. 123).

151. *C Cels* IV, 18.

152. Cf. *Com Io* 6, 57, 294; 13, 54, 369; *Com Mt* 10, 1. Para el universalismo de la encarnación, cf. R. TREVIJANO, "Epidemia y parousia" en Orígenes, *Scriptorium Victoriense* 16 (1969) 313-337, sobre todo p. 323.

153. Consúltense a este propósito J. M. ALCAIN, *Cautiverio y redención del hombre en Orígenes*, Bilbao, Teología Deusto 1973; M. SIMONETTI, *La morte di Gesù in Origene*, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 8 (1972) 3-41.

154. Orígenes solía llamarlo *Logo Empsychos*.

Com Io 6, 53, 274. ... éste es el Cordero que, según ciertas razones inefables, se ha hecho sacrificio de expiación por el universo mundo, habiendo aceptado incluso ser inmolado por él según la medida del amor del Padre hacia los hombres: con su sangre nos había comprado, en cuanto nos habíamos corrompido por el pecado.

Aquí tenemos descrita en pocas líneas toda la obra de salvación cumplida en la pasión de Jesús. A la base de su teología se encuentra la concepción de la universalidad del pecado: todos han pecado, "no sólo quienes están en la tierra, sino también los que están en los cielos"¹⁵⁵, "el universo mundo", como veíamos en el párrafo apenas citado. Orígenes no ha podido decidir jamás si los ángeles hubiesen caído seguramente. A veces lo dice¹⁵⁶, a veces lo niega¹⁵⁷, según el contexto exegético. ¿Tal vez los ángeles o los otros seres celestes no tuviesen necesidad de redención propiamente dicha, con la remisión de los pecados, sino solamente de un perfeccionamiento? En todo caso, uno de los textos dice así:

Sería absurdo, en efecto, afirmar que El gustó la muerte sólo por los pecados de los hombres, y no en favor de ningún otro ser que hubiese caído en pecado fuera de los hombres, por ejemplo de los astros, del momento que ni siquiera los astros son del todo puros a sus ojos, como leemos en Job: "Y las estrellas no son puras a tus ojos" (*Job* 25, 5), a menos que estas palabras deban entenderse como una hipérbole¹⁵⁸.

Observamos que él mismo está dispuesto a retirar sus palabras si se encontrasen pruebas contrarias. Pero en todo caso la redención es necesaria para los hombres¹⁵⁹, y eficaz para aquéllos que quieren aceptarla¹⁶⁰.

J. A. Alcain ha presentado la teología origeniana de la redención en cinco esquemas. Sigamos sus distinciones:

155. *C Cels* IV, 18.

156. Cf. *Fr Io* 89.

157. Cf. *Hom Lev* 1, 3. Cf. la introd. de Simonetti a *I Principi*, p. 60ss (cf. n. 60).

158. *Com Io*, 1, 35, 257.

159. Cf. *Hom Lev* 8, 10; *Hom Ios* 4, 5.

160. Cf. M. SIMONETTI, *La morte...*, 14-15; J. A. ALCAIN, *Cautiverio...*, 179 (cf. n. 153).

3.5.1 Esquema mercantil

Este esquema presenta la obra salvífica de Cristo como pago y rescate, o bien como una compra de los esclavos, según se lee en *1 Pe* 1, 18-19 y *1 Cor* 7, 23. Jesús nos ha comprado de modo análogo a como nos ha comprado el diablo:

Nos hemos hecho esclavos del diablo, en cuanto por nuestros pecados nos hemos vendido. Al venir Cristo nos redimió a quienes servíamos a aquel señor al que nosotros mismos nos habíamos vendido por el pecado... Y tal vez se dice con razón que Cristo nos ha comprado, ya que dió su sangre como precio por nosotros¹⁶¹.

Cristo pagó con su sangre; el diablo nos había pagado primero con nuestros pecados, o sea con algunos placeres pasajeros que provienen de la satisfacción del pecado¹⁶². Pero la sangre no es sinónimo del alma, como se dice en otra parte, que ha entregado su alma: para dar el alma ha derramado su sangre.

El pagar el precio por los hombres no era un acto de complicidad entre Cristo y el adversario, sino una liberación de la esclavitud; no porque los quisiese esclavos para sí, sino para que fuesen libres. La prisión en la que el hombre había caído por el propio pecado no le permitía liberarse por sí solo:

(*Mt* 16, 26) afirma, según pienso, que el hombre no tiene nada que, dado a cambio de su alma dominada por la muerte, pueda redimirla de sus manos. El hombre, pues no podría dar nada a cambio de su alma, pero Dios dió a cambio el alma de todos nosotros la preciosa sangre de Jesús, según lo de: "hemos sido comprados a precio, redimidos no con cosas corruptibles, oro o plata, sino con sangre preciosa como de un cordero sin reproche ni mancha, Cristo" (*1 Pe* 1, 18-19)¹⁶³.

Únicamente ahora, después de realizada su obra, aun las obras buenas y la penitencia pueden ayudar a los hombres.

161. *Hom Ex* 6. 9.

162. *Hom Lev* 15, 3.

163. *Com Mt* 12, 28; cf. J. A. ALCAIN, *Cautiverio...*, 185 (cf. n. 153).

Sólo Jesucristo pudo pagar aquel rescate, porque sólo él era sin pecado; el alma de cualquier otro se habría hecho víctima del diablo, en correspondencia a sus propios pecados¹⁶⁴. El alma de Cristo, como ya hemos visto arriba, era la única sin pecado, lo cual no supo el demonio, el cual como malvado también es ignorante de todo aquello que se refiere a Dios:

Las potencias adversas, entregando al Salvador en las manos de los hombres, no advirtieron que lo entregaban para la salvación de algunos; pero en cuanto estaba de su parte, porque ninguna reconoció la sabiduría de Dios escondida en el misterio, lo entregaron para que muriese, para que la muerte, su enemigo, se apoderase de él, a la par de cuantos mueren en Adán¹⁶⁵.

Entonces Cristo, en fin de cuentas, pagando con su propia alma el rescate, engañó al demonio, porque éste no ha podido soportar aquel alma unida al Logos. Notemos sin embargo que este engaño no ha sido un acto de "sagacidad" de parte de Dios; el demonio no ignora la verdad porque Dios se la esconda, sino que es incapaz de conocerla a causa de su malicia¹⁶⁶.

En el texto citado arriba hemos visto que la salvación como fruto del rescate pagado por los hombres estuvo limitada a algunos. Pero también hemos visto cómo Orígenes se preocupaba mucho por la universalidad de la salvación. El mismo lo explica de la manera siguiente:

Porque vino el género humano para servir y para llegar, al servicio de nuestra salvación, al extremo de dar su alma como precio de rescate por muchos, por los creyentes en El. Y en la hipótesis de que todos creyeran en El, hubiese dado su alma como precio de rescate por todos (cf. *Mt* 20, 28)¹⁶⁷.

Así pues, en la intención de Cristo el rescate habría sido pagado por todos. Como no todos quieren creer en Cristo y aceptar su don, de he-

164. *Com Cant* III, 223: "Aunque hubiese ido a la muerte voluntariamente, y no, como nosotros, por la necesidad del pecado. Sólo él fue libre entre los muertos".

165. *Com Mt* 13, 8, como en M. SIMONETTI, *La muerte...*, 40 (cf. n. 153). Cf. *Princ* 3, 3, 2.

166. Cf. *Hom Lc* 6.

167. *Com Mt* 16, 8; 498, 8-18.

cho su eficacia queda limitada sólo a los creyentes, y Orígenes puede decir que "extra ecclesiam nemo salvetur"¹⁶⁸. Pudiera suceder que Dios diese una nueva oportunidad en el otro mundo, a todos aquéllos que no se han salvado; pero esto no es seguro¹⁶⁹.

La redención va unida al perdón de los pecados. Orígenes escribe:

A la redención sigue el perdón de los pecados. Puesto que antes de ser redimido nadie puede recibir el perdón de los pecados, es necesario que primero seamos redimidos y dejemos de estar bajo el cautivador y dominador¹⁷⁰.

Antes de ser liberados de la esclavitud el perdón no serviría de mucho. En efecto, el demonio continuaría a dominar, pues sus súbditos no tendrían fuerza suficiente para no pecar más y hacer el bien; nos podemos permitir este "lujo" sólo porque fuimos liberados de la antigua dependencia y ligados a Cristo.

Orígenes se recordaba siempre de la voluntad de los hombres, de la que depende la salvación, como arriba hemos visto, aunque también ella es obra del Señor. Ella se comunica al hombre en el bautismo, pero sólo "como en un espejo y en enigma recibimos la adopción y la redención"¹⁷¹. En toda su plenitud se manifestará sólo el día de la resurrección final, cuando se salvará también el cuerpo: el cuerpo individual de cada uno y el "universal", es decir la Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo¹⁷².

Ya hemos visto la importancia que Orígenes daba a las denominaciones de Cristo, las *epinoiai*. También debemos contar "redención" entre ellas: una *epinoiai* relativa, en cuanto se refiere a la actividad de Cristo entre nosotros. Por eso prefiere dar a El a nombre de "redención" y no tanto el de "redentor", que se encuentra rarísimas veces¹⁷³.

168. *Hom Ios* 3, 5.

169. *Cf. Princ* 1, 6, 2-3; 3, 5, 6-8.

170. *Com Eph* IV, 17-20; JTS 238.

171. *Com Rom* VII, 5; 1116c.

172. *Cf. Com Io* 10, 35, 229; *Cf. J. A. ALCAIN, Cautiverio...*, 196 (cf. n. 153).

173. *Cf. por ej. en J. A. ALCAIN, Ibid*, pp. 193-200, los análisis de las palabras *lútroisis* y *lútróés*.

3.5.2 Esquema bélico

La liberación por medio del rescate no es todo cuanto se puede afirmar sobre la redención. Cristo no trató con el demonio el precio, ni lo pagó pacíficamente. En efecto, El es desde siempre enemigo del diablo y de sus seguidores, y siempre luchó contra ellos. Así lo presenta Orígenes al interpretar todas las batallas de Josué, homónimo de Jesucristo, o como la lucha contra la serpiente, antigua figura del maligno:

La serpiente ha hecho un pacto con Eva y ella lo amó y la serpiente amó a la mujer. Pero Dios se empeñó, en su bondad, a disolver este pacto y a destruir esta malvada amistad...¹⁷⁴.

Cristo destruye entonces la serpiente, pero también todas las potestades y principados¹⁷⁵, simbolizados entre otras cosas, según Orígenes, por los primogénitos de Egipto¹⁷⁶; destruye el diablo y la muerte, pero no para que ya no haya muerte, sino para que ya no tenga poder¹⁷⁷. Queriendo entrar en su reino, ha muerto él mismo¹⁷⁸, y precisamente sobre la cruz ha triunfado sobre sus adversarios. Buscando en cada palabra de la Biblia un sentido oculto y más profundo escribe:

La cruz de nuestro Señor Jesucristo tiene un doble y paralelo significado: uno visible, que el Hijo de Dios fue crucificado en la carne; otro invisible, que en esa misma cruz fueron crucificados el diablo con sus principados y potestades¹⁷⁹.

Pero ni siquiera esta victoria libra al hombre de la propia responsabilidad y de la propia lucha con el mal. La situación del hombre, sin embargo, mejora; porque, como escribe Alcain, Orígenes "concibe el triunfo de Cristo como la deportación de los principados y potestades de este mundo al Hades, simbolizando quizás con esta reclusión su me-

174. *Hom Jer* 20, 7; cf. H. PIETRAS, *Op. cit.* 26 (cf. n. 123). Cf. también *Com Cant* III, 213-214, y *Hom Cant* 2, 1, donde hace del ciervo, exterminador de las serpientes, la figura de Cristo.

175. Cf. *Hom Ios* 7, 3; *Col* 2, 15.

176. *Hom Ex* 4, 7.

177. *Princ* 3, 6, 5: "Así pues la destruirá, no para que no sea, sino para que la muerte no sea más enemiga del hombre".

178. Cf. *Com Rom* V, 10; 1051.

179. *Hom Ios* 8, 3.

nor libertad de movimientos contra el hombre"¹⁸⁰. La victoria total tendrá lugar en la segunda venida de Cristo.

3.5.3 Esquema jurídico

Aunque la concepción origeniana del pecado no es del todo jurídica, también este aspecto se advierte. El pecado es una deuda por pagar¹⁸¹; cada uno tiene su quirógrafo, donde la deuda ha sido anotada. Adán ha pecado en primer lugar, y se ha hecho dependiente del demonio. Todos nosotros, en cuanto hemos obrado como él, somos junto con él deudores¹⁸². Cristo ha tomado sobre sí nuestras deudas y ha retirado el quirógrafo de nuestra condena:

Puesto que es salvador de los hombres, máxime de los creyentes, el que ha cancelado con su sangre el quirógrafo que nos era adverso (*Col 2, 14*) y lo ha quitado de en medio, para que no se noten ni las huellas de los pecados borrados, y lo ha clavado en la cruz¹⁸³.

Los gnósticos ponían el ejemplo de Cristo, que en vez de castigar a los pecadores, como sería justo, los perdona y destruye el quirógrafo, como prueba para distinguir entre el Dios humano y el Dios justo. Oponiéndose a ellos, Orígenes quiere hacer ver el aspecto de la justicia incluso en este acto de indudable bondad. He aquí que, escribe, aunque Dios podía salvar y rescatar a los hombres de otra manera, sin hacer a Cristo "beber el cáliz", así lo ha determinado precisamente para hacer justicia: el cáliz debía ser bebido, y Jesús lo bebió en lugar nuestro para satisfacer la justicia¹⁸⁴.

3.5.4 Esquema ritual¹⁸⁵

Orígenes reflexiona sobre la redención según este esquema en dependencia de la *Carta a los Hebreos*. Cristo es sacerdote y víctima al

180. J. A. ALCAIN, *Op. cit.*, 211 (cf. n. 153).

181. *Hom Gen 13, 4*.

182. *Com Rom X, 14; 1275A*.

183. *Com Io 6, 55, 285*. Cf. *Com Mt 12, 40; 158; Com 1 Cor 38; JTS 508*.

184. *Ser Mt 95; 214, 5-8*.

185. Cf. J. A. ALCAIN, *Op. cit.*, 237-238 (cf. n. 153).

mismo tiempo¹⁸⁶. Es sacerdote como Moisés y Aarón¹⁸⁷, pero también el Cordero ofrecido¹⁸⁸. Algunas veces hace la distinción y dice que Cristo era víctima en cuanto hombre¹⁸⁹ y sacerdote en cuanto Dios en el hombre¹⁹⁰. En un pasaje es muy explícito:

... aquél que en él estuvo sujeto a la muerte fue el hombre, mientras no eran el hombre ni la verdad ni la sabiduría ni la paz ni la justicia ni aquél del que se había dicho: "el Logos era Dios" (*Jn* 1, 1), no murieron ni el Logos, que es Dios, ni la verdad ni la sabiduría ni la justicia, porque la imagen de Dios invisible, el primogénito de toda criatura, no estaba sujeto a la muerte¹⁹¹.

Arriba hemos insinuado la *communicatio idiomatum* en Orígenes. Gracias a ella puede cambiar los nombres, y sin retractar nada escribir también lo contrario:

Cristo, además de tener tan grandes prerrogativas (defensor, propiciación, propiciatorio), es el grande Sumo Sacerdote, habiendo sufrido con nosotros nuestras debilidades, por haber sido probado en todo lo relativo a la condición humana, y del mismo modo que nosotros, excepto en el pecado, y habiéndose ofrecido una vez por todas como sacrificio no solamente por los hombres sino también por todos los seres dotados de logos¹⁹².

Ahora, siendo él mismo el cordero, fue ofrecido como víctima por un sacerdote que debía ser pío y puro como él mismo; en un pasaje llega a decir que "tal vez Jesús se mató a sí mismo de un modo más divino"¹⁹³. Su sangre purifica los pecados, pero como los hombres pueden participar de El, también la sangre de los mártires puede purificar los

186. Cf. *Hom Gen* 8, 6.

187. *Hom Lev* 6, 6.

188. *Com Io* 1, 32, 233.

189. *Com Io* 6, 53, 273.

190. Por ej. *Com Io* 6, 53, 275.

191. *Com Io* 28, 18, 159.

192. *Com Io* 1, 35, 255. Cf. también *Com Cant* I; 98: "Es Pontífice en cuanto es mediador de Dios, de los hombres y de todas las criaturas, por las cuales se hizo propiciación y se ofreció a sí mismo por el pecado del mundo".

193. *Com Io* 19, 15, 98.

pecados de los otros "por influjo de la sangre de Cristo"¹⁹⁴. Y como ya lo decía sobre el rescate, también su sacrificio, según *2 Cor 5, 19* y *Col 1, 20*, es saludable para todo el universo, para todos los seres racionales¹⁹⁵.

3.5.5 Esquema místico

San Pablo preguntaba a los Romanos: "¿No sabéis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte?" (*Rom 6, 3*). Orígenes trata de explicar esta pregunta e insertarla en sus reflexiones sobre la redención. Esta es real sólo porque lo fueron la muerte y resurrección de Jesús:

Pero nosotros no afirmamos la apariencia en lugar de la pasión, para que su resurrección no resulte falsa sino verdadera. Porque quien murió realmente, si resucita resucita realmente; pero quien sólo aparentemente ha muerto, no resucita verdaderamente¹⁹⁶.

Pero El ha resucitado como el primogénito entre los muertos llamados a la vida, como Adán fue el primogénito entre los condenados a la muerte:

Dijo el Apóstol que Cristo Jesús es primicia de los que duermen. Yo me atrevo a decir que éste es primicia de vida para los que van a vivir, Adán en cambio ha sido primicia de muerte para los hombres; pues en Adán todos mueren, habiendo tomado él la primicia de la muerte; pero el Salvador queriendo tomar la primicia de la vida, tomó antes la muerte de los que mueren, para que destruyendo a la muerte se convierta éste en primicia de los que duermen y de los que viven¹⁹⁷.

Los hombres pueden tener parte en el misterio de Cristo en cuanto quieren tener parte. Pueden entrar en el bautismo de Jesús¹⁹⁸, morir

194. *Hom Iud 7, 2*; es la creencia común de los cristianos de entonces. Con base en ella los "confesores" que habían sobrevivido a los tormentos daban las "cartas de paz" a los "lapsos".

195. Cf. *Hom Lv 10*.

196. *C Cels II, 16*; trad. J. A. ALCAIN, *Op. cit.*, 281 n. 480 (cf. n. 153).

197. *Com 1 Cor 84, 93-100*; JTS 10 (1908-1909) 48; trad. J. A. ALCAIN, *Op. cit.*, 283.

198. *Hom Ex 5, 2*; cf. *Hom Ier 19, 14*.

con Él al pecado, ser sepultados con él y resucitar con Él¹⁹⁹. Esto vale ya para esta vida, en cuanto muertos al pecado podamos gozar de la gracia divina que nos ayuda a luchar y a vencer el mal, y también para la vida eterna, porque Cristo es así mismo la “resurrección” —otra *epinoia*— “porque elimina todo lo mortal e implanta la verdadera vida”²⁰⁰.

Cómo serán los cuerpos resucitados, Orígenes no podía explicarlo siempre bien y sin equívocos²⁰¹. Imaginaba un cuerpo espiritual²⁰² o esotérico, pues quería conciliar de alguna manera la tesis platónica de la substancia espiritual y acorpórea de las almas, y el dogma cristiano de la resurrección de los cuerpos. El cuerpo sin duda estará ahí, aunque le es difícil precisar sus cualidades— lo que por otra parte es difícil para cualquiera²⁰³.

3.6 La resurrección de Jesús

Además de presentar la redención en clave de los cinco esquemas anteriores, vale la pena consagrar un poco de atención a la resurrección de Jesús²⁰⁴. La resurrección no es sólo un hecho, sino también una de las *epinoiai* de Cristo, según las palabras: “Yo soy la resurrección” (*Jn* 11, 25), que lo designan no sólo en sí mismo, sino respecto al *por nosotros*²⁰⁵. El Logos mismo no tenía necesidad de la resurrección, porque ha muerto según la naturaleza humana y no en cuanto Dios²⁰⁶; también tocaba a la naturaleza creada el retorno a Dios, y precisamente para someter todo lo creado a Dios el Verbo se hizo carne. Como la muerte de Cristo era real, así también su resurrección; pero como Orígenes estaba siempre inclinado a ver los varios grados de perfección de los hombres y, por tanto, también los diversos grados de revelación, presenta igualmente la resurrección de Jesús en tres fases o tiempos diversos simbolizados en la Biblia por los tres días en los cuales Jesús había prometido reconstruir el templo (*Jn* 2, 19). Une a estas palabras las de Pablo, y escribe:

199. *Com Rom* V, 8, 1037D-1039A.

200. *Com Io* 1, 27; 181; cf. *Hom Ier* 1, 16.

201. Cf. H. CROUZEL, *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, BLE 81 (1980) 175-200, 241-266.

202. *Princ* 3, 6, 6.

203. Cf. Introd. de M. SIMONETTI a *I Principi*, p. 64ss (cf. n. 60).

204. Cf. B. STUDER, *La résurrection de Jésus d'après le "Peri Archôn" d'Origène*, Augustinianum 18 (1978) 279-309.

205. *Com Io* 10, 22, 126.

206. *Com Io* 6, 53, 73; cf. arriba.

Pero como el “hemos resucitado con él” no basta para la resurrección completa, he aquí que “todos serán vivificados en Cristo; pero cada uno a su tiempo: primero Cristo, que es la primicia; después, a su venida, los que son de Cristo; después el resto” (1 *Cor* 15, 22-24). En efecto, formaba ya parte de la resurrección el vivir el primer día en el paraíso de Dios (cf. *Lc* 23, 43); y formaba parte de la resurrección cuando El se aparece y dice: “No me toques, porque aún no he subido al Padre” (*Jn* 20, 17); pero la resurrección llegó a su perfección cuando él se encontró ante el Padre²⁰⁷.

Entonces la primera fase de la resurrección consistía en el descenso a los infiernos para rescatar las almas²⁰⁸. Para que la imagen fuese aún más convincente, Orígenes recoge la tradición sobre la tumba de Adán en el Gólgota²⁰⁹, que ha encontrado un amplio eco en la iconografía. Sólo descendió el alma de Cristo, habiendo depositado El en manos del Padre (*Lc* 23, 46) su espíritu (humano y no divino, según la tricotomía antropológica espíritu-alma-cuerpo)²¹⁰. Así las almas salvadas han usufructuado de la resurrección de Cristo incluso antes de que ésta sucediese.

La segunda fase era el tiempo de las apariciones a los discípulos. Aun entonces, al menos al principio, la resurrección no estaba todavía completa, aunque fuese ya visible: Cristo se apareció a María Magdalena con el cuerpo y el alma, pero aún no tenía el espíritu, que debía volver a tomar del Padre, en cuyas manos estaba “en depósito”:

Toma como testigo el texto del evangelio: “Resucitó el Señor Jesucristo de entre los muertos, María se lanzó sobre él, y El le dijo: No me toques” (*Jn* 20, 17). En efecto, quería que quien lo tocase, lo tocase en su integridad, para que, después de haberlo tocado en su integridad, del cuerpo (de Cristo) sacase provecho para el (propio) cuerpo, de Su alma para su alma, de Su espíritu para su espíritu.

207. *Com Io* 10, 37, 244-245.

208. Cf. *Hom Gen* 15, 5: “... al fin de los siglos el Hijo unigénito descendió en el reino de los muertos y de ahí volvió a sacar el protoplasta. Lo que dijo al ladrón: ‘hoy estarás conmigo en el paraíso’ se entiende como dicho no sólo para él, sino también para todos los santos por los cuales había de descender al reino de los muertos”.

209. *Ser Mt* 126.

210. Cf. *Disputa* 138.

“Porque no he subido todavía al Padre” (*Jn* 20. 17). Sube al Padre y va a los discípulos. Así, pues, sube al Padre. ¿Por cuál motivo? Para volver a tomar lo que en El había depositado²¹¹.

En esta fase amaestra por último a sus discípulos, explicándoles lo que han podido entender antes de su pasión²¹², y revelándoles el sentido cristiano de los libros del Antiguo Testamento²¹³.

El tercer tiempo, el final, sucede en el momento de la ascensión, que es igualmente el momento de la plena glorificación de Cristo en cuanto Hijo del Hombre y no Logos. En este momento se realiza también la entera identificación del Logos y de su naturaleza humana:

... la humanidad de Jesús se ha hecho una cosa sola con el Logos, en cuanto, por una parte, ha sido sobreelevado aquello que “no tenía por qué considerar rapiña el ser igual a Dios” (*Fil* 2, 6), mientras el Logos, por otra parte, ha permanecido en su propia altura, o sea, ha sido reintegrado a ella, pues de nuevo se encontró ante Dios el Logos que es Dios aun siendo hombre²¹⁴.

Observemos que “aquél que no tenía por qué considerar rapiña ser igual a Dios” no es el Logos, sino el alma humana de Cristo; la cual, como arriba dijimos, estaba unida al Logos con la fuerza del amor. En cambio el Logos al mismo tiempo estaba siempre ante el Padre y, unido al alma, se hizo hombre al unirse también a la carne. Ahora se encuentran de nuevo, las dos naturalezas de Cristo, en el “lugar” donde estaban antes, esto es ante el Padre.

Tal unión constituye el ejemplo para todos y es inicio de la reintegración de todo lo creado en el reino de Dios. Cristo glorificado está presente siempre en su Iglesia²¹⁵, es su Esposo y como tal la lleva hacia una unión tan perfecta como la que en El existe; en efecto, cuanto Orígenes gustaba de describir en la clave del matrimonio místico, en El encuentra cumplimiento:

211. *Disputa* 138-140.

212. Cf. *C Cels* II, 2.

213. Cf. *Hom Ex* 7, 8.

214. *Com Io* 32, 25, 326.

215. Cf. B. STUDER, *Art. cit.*, p. 304s (cf. n. 204).

Se le ha llamado la oveja o el cordero que es inmolado en la Pascua (cf. 1 *Cor* 5, 7) y también se le designa como el pastor de las ovejas (*Jn* 10, 11. 14; *Heb* 13, 20); sin embargo también lo prefigura el sumo sacerdote que ofrece el sacrificio (*Heb* 5, 6). En cambio, en cuanto es Sabiduría, tiene el nombre de Esposa, como dice el profeta: “me ha puesto sobre la cabeza la diadema como un esposo, y me ha adornado de joyas como a una esposa” (*Is* 61, 10)²¹⁶.

Este Jesucristo era el objeto de la reflexión de Orígenes, y sobre todo de su amor. Para El vivió, por El sufrió los tormentos en el tiempo de las persecuciones, en el amor a El trataba de educar a sus discípulos²¹⁷. Sin duda sería conforme a sus deseos, si el estudio de su doctrina nos llevase no sólo a la admiración de su genio, sino sobre todo al amor por su Salvador.

4. Reflexiones conclusivas

Seguramente el lector se ha dado cuenta de que en los textos cristológicos de Clemente y Orígenes se usan expresiones que la teología ha abandonado en los siglos sucesivos: no se habla ya de los estadios de existencia del Logos, de la preexistencia del alma de Cristo, del quirógrafo que El habría arrancado de las manos del demonio para librarnos, etc. Recordemos sin embargo que su esfuerzo de “inculturación” (porque así tendríamos que calificar su empeño por expresar la fe de la Iglesia en el lenguaje de su época y de las filosofías que en ese momento formaban la mentalidad de la gente) debía por fuerza estar limitado por las concepciones cosmológicas y antropológicas de sus contemporáneos. Muchas veces la misma palabra cambiaba de significado según la escuela filosófica que la usaba, y era necesario poner mucha atención para no crear equívocos.

Observamos también que en cambio no se encuentran en sus escritos otras palabras a las que ahora estamos habituados, por ejemplo *homooúsios*, introducido en la teología del Concilio de Nicea (325). Orígenes no lo quiere adoptar por un motivo muy simple: los estoicos usaban con frecuencia el concepto de *ousía* en sentido material; decir

216. *Hom Gen* 14, 1; cf. H. PIETRAS, *Op. cit.*, p. 68s (cf. n. 123).

217. GREGORIO TAUMATURGO, *Discurso a Orígenes* 83; Sch 148.

que el Hijo era *homooúsios* con el Padre podría en ese momento significar que ambos son de la misma materia. Además, tal concepto, aun prescindiendo de la connotación materialista, se prestaba a la explicación modalista, según la cual entre el Padre y el Hijo no habría diferencia alguna, siendo ambos idénticos bajo todos los puntos de vista; en efecto, en este sentido usaba Pablo de Samosata la palabra, algunos años después de la muerte de Orígenes, y precisamente por eso Pablo fue condenado por el sínodo de Antioquía en el año 265. Así, uno de los discípulos de Orígenes, Dionisio, obispo de Alejandría, rehusó utilizar dicho vocablo por estos motivos, cosa que otros le criticaron. Sólo en el siglo cuarto se pudo usar este término en sentido ortodoxo, pero aún entonces fué necesario esperar las explicaciones de los Padres Capadocios, sobre todo de Basilio el Grande (segunda mitad del s. IV), para que la palabra fuese clara para todos (o al menos moralmente para todos).

Tras la muerte de Orígenes el platonismo, con su doctrina de la preexistencia de las almas, con las ideas racionales preexistentes a la materia, la eternidad del mundo, etc., había pasado de moda, había sido superado. Por este motivo también muchísimas explicaciones de los Padres, que anteriormente parecían clarísimas, no se consideraban más explicaciones, sino más bien aberraciones. Los términos filosóficos y teológicos cambiaban de significado, la gente de las nuevas generaciones no comprendía ya cuál hubiese sido el fin y el sentido de tales expresiones. Incluso, sin darse cuenta del desarrollo de las ideas y de las formulaciones, acusaban a sus predecesores de herejías, en las cuales ni siquiera habían ellos soñado.

Pero cuando uno quiere hacer un esfuerzo por comprender su pensamiento genuino, prescindiendo de las concepciones filosóficas que no se pueden ya compartir, para redescubrir su fe, que era sin duda alguna la fe de la Iglesia, puede llegar a lograrlo. En este caso se encuentra uno en contacto con personas inteligentísimas que han sabido de Dios tal vez mucho más que nosotros, y con las cuales se puede dialogar y orar juntos, porque creían en el mismo Dios, Bueno, Amor, Misericordioso, Creador de todo, y en el mismo Hijo igual al Padre, si bien no idéntico, que se ha encarnado y devenido Dios-Hombre, con dos naturalezas completas, y en el mismo Espíritu que da vida y santidad a quien quiere aceptarlas.