

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Zañartu, Sergio

Primogénito de toda creatura (Col 1,15) en el Comentario de Orígenes al Evangelio de Juan
Teología y Vida, vol. LII, núm. 1-2, 2011, pp. 105-151
Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32219960005>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Primogénito¹ de toda creatura (Col 1,15) en el Comentario de Orígenes al Evangelio de Juan

Sergio Zañartu

FACULTAD DE TEOLOGÍA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

Introducción

Habiendo estudiado la expresión del dogma trinitario en algunos autores del s. IV², me surgió la inquietud de remontar hasta Orígenes. Si el Logos es el primer salido de Dios, el Padre, qué relación tiene él con los otros salidos del Padre, y con el mismo Padre en esta mediación. Detrás estaba el problema del uno y del múltiple. Esta inquietud se concretó en el estudio de la fórmula *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* de Col 1,15 en el *Comentario al evangelio de Juan*³. Porque *primogénito* implica una relación especial con

¹ O *primer-nacido*. Esta investigación fue realizada mientras dirigía la tesis de Licencia en Teología de Fernando Soler sobre ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν en este mismo Comentario. Agradezco, pues, desde ya todo lo que haya recibido de parte de él. Agradezco la ayuda de la Dirección de Investigación de nuestra Universidad y el apoyo de la Biblioteca de la Facultad de Teología.

² «El concilio de Constantinopla I y el proceso previo. Algunas anotaciones», *Teología y Vida* 48 (2007) 471-497; «El Logos en el *De incarnatione Verbi* de Atanasio. Una primera aproximación», *Teología y Vida* 48 (2007) 261-301; «El Dios razonable de la Gran Catequesis de Gregorio de Nisa», *Teología y Vida* 45 (2004) 564-604; «Presentación de algunos aspectos de la Trinidad en los discursos teológicos de Gregorio de Nacianzo», *Teología y Vida* 43 (2002) 436-464; «Algunos aspectos de la visión de Agustín sobre Dios», *Teología y Vida* 39 (1998) 270-287. Puede también verse: «Reflexiones sobre la fórmula dogmática del concilio de Calcedonia», *Teología y Vida* 39 (1998) 155-184. Estos artículos se pueden igualmente consultar en: www.puc.cl, Facultad de Teología, Cuerpo Docente, Sergio Zañartu.

³ El texto griego utilizado es normalmente el de C. Blanc en *Sources Chrétiennes* (SC 120bis, hasta libro V, Paris 1996; SC 157 hasta libro X, 1970; SC 222, libro XIII, 1975; SC 290 hasta libro XX, 1982; SC 385 hasta libro XXXII, 1992), salvo respecto a los Fragmentos (*Fr* de aquí en adelante), donde es el de la edición de E. Preuschen (CGS 10, *Origenes Werke* 4; Hinrichs, Leipzig 1903). Un texto de este tipo siempre es discutible y perfectible; así por ejemplo, la misma C. Blanc modificó el texto y traducción de SC 120 de 1966, aceptando bastantes mejoras sugeridas por P. Nautin, a cuyas sugerencias yo también prestaré

el Padre, pero, a su vez, con el resto. Este trabajo se reduce, pues, a ver qué significa en este comentario la expresión de Colosenses. Su plan es muy sencillo. En la segunda parte voy a recorrer brevemente cita por cita, por orden de aparición, señalando en cada una de ellas lo que creo que aporta a mi trabajo, después de una breve presentación de ellas. Pero para no tener que repetir en cada cita, de paso y desconectadamente, diversos aspectos de la visión de conjunto de Orígenes, preferí anteponer, en una primera parte, algunas pinceladas de un contexto bastante parcial, conforme a lo que a mí me interesa en esta obra. Así no solo no se repite tanto, sino que se puede entender mejor cada cita, si se la contrasta con el contexto de estas pinceladas. En ellas de ninguna manera pretendo hacer una presentación acabada de diversos aspectos, sino trazar simples pinceladas que sugieran camino de interpretación y lo respalden. A alguno podrá parecerle que esta primera parte, de contextualización, se alarga demasiado, pero ante la complejidad de los textos del primogénito que se analizarán en la segunda parte, y en general del pensamiento de Orígenes, se mostrará necesaria. Este es, pues, un trabajo fundamentalmente de texto, pero haré las suficientes referencias a bibliografía importante, en cuanto sea necesario. Consciente de las muchas influencias que actuaron sobre Orígenes, no me referiré directamente a ellas, dejándolas a los especialistas de la cultura de la época, aunque tendré en cuenta lo que dice la bibliografía al respecto en el momento de interpretar⁴. Se trata de un primer acerca-

atención. Dada la continua referencia a pasajes de esta obra, solo cito por tomo y párrafos cortos (en negrita en edición de Preuschen y de SC).

⁴ Respecto a las influencias que recibió Orígenes, no menospreciando las introducciones y notas de C. Blanc en la edición de *Sources Chrétiennes*, puede consultarse la traducción de Corsini y su larga introducción (E. CORSINI, *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene* (classici della Filosofia; UTET, Torino 1968) 8-112; en adelante lo citaré simplemente: Corsini). Este autor destaca, respecto a Dios y el Logos, alguna afinidad de Orígenes con Numenio y Albinio, además de Filón. Respecto al gnosticismo que Orígenes combate, puede verse, p. ej., la misma introducción de Corsini; R. GÖGLER, *Origenes. Das Evangelium nach Johannes. Übersetzt und eingeführt von R. Gögler* (Benzinger, Einsiedeln 1959) 15ss; Íd., *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes* (Patmos, Düsseldorf 1963) 178ss; y la magna obra contextual de A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos I*, (Analecta Gregoriana 99s; Univ. Gregoriana, Roma 1958), cuyo análisis a veces parece demasiado exigido. Este autor en pp. 431-448, analiza las categorías origenianas en torno a la distinción entre Padre e Hijo. El ensayo de G. LETTIERI interpreta a Orígenes demasiado desde el valentinismo («Il νοῦς místico. Il superamento origeniano dello gnosticismo nel *Commento a Giovanni*», en E. PRINZIVALLI (ed.), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti* (Pazzini, Villa Verucchio (RN) 2005) 177-275). Sobre la relación de Orígenes con la filosofía, puede verse p. ej. H. CROUZEL, *Origène*, (Lethielleux, Paris 1985) 207-215; Íd., «Le Dieu d'Origène et le Dieu de Plotin», en R. J. DALEY (ed.), *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress. Boston College, 14-18 August 1989* (BETL 105; Univer. Press, Leuven 1992) 406-417.

miento a nuestro autor. Al terminar la parte segunda y principal, concluiré respecto a lo que los textos directos sobre el primogénito dicen de este. En una tercera parte haré referencia a algunos otros aportes, que puedan complementar e ilustrar lo anterior. En todo trataré de repetir lo menos posible.

Acercándonos a la expresión por investigar, el versículo de Col 1,15, según la *Biblia Patrística*, sería aludido 31 veces en el *Comentario a Jn*. Después viene, en número de veces, el *Contra Celsum* con 23 referencias, el *Comentario a Mateo* con 16 y el *De Principiis* con 13, etc. En total, alrededor de 120 referencias en las diferentes obras de Orígenes. De las 31 del *Comentario a Juan* vamos a considerar las 23 que tienen la fórmula completa ($\pi\rho\omega\tau\omega\tau\omega\kappa\sigma$ $\pi\alpha\sigma\eta\varsigma$ $\kappa\tau\iota\sigma\omega\varsigma$) y 10,23 en que habla solo de $\pi\rho\omega\tau\omega\tau\omega\kappa\sigma$, pero en un sentido similar. Las otras 7 alusiones a Col 1,15 se refieren a $\varepsilon\iota\kappa\omega\varsigma$, que aparece en el mismo versículo, y sin $\pi\rho\omega\tau\omega\tau\omega\kappa\sigma$. Ambos aspectos están presentes en 1,104 y 28,159⁵. Si nos fijamos ahora en el uso de $\pi\rho\omega\tau\omega\tau\omega\kappa\sigma$ en relación con Jesús, otras cinco veces, según el TLG, corresponden al primogénito de entre los muertos (Col 1,18) en este *Comentario*.

A) *Algún contexto según el Comentario a Juan*

1) El Logos es Dios⁶

Como ya dije, antes de presentar los usos de *primogénito de toda creatura* es bueno dar algunas pinceladas para contextualizarlos mejor, dentro del vasto y riquísimo universo del pensamiento de nuestro autor en esta obra. Primeramente el Logos es Dios. Esta es la tajante afirmación de Jn 1,1: $\theta\epsilon\omega\varsigma$ $\hat{\eta}\nu$ \circ $\lambda\omega\gamma\omega\varsigma$ ⁷. Y esto es lo que repite Orígenes, por ejemplo, con su

⁵ Véase también 10,264. H. J. Vogt se refiere a las citas en forma demasiado somera en «*Beobachtungen zum Johannes-Kommentar des Origenes*», *ThQ* 170 (1990) 191-208, pp.202-206. H. CROUZEL (*Théologie de l'image de Dieu chez Origène* [Théologie 34; Aubier, Paris 1956] 75) piensa que: «Origène cite souvent *Colossiens*, 1,15 “l'image du Dieu invisible”, de préférence à *II Corinthiens*, 4,4, où le mot ‘invisible’ ne figure pas. C'est que ce terme exprime un des attributs divins qu'il a le plus à coeur, l'incorporéité absolue». «Signalons dès maintenant que l'image exprime une relation d'origine: le Père est la source de la divinité du Fils» (ibid., 78).

⁶ Véase p. ej. M. FÉDOU, *La Sagesse et le monde. Essai sur la christologie d'Origène* (Jésus et Jésus-Christ 64; Desclée, Paris 1995) 272ss. Sobre la relación Hijo/Logos, pueden verse las intuiciones de D. PAZZINI en «*Figlio*», en A. MONACI CASTAGNO (ed.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere* (Città Nuova, Roma 2000) 161-168, pp.162-164.

⁷ Esta sola frase, sin considerar sus variaciones, aparece tal cual unas 10 veces en el Comentario según el TLG.

frecuente empleo de θεὸς λόγος⁸ y el menor de λόγος θεός⁹. El Logos es Dios κατ' οὐσίαν, según la terminología del *Fragmento 1*¹⁰. Este Logos estaba πρὸς τὸν θεόν, lo que es incansablemente repetido por nuestro autor¹¹. Y justamente por este estar hacia (*junto a*) Dios, es Dios (2,10-12)¹². Por lo demás, ἦν dice eternidad. Así afirma Orígenes que hay una diferencia entre ἦν y ἐγενήθη, ἐγένετο (2,10)¹³: ἦν significa que *siempre* está con el Padre (2,8s)¹⁴. Es verdad que se encarna y viene a los hombres en Cristo Salva-

⁸ Al parecer unas 36 veces en todo el Comentario, según el TLG.

⁹ Unas 7 veces. En 2,14 dice que el Logos es llamado Dios; se le aplica θεολογούμενος en 2,4 (cf. *Fr 3*).

¹⁰ Cf. *Heracl* 5,8s (J. Scherer, SC 67; a esta edición estarán referidas las citas de esta obra); *InPs* 135,2 (PG 12,1656A), etc.

¹¹ Al parecer, alrededor de 78 veces. Podrá verse el análisis de esta expresión en la tesis de F. Soler ya aludida.

¹² Οὐκ ἀν μείνας θεός, εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους (2,18). M. SIMONETTI, comentando que el Logos permanece siempre Dios por el hecho de estar hacia Dios (2,18), afirma: «Quest'ultima espressione rileva bene la fondamentale bivalenza del Logos: egli soltanto è sottratto alla mutabilità che caratterizza le creature razionali, per cui esse possono decadere –e di fatto sono in massima parte decadute dalla divinità–, e perciò resta sempre dio; tale privilegio, per altro, lo ha non in sé, in quanto anch'egli è dio per partecipazione, ma in quanto è eternamente presso il Padre, fonte della divinità». Y anota ahí mismo: «La bivalenza è rilevata anche dalle due definizioni scritturistiche di Cristo in quanto Figlio e Logos di Dio, che Origine ripete tanto spesso: egli è l'Unigenito (Gv 1,18), in quanto la sua posizione nel rapporto tra Dio e le creature razionali è di assoluta eccellenza e perciò lo isola rispetto a quelle; è il Primogenito di ogni creatura (=di tutta la creazione) (Col 1,15), in quanto anch'egli no ha l'essere e l'essere di dio di per sé, ma li deriva, come le creature razionali anche se in modo diverso, dal Padre» («Il Commento a Giovanni tra esegeti e teología», en E. PRINZIVALLI (ed.), *Il Commento*, o.c., 15-41, p.33). Comenta H. J. VOGT: «Der Göttlichkeit des Sohnes erklärt sich nicht nur aus seiner Herkunft, sondern auch durch seine ihr entsprechende Rückwendung zum Vater» («Ein-Geist-Sein (1 Kor 6,17b) in der Christologie des Origines», *TTZ* 93 (1984) 251-265, p.264). Respecto a la relación con el platonismo, puede verse Corsini 206 n.9. Cf. H. J. VOGT, «Origen of Alexandria (185-253). A Special Contribution», en C. KANNENGIESSER (ed.), *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity* (Brill, Leiden-Boston 2006) 536-574, p.549s. Pero siempre será Hijo de Dios: Unigenitus enim natura filius, et semper, et inseparabiliter filius est (*Fr 109*).

¹³ Por ejemplo, cuando el Logos viene a iluminar a algún profeta (2,2ss). Véase 2,10.130 (cf. Corsini 242 n.38); *Fr 1*; 111.

¹⁴ El Logos estaba junto a Dios antes de todo tiempo y siglo. De hecho sería más propio usar ἔστι, pero Jn quería destacar la diferencia de la existencia del Logos respecto a la Encarnación acontecida (*γενομένης*) en el momento oportuno, según *Fr 1* y 110. La temporalidad de los verbos propiamente no se aplica a las realidades eternas. Véase *DePr* I, 2,286 (H. CROUZEL - M. SIMONETTI, SC 252, etc.; a esta edición estarán referidas las citas de esta obra); IV, 4,1,34-46; Crouzel, SC 269, 244-246.

dor¹⁵, pero no por eso deja de estar junto al Padre¹⁶. Y cuando se disminuya su corporalidad, volverá a ser lo que era antes, pero esta vez con cuerpo¹⁷. Y nosotros al final, gracias al Hijo, llegaremos a ser ἀκριβῶς hijos¹⁸ del Padre; y unidos, lo conoceremos como lo conoce el Hijo¹⁹. Esto será en la pascua celestial²⁰, cuando derrotada la muerte²¹, el Hijo entregue el reino al Padre, habiendo el cordero quitado todo pecado²².

¹⁵ En 20,162 alude a su hipótesis del alma de Jesús, que por su perfección estaba en Dios y en el pleroma, y es enviada por el Padre viniendo a asumir el cuerpo de (ἐκ) María.

¹⁶ Cf. 2,8s; 10,26; 20,152-156; 32,264; *Fr* 2 (de autenticidad discutida). Véase *DePr*, *prae*f. 4,76s, etc. Sale del Padre, a causa de los que habían salido, no queriéndolo προηγούμενος, para organizar la vuelta de ellos hacia el Padre en seguimiento de él (32,35; cf. Corsini ad l.c.). Puede verse P. NAUTIN, «Notes critiques sur l'*In Johannem* d'Origène (Livres I-II)», *REtGr* 85 (1972), 155-177, p.176 respecto a 1,262. Sobre la inmutabilidad del Logos puede verse Blanc, nota a 6,193; P. NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Origène* (Bibliothèque de Théologie, IV, 2; Desclée, Tournai 1960) 75-79. Así, según *DePr* I, 2,10,391-395, el Hijo de Dios es inmutable y posee substancialmente todo bien.

¹⁷ Cf. 1,43.276 (ἀναστοιχειούμένου [...] κατὰ βραχὺ λεπτυνομένου); 6,179; 10,47; 20,86; 32,324-326. Véase *ComMt* 15,24 (CGS 40, Orígenes Werke 10, 419,30-420,17; en adelante solo introducido como CGS 40). El que es glorificado y exaltado a causa de su muerte no es el Logos sino el hombre, de la simiente de David. Y la exaltación consiste en no diferir más del Logos sino en serle idéntico; el Logos, en cambio, permaneció en su propia altura, o fue restablecido (ἀποκαθισταμένου) en ella, cuando de nuevo estuvo πρὸς τὸν θεόν (32,322-326). Véase *CCelsum* III, 41,7-11 (M. Borret, *Origène. Contre Celse*, II, SC 136; en adelante según esta edición de Borret será citada la obra). Según 2,61, si llegaremos a la más alta contemplación, no olvidaremos del todo que nuestra iniciación sucedió por medio de él en un cuerpo humano.

¹⁸ Texto no del todo seguro. Véase *ComIs* (Pánfilo - Eusebio, *Apol*, 116 en edición de R. Amacker - E. Junod, SC 464 (a esta edición estarán referidas las citas de esta obra).

¹⁹ 1,92s. Según 19,35, el que contempla al Logos, contempla a Dios, elevándose desde el Logos a Dios; no hay manera de contemplar a Dios, sino a partir del Logos (véase ibid., 36ss). Según 32,359, el que contempla la imagen del Dios invisible, también puede contemplar enseguida al Padre (prototipo) que lo ha engendrado: esto es contemplar a Dios en el Logos. Véase *Fr* 93. Pero según 20,47, respecto al final, Orígenes se refiere a una visión del Padre, no en la imagen sino sin mediador. Sería como la culminación de la mediación. (cf. CROUZEL, *Theologie de l'Image*, o.c., 82); Cf. Crouzel, *DePr* IV, SC 269, 148s n.56). Véase las respectivas notas de Blanc y Corsini a 20,47. Afirma CROUZEL (*Origène*, o.c., 157): «Mais à l'intérieur de la foi d'une part, de la connaissance-sagesse de l'autre, il y a encore bien des degrés. Le départ est toujours la connaissance donnée par l'Incarnation: il faut partir du Logos incarné pour parvenir au Logos-Dieu et il n'y a pas de stade, même dans la bonté, où l'humanité du Christ puisse être perdue de vue; même si l'attention se porte de plus en plus sur la divinité cette dernière est contemplée à travers l'humanité transfigurée. Le progrès de l'âme dans la connaissance est sans fin».

²⁰ Cf. 10,82-87.111. Véase Corsini 128 n.14. Orígenes insinúa una necesidad de purificación del Señor que ha tomado nuestros pecados, por su manto manchado en sangre (6,287-292).

²¹ Apocatástasis, porque ya no habrá enemigos (1 Co 15,25) (1,91).

²² 1,234s; 6,296. Cf. 32,29-31, etc.

2) Su relación con las creaturas

El Logos es diferente de las creaturas: es su Creador²³. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο (Jn 1,3)²⁴. Según 1,110s, Cristo, a quien habla Dios para crear²⁵, es demiurgo en cierta manera (πως), en cuanto sabiduría (Pr 8,22). Porque todo es creado según los tipos del complejo de νοήματα que hay en él, como los tipos y λόγοι arquitectónicos para una construcción²⁶. Pero la creación es de la nada, porque la materia no es increada²⁷. Todo fue creado por (ὑπό) Dios mediante (διά) el Logos²⁸. El Logos continúa su acción creadora²⁹

²³ Cf. p. ej. *Fr* 1. Puede verse CROUZEL, *Théologie de l'Image*, o.c., 122 n.241.

²⁴ Esta frase aparece unas 19 veces en nuestro Comentario, según el TLG.

²⁵ «Il attribue au Père le décret, au Fils l'exécution, c'est qui est conforme à l'unité de volonté et d'action entre les deux personnes» (CROUZEL, *Théologie de l'Image*, o.c., 125).

²⁶ Cf. 1,111 (cf. nota respectiva en Blanc). 113-115. Véase 1,244 (respecto a los θεωρήματα, véase también 1,283; 2,126); 1,288; 19,147. Cf. Corsini 153 n.40. «C'est pour cela que le Fils est appelé le Logos-en-soi (αὐτόλογος), la Sagesse-en-soi (αὐτοσοφία), la Vérité-en-soi (αὐτοαλήθεια), l'essence archétype de la Vérité» (CROUZEL, *Théologie de l'Image*, o.c., 123). Cf. C. BLANC, «Jésus est Fils de Dieu: L'interprétation d'Origène», *BLE* 84 (1983) 5-18, p.8s. Véase *CCelsum* V, 39,21-25, etc.

Opina ORBE en su sistematización del pensamiento de Orígenes: «La índole benéfica de Dios le lleva a crear, mas no determina en Él la creación de este o del otro mundo. Lo mismo se diga del Logos. Tampoco Dios se halla obligado a engendrar este o el otro Logos. La libertad de Dios respecto a tal o cual mundo afecta igualmente a la generación del Logos correlativo. El Logos está personalmente vinculado en su existencia a la Economía de la creación intencionalmente definida en Él por Dios» (*Hacia la primera teología*, o.c., 394). «La 'constitución' determinada por la Economía concreta viene a ser justamente para el Verbo engendrado por Dios, el origen de su individuación» (ibid, 396).

²⁷ Cf. 1,103. Véase 32,187; *DePr*; *prae*f. 4,60s; I, 3,3,56-68; II, 1,5, etc.

²⁸ Cf. 2,72 (comentando Hb 1,2; cf. Jn 1,3); 2,102-104 contra la inversión de Heráclito. Según *Fr* 111, διά no se refiere a una διακονία sino a una συνεργία. Véase *DePr*, *prae*f. 4,73-75; *CCelsum* VI, 60,15-19, etc. El unigénito παρά πατρός, se distingue de las criaturas que son ἐκ θεοῦ διά τοῦ λόγου (*Fr* 9). El Logos no es γενητός, porque estando παρά τῷ πατρὶ tiene la vida κατ' οὐσίαν, y no por participación como los γενητοί (*Fr* 2, de autenticidad discutida). Respecto al uso de κτίζω y κτίσις que impliquen aplicación al Hijo, cf. Blanc, nota a 1,244 (el Hijo y el Espíritu provienen del Padre); véase también *DePr* I, 2,2,50ss; Crouzel, SC 269, 243s. Dios ama al mundo en cuanto Dios (Creador), pero al Hijo en cuanto Padre (*Fr* 50; 127; véase *Fr* 14).

²⁹ Permea toda la creación (6,188.202; cf. 6,154), etc. Afirma J. N. ROWE (*Origen's Doctrine of Subordination. A Study in Origen's Christology* (European University Studies, Theology 23; Peter Lang, Berne 1987) 12): «But even though Origen is insistent on the all-pervasiveness of the Divine Word, he also insists that it is still true that it is the Father Who principally indwells the created universe, and that it is only because the Son resides in Him that the Son is allowed to permeate the whole of Creation (δι' ὅλης ἐφθακέναι τῆς κτίσεως) as a secondary Divinity (ώς μετ' αὐτὸν δευτέρῳ καὶ θεῷ λόγῳ τυγχάνοντι» (6,202).

rigiendo providencialmente el cosmos³⁰. Los racionales, lógicos, participan del Logos³¹ en diversidad de grados³². En el borde están los que prácticamente son ἀλογοτ³³. Los hombres solo son *según* la imagen, según el Logos, quien es la imagen del Padre³⁴. El Logos encarnado es uno con el Padre³⁵ y manifiesta su divinidad en los milagros³⁶; reconduce todo hacia

³⁰ Cf. p. ej. *Fr* 1; 50, etc. Véase 6,203; *DePr* I, 2,12; II, 8,5,215-220; *CCelsum* V, 39,20-28; VI, 71, etc. Una comparación con el Logos estoico puede verse en Blanc, SC 290, 8-12. «La presenza del Logos entro la creazione per tenerla compatta e guiderla al raggiungimento del proprio scopo è descritta da Origine con termini attinti dalla teodicea stoica» (CORSINI 42). «Le Père lui-même est la source et l'agent de la providence pédagogique universelle» (NEMESHEGYI, *La paternité*, o.c., 129).

³¹ Véase 1,269.273; 2,15.20.107ss.156.215; *Fr* 118. Cf. *DePr* I, 3,6,155-186, etc.

³² 1,267-275; 2,30, etc. Él es la luz del mundo inteligible (1,161.164s; *Fr* 2 (de autenticidad discutida); 6, etc). (cf. CORSINI 43s). «Le propre du Logos c'est de faire des *logika*, des êtres 'raisonnables' en leur donnant participation à la Parole-Raison qu'il est. Il nous délivre de toute déraison et fait de nous des êtres vraiment 'raisonnables' qui font tout pour la gloire de Dieu: on aperçoit bien ici les sens nettement surnaturel du mot λογικός [...] Comment comprendre que ceux chez qui il n'est pas venu soient sans péché? Il faut alors distinguer deux manières de participer au Logos correspondant dans une certaine mesure à la distinction du naturel et du surnaturel peu familière à Origène [1,273; *CCelsum* V, 23]: il y a la participation au Logos de celui qui a dépassé l'enfance et la participation au Logos dans son développement suprême chez le parfait» (H. CROUZEL, «Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le libre I du *Commentaire sur Jean d'Origène*», en H. CROUZEL - A. QUACQUARELLI (eds.), *Origeniana Secunda. Second colloque international des études origéniennes* (Bari, 20-23 septembre 1977) (Quaderni di 'Vetera Christianorum' 15; Ateneo, Roma 1980) 131-150, p.136). Según A. GRILLMEIER, «Le Logos reçoit un rôle double: il est source de la *ratio* créatrice et de la *sapientia* surnaturelle, donc de la raison et de la sagesse» (*Le Christ dans la tradition chrétienne. I: De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451)* (Du Cerf, Paris 2003, 2e éd. française) 374).

³³ Cf. 2,21-23. Según *Fr* 18, el Logos está presente en los hombres, los lógicos, hechos a su imagen, pero inactivo en los que no proceden logicamente. En 2,114 afirma Orígenes, en relación con el Logos que estaba en el principio πρὸς τὸν θεόν, que quizás solo el santo, que participa en el Logos Dios en cuanto tal, es lógico. Véase 1,267.

³⁴ Cf. 1,104s; 2,20. Jesucristo es la αὐτοαλήθεια ἡ οὐσιώδης, como el prototipo de la verdad que se encuentra en las almas lógicas. Igualmente es la αὐτοδικαιοσύνη ἡ οὐσιώδης. También es nuestra vida (cf. igualmente *Fr* 2 de autenticidad discutida), y gracias a este único Cristo surgen muchos cristos, que han sido conformados según el que es la imagen de Dios (6,38-42). Véase 1,41. Anota CORSINI (299 n.9): «Il Logos sembra sia l'attualizzarsi nell'ambito dell'οὐσία (οὐσιώδης, il Fr. 1 dirà, più decisamente e più precisamente, κατ' οὐσίαν), cioè nell'ambito dell'essere, del contenuto della vita divina del Padre. Ciò rende possibile la partecipazione a questo contenuto da parte degli altri esseri. Il traspasso della vita divina dal Padre al Figlio è ciò che fonda la possibilità del traspasso dall'uno al molteplice [...]»; cf., además, CROUZEL *Origène*, o.c., 131.

³⁵ Cf. p. ej. 1,93.

³⁶ Cf. p. ej. *Fr* 94. En relación con los otros evangelistas, Jn manifestó ἀκράτως la divinidad de Jesús en los Εγώ εἰμι (1,22).

el Padre³⁷ para que Dios sea todo en todos³⁸. El Logos tiene diversas venidas a los hombres³⁹. Así, antes de su venida en cuerpo⁴⁰, vino inteligiblemente a los hombres, en una plenitud inteligible del tiempo, como a los patriarcas, a Moisés y a los profetas que han contemplado la gloria de Cristo⁴¹. Los perfectos, antes y después, lo reconocen como Dios, como Λόγος πρὸς τὸν θεόν. Pero los πολλοί solo siguen a Cristo crucificado⁴². Sin embargo, contra Heracleón, estos últimos pueden progresar. No

³⁷ Para ir al Padre hay que elevarse primero a la divinidad de Cristo (1,189, etc.).

³⁸ Según *DePr* III, 6,4,130-133, cum vero res ad illud cooperint festinare, ut sint omnes unum, sicut est pater cum filio unum, consequenter intelligi datur quod, ubi omnes unum sunt, iam diversitas non erit.

³⁹ «Tra le due ‘venute’ del Logos, –quella naturale nella razionalità di ciascun uomo e quella ‘intelligibile’ per i ‘santi’ e i ‘perfetti’– c’è, accanto alla venuta nella Scrittura, la venuta storica dell’incarnazione, che è per Origene la ‘venuta’ (ἐπιδημία) per anonomasia. L’incarnazione rappresenta la fase cruciale di quel processo di abbassamento del Logos rispetto al Padre per le esigenze della funzione mediatrice» (CORSINI 56). Según GÖGLER (*Zur Theologie*, o.c., 244), «Der Bedeutungsfächer des origenistischen Logosbegriffs entfaltet sich also ganz johanneisch vom transzendenten Christus hin zur Offenbarung allgemein und ins einzelne Schriftwort, bis zum menschgewordenen Jesus als dem zusammenfassenden Schlusswort der Offenbarung». Sobre las misiones invisibles, puede verse G. AEBY, *Les missions divines de Saint Justin à Origène* (Paradosis 12; Universitaires, Fribourg 1958) 164ss. «Il est donc subordonné à lui (al Padre), non seulement en ce sens qu'il tire de lui son origine mais dans sa nature même. Il est ainsi naturellement désigné à devenir l'envoyé du Père. Nous pouvons conclure que chez Origène également, la mission comporte la subordination de l'envoyé à l'envoyant» (ibid, 160). Puede verse B. STUDER, «Incarnazione», en *Origene Dizionario*, o.c., 225-229, p.225s.

⁴⁰ Respecto a la encarnación puede verse Grillmeier, *Le Christ*, o.c., 379-389.

⁴¹ 1,37. Cf. Blanc, apénd. 2 (SC 120bis, 401s); Corsini 44 n.146; FÉDOU, *La sagesse*, o.c., 128ss. Pero todavía no ha venido a los que han permanecido infantes y bajo intendentes, y no han alcanzado la plenitud del tiempo, no han recibido al mismo Hijo, el glorificado Logos Dios (1,38). Solo han recibido λόγοι precursores, adaptados a sus almas niñas. En nota 56 a *DePr* III, 1, se expresa así H. CROUZEL (SC 269, 30) respecto al Logos de la Escritura: «La parole de l’Écriture, c’est le Verbe s’exprimant dans l’Écriture: le Verbe et l’Écriture sont tous deux Parole de Dieu, non deux Paroles différentes, mais une seule; l’Écriture est déjà comme une incarnation du Verbe dans la lettre, analogue à la chair». «Non une seconde incarnation, mais elle est entièrement relative à l’Unique Incarnation, la préparant par l’Ancien Testament ou l’exprimant par le Nouveau» (Id., *Origène*, o.c., 102). Y respecto al sentido espiritual de la Escritura indica CORSINI en p.55): «Ma molto più spesso Origene indica questo senso profondo con il termine di ‘Logos di Dio’, il che ci riporta a quella che è la concezione fondamentale dell’esegeta alessandrino: il senso profondo della Scrittura è il Figlio di Dio in persona». Véase p. ej. *HomLev* 1,1-149 (M. Borret, SC 286; a esta edición estarán referidas las citas de esta obra). Sobre las etapas de progreso del alma acercándose tiernamente a Jesús (búsqueda, acercamiento, acogida, seguimiento, contacto), véase F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène* (Théologie 23; Aubier, Paris 1951).

⁴² Cf. p. ej. 2,28s.33; 1,107. No son discípulos del verdadero Logos, sino de la sombra del Logos (2,49s). Creen que el encarnado es todo el Logos (2,29); ven solo al Logos hecho

hay espirituales por naturaleza. Si participando del Logos somos lógicos, participando del Hijo unigénito somos hijos adoptivos⁴³, y participando de Dios somos dioses (divinizados)⁴⁴. Según 2,17s, todos los que están en torno (*παρὰ τὸ*) al *αὐτόθεος*, participan de su divinidad, son deificados. Pero en forma absoluta, el primogénito de toda creatura porque está *πρὸς τὸν θεόν*; él bondadosamente da a los demás la divinización, tomándola del Padre. Él es el primero en impregnarse⁴⁵ y el más honorable⁴⁶. Todos son imágenes del Dios prototipo, pero el arquetipo es el Logos⁴⁷.

3) Su relación con el Padre

Evocada la relación del Logos a las *creaturas* y su diferencia (aunque de los hombres se pueda decir que son dioses en sentido amplio e hijos adoptivos) es conveniente echar un vistazo a la relación del Logos con el Padre. Constatamos, en el primer párrafo, que era Dios, ¿pero en qué sentido?

carne (2, 33). Establecen todo en el Salvador (2,32). A los carnales hay que anunciarles el evangelio corporal (Jesucristo crucificado), pero a los preparados por el Espíritu hay que hacerlos participar del Logos vuelto, después de haberse encarnado, a lo que era en el principio *πρὸς τὸν θεόν* (1,43). Puede verse C. BLANC, «Qui est Jésus-Christ? La réponse d'Origène», *BLE* 80 (1979) 241-256, p.245s; Id., SC 290, Notes compl. 4, p.367s. Cf. CORSINI 59; CROUZEL, *Origène*, o.c., 154. Respecto a la exégesis de la Escritura, puede verse, entre otros, CORSINI 44-56; CROUZEL, *Origène*, o.c., cap.4 y pp.146-155.

⁴³ Véase 32,120s, etc. Non tamen ea nativitate sunt nati qua natus est unigenitus Filius. Propter quod quantam differentiam habet verus Deus ad eos quibus dicitur: *Ego dixi: Dii estis*, tantam habet differentiam verus Filius ad eos que audiunt: *Filiū Excelsi omnes* (Pánfilo - Eusebio, *Apol*/93,10-14, correspondiente a *Fr* 109 de Preuschen).

⁴⁴ Cf. p. ej. 2,23. La Escritura habla de 'dioses' (cf. 1,212s y la respectiva nota de Blanc; 28,88, etc). Según BLANC (nota a 2,17), «c'est donc la participation qui traduit la relation existentielle entre deux vivants, dont l'un est à l'origine (*πηγή*=source) de l'autre».

⁴⁵ Σπάσας εἰς ἑαυτόν. G. PELLAND traduce así: «s'empare comme de vive force de sa divinité» («A propos d'une page d'Origène. In Job. 2,16-18», en A. DUPLEX (ed.), *Recherches et Tradition. Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel, s.j.* (Théologie Historique 88; Beauchesne, Paris 1992) 189-198, p.190).

⁴⁶ Según 2,32, el Logos sobrepasa (*ὑπερέχει*) a la categoría superior de dioses, pero es sobrepasado por el Dios del universo. Cf. *Fr* 109. Sobre la diferencia en la participación, puede verse, entre otros, Crouzel, SC 269, 273.

⁴⁷ Cf. también 1,104s. En 1,291s, Orígenes afirma, como argumento de la individualidad (*τι δίαν περιγραφήν ἔχοντα, οἷον τυχάνοντα ζῆν καθ' ἑαυτόν [...] τὴν ὑπόστασιν ἔχων*) del Logos, que, entre las potencias (vivientes lógicos y divinos), es la más elevada y mejor. Según 1,241, Jesús es la *αὐτοδύναμις θεοῦ*. Sobre el uso de *δύναμις* puede verse el apénd. 14 de Blanc en SC 385, 385-390. Según GÖGLER (*Zur Theologie*, o.c., 272), «Dynamis bezeichnet die unendliche Potenz des göttlichen Wesens, seine Fähigkeit, lebendig zu sein, Leben und Sinn zu schaffen, zu heiligen und die Sünde zu überwinden; sie ist heilend und heilschaffend».

Primeramente, el Padre ἀγένητος⁴⁸, incognoscible⁴⁹, es bueno⁵⁰, y el Hijo es imagen de su bondad⁵¹. El Padre jamás ha estado sin hijo⁵². Necesariamente el Hijo es hijo de un padre, y el Padre es padre de un hijo⁵³.

⁴⁸ 1,187 (ἀγέννητος) 204; 2,14.75 (ἀγέννητος) 104; 19,6; 20,184; *Fr* 108 (ingenitus). Anota CORSINI respecto a 20,184: «Come negli altri scrittori ecclesiastici preniceni, anche in Origene il significato del termine ἀγένητος, applicato a Dio-Padre, oscilla tra ‘increato’ e ‘non-generato’ (confondendosi con ἀγέννητος)». Cf. Lampe, s.v. Respecto a los verbos, nos recuerda H. CROUZEL, «Der Ausdruck γίγνομαι wird von γεννάω nicht unterschieden, er kann daher sowohl von den innerhalb der Trinität sich abspielenden Hervorbringen ausgesagt werden wie von der Schöpfung» («Geist (Heiliger Geist)», en RAC IX, 490-545, col.537).

⁴⁹ Ὁ θεός ἔθετο σκότος ἀποκρυψήν αὐτοῦ (Sal 18(17),12). Ignoramos lo relativo a él, porque no podemos contenerlo (cf. 2,172). Cf. Corsini, ad l.c. En 19,37 dice: τὸ ἐνιδέν τῇ οὐσίᾳ ἡ τῇ ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας δυνάμει καὶ φύσει τοῦ θεοῦ (cf. 13,123; *CCelsum* VII, 38,1s). Véase *CCelsum* VI, 64ss. Cf. M. SIMONETTI, «Dio (Padre)», en *Origene. Dizionario*, 118-124, p.118s. Sobre la insistencia de Orígenes en la incorporeidad de Dios, véase ibíd., 119s. P. WIDDICOMBE trata de la incorporeidad de Dios, la bondad, el ser (‘el que es’) y su trascendencia, en *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius* (Oxford Theological Monographs; Univ. Press, Oxford 2004 revised), 13-43.

⁵⁰ 1,28.83.253s (Mc 10,18); 2,96; 6,105.200.245.296; 13,151 (Mc 10,18).234 (Mc 10,18); 28,42; 32,121, etc. Hic Deus iustus et bonus, pater domini nostri Iesu Christi, legem et prophetas et evangelia ipse dedit, qui et apostolorum deus est et veteris ac novi testamenti (*DePr*; praef. 4,68-71). NEMESHEGHYI (*La paternité*, o.c., 125) afirma en su conclusión: «Qu'y a-t-il de meilleur que d'être Père? Dieu donc, qui est essentiellement bonté, sera essentiellement et éternellement Père. Comme une source jaillissante, il communique dans son éternel présent son être spirituel entier, toute la bonté qu'il possède, à une deuxième personne, qui devient ainsi Image exactement semblable au Père et, en tant que telle, son Fils [...] Le Fils la possède nécessairement, car il est le terme d'une auto-communication éternelle et nécessaire du Père (necesidad voluntaria, de bondad), mais il la possède en même temps volontairement, car une perfection spirituelle ne peut être possédée sans le consentement actif du sujet. Par la possession active de la bonté paternelle tout entière, le Fils est exactement semblable au Père et les deux ne font qu'un, car des êtres purement spirituels qui se ressemblent parfaitement, sont parfaitement et réellement un». «L'idée centrale que se dégage de cette synthèse théologique est la bonté paternelle de Dieu» (ibíd., 228).

⁵¹ 6,295 (ver nota respectiva de Blanc); 13,153.234. Dice la traducción de Rufino: *principalis bonitas in deo patre sentienda est, ex quo vel filius natus vel spiritus sanctus procedens sine dubio bonitatis eius naturam in se refert, quae est in eo fonte, de quo vel natus est filius vel procedit spiritus sanctus* (*DePr* I, 2,13,457-461).

⁵² Cf. 2,9, etc. Véase *DePr* I, 2,2,31-50; I, 2,3,72-77; I, 2,10,307s; I, 4,4,77-4,5,105; IV, 4,1; *ComGn* 1 (Pánfilo - Eusebio, *Apol* 48). «L'argument essentiel d'Origène pour la génération éternelle du Fils et donc que si a eu un commencement, même de raison, on met en Dieu un changement, car on suppose qu'il fut auparavant sans Fils: cela est incompatible avec sa perfection absolue» (CROUZEL, nota 16 a *DePr* I, 2, SC 253). Cf. *DePr* I, 2,7,200-203; I, 2,9,287ss, etc. Cf. FÉDOU, *La sagesse*, o.c. 279ss.

⁵³ 10,246.

Es su unigénito⁵⁴, el hijo por naturaleza⁵⁵. El Padre engendra al Hijo en un eterno hoy (Sal 2,7)⁵⁶. Según 1,282s⁵⁷, el Padre exhala (εξηρεύξατο) (como quien respira⁵⁸) de su corazón, es decir, de su potencia de pensar y predisponer el universo, su Logos que anuncie su contenido (los θεωρήματα de la verdad), no encerrándolos en él. Imprime estos θεωρήματα en el Logos, que por eso es llamado imagen del Dios invisible. El Hijo, entonces, es su imagen. *Natus est autem ex ipsa patris mente, sicut voluntas ex mente. Non enim divisibilis est divina natura, id est, ingeniti patris, ut putemus vel divisione vel imminutio substantiae eius filium esse progenitum*⁵⁹. A

⁵⁴ 24 veces usa μονογενής en el Comentario. Según ROWE, «Origen points out that when the Son is described as Only-begotten (μονογενής), what is meant is that the Son is derived from the Father's being; whereas created things do no derive their being directly from the Father (παρὰ πατρός), but from the Father through the Word (διὰ τοῦ λόγου)» (Origen's Doctrine, o.c., 12).

⁵⁵ Unigenitus enim natura filius, et semper et inseparabiliter filius est (Fr 109). Los que recibieron el espíritu de adopción no son hijos de esta manera (tampoco dioses). Unigenitus ergo deus salvator solus a patre generatus natura et non adoptione filius est (Fr 108). Véase 2,76 (unigénito; φύσει); Fr 9; ComI 1 (Pánfilo – Eusebio, *Apol* 116,13-15); DePr I, 2,4,122-124, etc. Según 1,102, siendo Dios principio de los seres, como Padre es principio del Hijo; como demiurgo lo es de las creaturas.

⁵⁶ 1,204. No es que sea engendrado una vez para siempre y no lo vuelva a ser, porque cuanto tiempo la luz es generadora del resplandor, tanto es engendrado el resplandor de la gloria de Dios: el Padre lo engendra ἀεί (*HomJr* 9,4,71-84 (ed. P. Nautin, SC, 232; según esta edición será citada esta obra). Véase *DePr* I, 2,4,121s, etc. Según WIDDICOMBE (*The Fatherhood*, o.c., 71), «In the logic of Origen's thought, given his belief in the distinct hypostatic existence of the Father and the Son, the idea of their eternal existence is bound up with the incorporeality of God and all that that entails for the definition of God's nature, and it is linked to God's goodness». Según este mismo autor (ibid., 63), Orígenes «does not discuss the nature of the divine fatherhood in abstraction from either his doctrine of the Trinity or his doctrine of salvation».

⁵⁷ En una interpretación del Sal 45(44),2. Puede verse la interpretación de A. ORBE a 1, 280ss («Orígenes y los monarquianos», *Greg* 72 [1991] 39-72, pp.59-66).

⁵⁸ Ἀναπνέοντος.

⁵⁹ Fr 108. Cf. 20,157s; *DePr* I, 2,6,161-183; IV, 4,1,6-20 (no por prolation animal o humana); Crouzel, SC 269, 242-244; Pánfilo - Eusebio, *Apol*, 106; Blanc, SC 120bis, 409s; SC 290, p.233 n.4 (el no imposible uso de ὁμοούσιος por Orígenes respecto a la Trinidad). Respecto al uso de ὁμοούσιος en *ComHb* (Pánfilo - Eusebio, *Apol*, 99; cf. 94; 100), puede verse CROUZEL, *Théologie de l'Image*, o.c., 99ss; M. J. EDWARDS, «Did Origen Apply the Word Homousios to the Son?», *JTS* 49 (1998) 658-670 (refuta objeciones de Hanson en contra de su uso). En *DePr* I, 2,9,279-286, expresa el texto de Rufino: Huius ergo totius virtutis tantae et tam inmensae vapor et, ut ita dixerim, vigor ipse in propria subsistentia effectus quamvis ex ipsa virtute velut voluntas ex mente procedat, tamen et ipsa voluntas dei nihilominus dei virtus efficitur. Efficitur ergo virtus altera in sua proprietate subsistens, ut ait sermo scripturae (véase Sb 7,25), vapor quidam primae et ingenitae virtutis dei, hoc quidem quod est inde trahens; non est autem quando non fuerit (véase ORBE, *Hacia la primera teología*, o.c., 404s). Es el resplandor de la luz eterna.

Orígenes, pues, le cuesta decir que es ἐκ τῆς οὐσίας⁶⁰. El Hijo exis-

Est namque ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur ex luce (*De Pr* I, 2,4,121s; cf. I, 2,11,404-410; Pánfilo - Eusebio, *Apol* 50; Atanasio, *De decretis Nic Syn* 28, PG 25, 465BC).

Opina ORBE (*Hacia la primera teología*, o.c., 430) en su sistematización respecto a la generación del Hijo: «Al engendrar Dios a su Unigénito en sí propio, le comunicó, a manera de substrato primero, una bondad, por la que fuera ‘imagen de la Bondad del Dios Invisible’; a título de ousia o naturaleza, la Verdad, por la que fuera dios, esto es ‘imagen de la Divinidad Primera (=Ennonia) del Dios Invisible’; y a título de propiedad individuante, la *Voluntas effectus*, por la cual fuera Hijo e ‘imagen de la Voluntad Primera del Dios Invisible». Y añade más adelante: «Orígenes no explica ni puede explicar la generación por mero proceso intelectual divino. A título de simple Verbo, queda para el inexplicada su individuación y subsistencia personal. La explica en cambio por la Voluntad de Dios, que en lugar de crear al Verbo ‘ex nihilo’ le ha querido sacar de Sí, dando consistencia al Verbo no-esencial. La generación del Verbo no está vinculada al proceso divino ‘secundum intellectum’, porque ‘vi talis processionis’ el Verbo seguiría impersonal e insubsistente. Se halla en cambio vinculada al proceso ‘secundum voluntatem’, por el cual Dios determina la individuación y subsistencia del Verbo, comunicándole el πνεῦμα como substrato divino [...] El proceso volitivo sin Verbo llevaría a una espiración sin forma; el proceso mental sin Voluntad llevaría a un Verbo impersonal (λόγος ἐνδιάθετος): juntos llevan a individuar al Verbo haciéndole ‘subsistente’ en virtud de la Voluntad, e ‘hijo’ (=subsistente en la naturaleza divina) en virtud del Pensamiento» (ibid., 451s).

Según la explicación de J. RIUS-CAMPS, discípulo de Orbe, «El Hijo, en su calidad de Logos, ha resultado ser el Querer segundo, fruto del Querer primero, en orden a la Economía histórica. Orígenes ha sintetizado ese proceso en la fórmula: Tamquam a Mente (paterna) Voluntas (filial)» (*El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes* (Orientalia Christiana Analecta 188; Pont. Inst. Orient. Studiorum, Roma 1970) 164). «Mediante su Querer esencial Dios ha pronunciado su Logos personal en su Seno; al suministrarle su propio Espíritu impersonal lo ha constituido persona o hipóstasis distinta de él [...] Por el hecho de ser Logos, el Hijo no es todavía ‘dios’. En un segundo momento atemporal fue constituido ‘dios’, al ser ungido por Dios con el Espíritu divino» (ibid., 165). «El proceso seguido en la decantación de la persona del Espíritu santo es un proceso *inverso* al que se siguió en la generación del Hijo. Primeramente preexistía la Materia espiritual, procedente de Dios, amorfa y omnivirtual. Esta sobrevino al Logos, constituyéndole ‘dios’, para que a su paso a través del Hijo se connaturalizara con sus formas y pudiera así ser hipostasiada con vistas a la divinización de los seres ‘loguicoi’. Finalmente el Hijo imprimió en ella sus formas filiales de modo perfecto, de acuerdo con su perfecta maleabilidad» (ibid., 158s). M. SIMONETTI (*Sulla teología trinitaria di Origene*, en Id., *Studi sulla cristología del II e III secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum 44; Inst. Patristicum Augustinianum, Roma 1993), 109-143, pp.111-114) se muestra muy reservado ante la afirmación de Rius-Camps sobre el πνεῦμα como sustrato divino común al Padre y al Hijo en Orígenes. Dice en «Trinità», p. 464: «Quanto al *pneuma* quale sostrato comune alle ipostasi, in Origene non si rinviene alcun riscontro in proposito» (en *Origene. Dizionario*, o.c., 459-466).

⁶⁰ P. ej. 20,157. Según ORBE (*Hacia la primera teología*, o.c., 678), «Decir por tanto que el Hijo venía de la substancia (ἐκ τῆς οὐσίας) del Padre, equivalía a concebir su nacimiento, a la manera animal, ‘tanquam ab homine homo’ ‘tanquam a pecude pecus’». Con todo, véase el discutido *Fr*9 (cf. SIMONETTI, «Sulla teología trinitaria», a.c., 121 n.47) Cf. 20,158; *ComHb* (Pánfilo - Eusebio, *Apol*/94; 99; 100); véase Simonetti, «Sulla teología trinitaria», a.c., 109-111). En 19,6, afirma que el Salvador habla de sí mismo a veces como de un hombre,

te recibiendo todo del Padre⁶¹. Otra forma de hablar es decir que es el λόγος del νοῦς⁶². El Hijo es el que conoce al Padre y nos lo revela⁶³.

otras como περὶ θειοτέρας φύσεως καὶ ἡνωμένης τῇ ἀγενήτῳ τοῦ πατρὸς φύσει. Y según la traducción de Rufino en *DePr* I, 2,6,155-161, el Hijo es imagen invisible del Dios invisible, quae imago etiam naturae ac substantiae patris et filii continet unitatem (véase Crouzel, SC 253, 40 n.35). Véase *DePr* III, 6,1,47-49; *HomNm* 12,1,4,53-72 (SC 442; conforme a esta edición de Doutreleau serán las citaciones de esta obra en el presente artículo), etc.

⁶¹ Jesús no se ha hecho a sí mismo lo que es, sino que lo recibe del Padre (20,419-421). Véase 2,17s; 13,234. Orígenes en 6,189 expresa: βέβαιος ὃν λόγος, ὑπὸ τοῦ πατρὸς εστηριγμένος πανταχοῦ. No es absurdo decir que el Cristo de Dios necesita alimentos inteligibles, porque él mismo, por así decirlo, es continuamente restaurado (επισκευάζεται) por su Padre que es el único autosuficiente (ἀνενδεοῦς καὶ αὐτάρκους αὐτῷ) (13,219; cf. *CCelsum* VII, 65,13). El Hijo recibe los alimentos de solo el Padre, sin ninguna intermediación (13,220). No es absurdo pensar que también el Espíritu Santo se nutre (13,221). Y quizás también nosotros llegaremos a comer la misma comida que el Hijo de Dios (13,225). Respecto a 13,219, comenta CROUZEL (*Théologie de l'Image*, 116 n.217): «cette restauration du Christ par son Père est la communication incessante de la nature et de la divinité paternelle».

⁶² 1,277.

⁶³ Cf. 1,92.277s; 2,172; 13,146; 32,345 (texto parcialmente corrompido); *Fr* 108; *CCelsum* VI, 17,31-40; VI, 65,10-16, etc. Véase *Fr* 13, no atribuido a Orígenes en tradición manuscrita (αὐτὸς (Dios) ὃν καὶ ἡ νόησις καὶ τὸ νοούμενον. διὸ μόνος ἐπίσταται αὐτὸν ὃ νιός ὑπὸ τοῦ πατρὸς νοούμενος καὶ νοῶν τὸν πατέρα). Según 1, 187, en cuanto verdad conocería todo lo que conoce el Padre. Véase la respectiva nota 55 de pág. 169 de Corsini coordinando también con 32,350; la propuesta de NAUTIN de añadir où antes de διαρκοῦντος («Notes critiques», *RE/Gr* 85 (1972) 157s), su aceptación por Blanc en la edición corregida y su rechazo por E CORSINI («Orígenes: *Commento al vangelo di Giovanni* (Liberis I-II). Postille a una traduzione», *Augustinianum* 35 (1995) 183-195, pp.185-187). FÉDOU (*La sagesse*, o.c., 297), respecto a 32,350, etc., afirma: «bien que le Père communique au Fils toute la vérité, il ne peut cependant lui communiquer la connaissance qu'il a *en tant que Père*. Et certes, le Fils lui-même jouit d'une connaissance particulière en tant que Fils; mais le Fils ne connaît le Père que dans la mesure où il se reçoit éternellement de Lui, tandis que le Père se connaît lui-même comme Origine éternelle de son Fils». J. RIUS-CAMPS afirmaría la igualdad absoluta de conocimiento entre el Padre y el Hijo («Subordinacionismo en Orígenes?», en L. LIES (ed.), *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses* (Innsbruck, 2-6. September 1985) (Innsbrucher theologische Studien 19; Tyrolia, Innsbruck 1987) 154-186, pp.157ss). Puede verse VOGT, «Ein-Geist-Sein», a.c., 261-263. Antes Orbe había insistido en la desigualdad de este, en *Hacia la primera teología*, p.412 n.4. Véase p. ej. T. BÖHM, «Unbegreiflichkeit Gottes bei Origenes und Unsagbarkeit des Einen bei Plotin. Ein Strukturvergleich», en L. PERRONE y otros (eds.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress*, Pisa 27-31 August 2001 (BETL, 164; Univ. Press, Leuven 2003) 451-463, pp.453ss.

La base ontológica de la función reveladora del Logos es que es imagen del Dios invisible (cf. Corsini nota 88 a 1,278). Véase 32,359; *DePr* I, 2,6,188-196 (revelat autem per hoc, quod ipse intelligitur); IV,4,8,309-311 según Rufino, etc. H. CROUZEL, comentando *Fr* 13, que le parece auténtico, expresa: «Pareillement le Fils est pensé par le Père et pense le Père. Cette pensée réciproque se confond avec la génération éternelle du Fils [...] Mais le Fils ne contemple pas

Hace en todo la voluntad del Padre⁶⁴. Padre e Hijo se aman mutuamente⁶⁵.

Pero el Padre, que es la fuente y raíz de Jesús⁶⁶, es más grande que el Hijo⁶⁷. Así, aunque el Hijo trascienda (ὑπερέχων) a los Tronos, etc., οὐ συγκρίνεται κατ' οὐδὲν τῷ πατρί,⁶⁸ pues no es el esplendor de Dios

le Père comme quelqu'un qui serait séparé de lui. Il est 'l'image invisible du Dieu invisible', l'image parfaite qui reproduit le Père: c'est donc en lui-même qu'il contemple le Père, dans l'acte générateur éternel par lequel le Père lui donne l'existence, donc là aussi par une οἰκειότης, une familiarité avec le Père [...] De toute façon pour Origène la connaissance est étroitement liée à la ressemblance: le Père se connaît par l'οἰκειότης qu'il a avec lui-même, le Fils connaît le Père parce qu'il est son Image, les créatures raisonnables connaissent Dieu par le 'selon l'image' qui est en elles» («La connaissance dont jouit Dieu suivant Plotin et suivant Origène», en *Studia Patristica XXI* (Peeters, Leuven 1989) 285-297, p.291s).

⁶⁴ Por ejemplo 13,228ss, Una sola es la voluntad. Por eso es su imagen. In eo quod omnia ita facit filius sicut pater, imago patris deformatur in filio (*DePr I*, 2,6,162s; cf. *ComJn* 13,234, etc.). CROUZEL (*Théologie de l'image*, o.c., 93), después de citar también *CCelsum* VIII, 12, 24-29, afirma: «N'oublions pas en effet que, si la volonté du Père et celle du Fils ne font qu'une, c'est que le Fils est justement cette même volonté du Père hypostasiée, c'est que la volonté de Dieu est la nourriture qui donne au Fils d'être ce qu'il est». (cf., también, SIMONETTI, «Sulla teología trinitaria», a.c., 122). Ut autem unam eandemque omnipotenti patris ac filii esse cosgnoscas, sicut unus atque idem est cum patre deus et dominus [...] (*DePr I*, 2,10,349-351). Puede verse la explicación de NEMESHEGYI en *La paternité*, o.c., 88ss.

⁶⁵ Él está en el Padre y el Padre en él (*Fr 7*, cf. 6,202, etc.). Según *Herac 3,20-23*, son un solo Dios.

⁶⁶ Cf. *Fr 69*. Según 2,151, Dios es el Padre de la verdad y de la sabiduría, igualmente se eleva por encima de la 'luz verdadera' (Jn 1,9). Afirma, al respecto, CORSINI (ad l.c.): «è evidente il presupposto speculativo che lo sottende, vale a dire la trascendenza di Dio-Padre sull'ambito dell'essere a cui, invece, partecipano la vita, la sapienza, la luce, cioè i vari 'aspetti' autosussistenti in Cristo». Puede verse Corsini, nota a 13,19 y Blanc, nota a 32,347. Respecto al Padre de la Verdad, puede verse *CCelsum* VIII, 12,24-29, etc. El Logos ejerce la función de mediador.

⁶⁷ Cf. 1,255 (μείζονα); 2,72 (κρείττονος καὶ μείζονος); 2,151 (πλείων καὶ μείζων [...] κρείττων); 13,19 (μείζων), etc. Solo el Padre posee la inmortalidad y es luz sin tinieblas (2,123 y la correspondiente nota 34 de Corsini; 2,166). Porque a Cristo Dios lo hizo pecado por nosotros y este murió por nosotros. La luz del Logos brilla en las tinieblas, las que la persiguieron pero no la agarraron (2,163-170). «E se, ontologicamente parlando, egli è in qualche modo diventato moltiplice a causa di quelli che sono nella molteplicità, così nel campo della perfezione egli è in qualche modo divenuto imperfetto a causa di quelli che sono imperfetti» (CORSINI, 252 n.50). Según Corsini (492 n.41), la afirmación de la inferioridad del Logos respecto al Padre en 13,151-153, sería contra el ὁμοούσιος gnóstico (véase la reacción contra Heráclito en 13,148-150, que antecede a la declaración). El Hijo es ὑποδεέστερον respecto al Padre, según *CCelsum* VIII, 15,24s.

⁶⁸ FÉDOU contextualizando las expresiones de trascendencia del Padre respecto al Hijo de 13,151-153, afirma: «Ainsi comprise la formule apparaît comme une audacieuse expres-

sino de su gloria⁶⁹ y luz eterna; es la exhalación ($\alpha\tau\mu\iota\varsigma$) no del Padre sino de su poder, y la pura emanación ($\alpha\pi\sigma\rho\rho\iota\alpha$) de su gloria omnipo-tente, y el espejo inmaculado de su actividad, a través del cual vemos a Dios⁷⁰. Es decir, el Padre es el $\delta\theta\epsilon\varsigma$ ⁷¹ ($\alpha\mathfrak{u}\tau\theta\epsilon\varsigma$, $\alpha\lambda\eta\theta\iota\mathfrak{v}\delta\varsigma$ $\theta\epsilon\varsigma$) y el Hijo es solo $\theta\epsilon\varsigma$ ⁷². El Hijo es como un $\delta\epsilon\mathfrak{u}\tau\epsilon\mathfrak{r}\delta\varsigma$ $\theta\epsilon\varsigma$ ⁷³. Como ya vimos, el Logos es justamente Dios porque está $\pi\mathfrak{p}\delta\varsigma$ $\tau\mathfrak{o}\mathfrak{v}$ $\theta\epsilon\varsigma$. Como el Hijo trasciende a las criaturas, así el Padre al Hijo. BLANC da como motivo de la subordinación del Espíritu al Hijo y de este al Padre, que se es inferior respecto a aquel de quien se recibe el ser⁷⁴. Si la función

sion de la kénose et non pas comme une affirmation ‘subordinatielle’ qui impliquerait l’infériorité ‘essentielle’ du Fils par rapport au Père» (*La sagesse*, o.c., 301).

⁶⁹ De toda la íntegra gloria de Dios, según 32,353. Respecto a Jn 14,28, anota CROUZEL: «Es handelt sich hier im Grunde um Herrlichkeit ($\delta\theta\varsigma\alpha$), aber offensichtlich nicht um Macht: wenn der Vater die beiden anderen Personen an Herrlichkeit übertrifft, so liegt das daran, dass er eben der Vater ist, der Ursprung» (*«Geist»*, o.c., 538).

⁷⁰ 13,151-153.

⁷¹ Orígenes plantea la audaz hipótesis, que nos supera, de si Dios puede ser, además de en el Hijo ($\pi\alpha\mathfrak{p}\alpha\mathfrak{t}\delta\mathfrak{t}\theta\epsilon\mathfrak{s}\theta\alpha\mathfrak{i}$ $\mathfrak{e}\mathfrak{v}$ $\mathfrak{v}\mathfrak{i}\mathfrak{t}\mathfrak{\hat{o}}$), más ($\mu\epsilon\iota\zeta\mathfrak{o}\mathfrak{n}\mathfrak{w}\mathfrak{\hat{o}}$) glorificado en sí mismo por su propio conocimiento y visión, que es más grande que la que tiene en el Hijo ($\theta\epsilon\omega\mathfrak{p}\mathfrak{\hat{i}\hat{o}}$, $\mathfrak{o}\mathfrak{v}$ $\mathfrak{\sigma}\mathfrak{\hat{i}}$ $\mu\epsilon\iota\zeta\mathfrak{o}\mathfrak{v}\mathfrak{i}$ $\mathfrak{e}\mathfrak{v}$ $\mathfrak{v}\mathfrak{i}\mathfrak{t}\mathfrak{\hat{o}}$ $\theta\epsilon\omega\mathfrak{p}\mathfrak{\hat{i}\hat{o}}$), con gozo indecible (32,349-351). Véase 32,345s; Blanc, SC 385, apénd. 13, p.384s; 2,123-125.

⁷² 2,13-20. El logos en cada uno de los lógicos tiene la misma relación ($\lambda\mathfrak{o}\mathfrak{y}\mathfrak{o}\mathfrak{v}$) con el Logos Dios ($\alpha\mathfrak{u}\mathfrak{t}\mathfrak{\hat{o}}\mathfrak{l}\mathfrak{o}\mathfrak{y}\mathfrak{o}\mathfrak{s}$), que este con Dios (2,14s.20). Así no se rebaja al Logos, que supera ($\mathfrak{\hat{u}}\mathfrak{p}\mathfrak{e}\mathfrak{r}\mathfrak{e}\mathfrak{x}\mathfrak{h}\mathfrak{o}\mathfrak{n}\mathfrak{t}\mathfrak{o}\mathfrak{s}$) a toda criatura, al nivel de los que reciben el título de ‘dioses’ (imágenes de la imagen), participándose el mismo Logos (2,19). Véase 2,23.32; nota de Corsini a 2,33. El Salvador y el Espíritu Santo superan a todas las criaturas ($\gamma\mathfrak{e}\mathfrak{n}\mathfrak{\hat{v}}\mathfrak{t}\mathfrak{\hat{o}}\mathfrak{v}$) o \mathfrak{u} $\sigma\mathfrak{u}\mathfrak{g}\mathfrak{k}\mathfrak{r}\mathfrak{\hat{i}}\mathfrak{s}\mathfrak{e}\mathfrak{i}$ $\alpha\mathfrak{l}\mathfrak{l}\mathfrak{\hat{v}}$ $\mathfrak{\hat{u}}\mathfrak{p}\mathfrak{e}\mathfrak{r}\mathfrak{b}\mathfrak{a}\mathfrak{l}\mathfrak{l}\mathfrak{o}\mathfrak{u}\mathfrak{s}\mathfrak{\hat{v}}$ $\mathfrak{\hat{u}}\mathfrak{p}\mathfrak{e}\mathfrak{r}\mathfrak{o}\mathfrak{x}\mathfrak{\hat{v}}$) pero, así tanto o más, son superados por el Padre (13,151). Comenta SIMONETI (*«Il Commento»*, a.c., 31): «È l'affermazione più subordinante che si legge negli scritti di Origene a noi pervenuti, e non sorprende leggerla nel *Commento a Giovanni* [...] È infatti il concetto dell'assoluta trascendenza di Dio Padre che, nel *Commento a Giovanni* ancor più che negli altri scritti, condiziona la concezione origeniana del rapporto del Figlio Sapienza e Logos con Dio da una parte e con le creature razionali dall'altra». Véase *ComMt* 15,10, CGS 40, 375,20-376,13. Padre e Hijo son fuentes: el Padre de la divinidad y el Hijo del logos (2,20). Pero, en sentido propio ($\kappa\mathfrak{u}\mathfrak{r}\mathfrak{\hat{i}}\mathfrak{o}\mathfrak{s}$) hay un solo Logos, que proclama la única verdad y manifiesta la única sabiduría (2,38-40).

⁷³ 6, 202; *CCelsum* V, 39,21 (véase ibid. VII, 57,10s).

⁷⁴ En nota a 2,79, afirma: «Nous touchons ici du doigt le motif de la subordination de l'Esprit au Fils, comme du Fils au Père: l'un et l'autre est inférieur à celui dont il reçoit l'être (...). Comme le fait remarquer A. ORBE (*En los albores de la exégesis iohannea (Ioh 1,3). Estudios Valentianianos II* [Analecta Gregoriana 65; Univ. Gregoriana, Roma 1955] 17), bien qu'il inclue l'Esprit parmi les choses *hechas por medio del Verbo*, Origène n'imagine pas mettre en péril sa nature divine, comme le feront plus tard les macédoniens». Véase 2,86; Plotino, *Ennéades* VI, 7,17,4-9. CORSINI (p. 39s), afirmando que la existencia *principal* del Logos es el conocimiento hipostaseado que Dios tiene de sí mismo (cf. p. ej. Fr 13), declara: «Il Logos, quindi, è l'immagine di tutto ciò che Dio è in sé stesso: questo è il fondamento della

mediadora del Logos⁷⁵ y las expresiones de color subordinacionista dejan en claro que el Hijo es distinto del Padre, la polémica directa contra los modalistas⁷⁶ lo confirma. Por ejemplo en 10,246, Orígenes combate a los que dicen que el Padre y el Hijo no difieren por el número, sino que ambos son uno, no solo por la *οὐσία* sino también por el *ὑποκεί μενον*, difiriendo por ciertas *ἐπίνοιαι* (no según *ὑπόστασις*)⁷⁷. Pero el Hijo es un otro; no puede ser el Padre porque es Hijo del Padre⁷⁸. Tiene su propia individualidad circunscrita (*ιδίαν περιγραφήν*), como el más elevado y mejor de los vivientes lógicos y divinos, llamados *δυνάμεις*⁷⁹;

sua funzione di revelatore e di mediatore. Ma per il fatto stesso di essere ‘immagine’, ‘im-pronta’, ecc., in quanto cioè è derivato, il Logos non è in tutto e per tutto uguale al Padre: è la legge ferrea del divenire nel platonismo, per cui l’essere derivato è sempre inferiore all’essere da cui deriva». Según G. L. PRESTIGE, «In so far as the Logos enjoys and reveals the glory of the divine nature, He displays a richness which is not His own by origin, and to that extent He is incomparable with the Father, from whom the glory is derived. But this is not to say that the glory as derived is any whit less than the glory as exhibited in its source. The Logos is no less God by reason of the fact that He is not the source of deity» (*God in Patristic Thought* (SPCK, London 1964) 133).

⁷⁵ «La sua funzione centrale nella speculazione originiana è, come già si è detto, quella di mediatore, tanto nell’ordine ontologico quanto in quello intellettuale-morale» (CORSINI, 38) (cf., además, CROUZEL, *Theologie de l’Image*, o.c., 122). Véase BLANC, «Jésus», a.c., 11s.

⁷⁶ Cf. 1,151s, según parece. Según 2,16s, muchos, no queriendo confesar dos dioses, niegan al Hijo una individualidad diferente de la del Padre o se la conceden pero niegan su divinidad. Ante esto Orígenes distingue entre el único Dios verdadero y los divinizados por participación, siéndolo el primogenito de toda creatura en forma absoluta. Cf. 2,149; *Heral 4,2-9; ExplanRm*, vol 34, 8,4,658,134-144 (ed. de Hammond Bammel, tomada de LLT-A (Library of Latin Texts); a este texto se referirán las citas de esta obra); *ComMt* 17,14,52-59, CGS 40, 624,7-17; *ComTit*, (Pánfilo - Eusebio, *Apol* 33,40-50); *HomLev* 13,4,1-55; *DePr I*, 2,2,18-31, etc. Pueden verse los análisis textuales y terminológicos de ORBE («Orígenes y los monarquianos», a.c.). Este autor, entre otras cosas, afirma: «Según empero Orígenes, Padre e Hijo difieren en nociones y nombres; además en *hypostasis*, *hypokeimenon*, *idiotés* (resp. *poiotés*), y en número; finalmente en *ousía* concreta, no en *ousía* común» (ibid., 48). Véase S. FERNÁNDEZ, «La generación del Logos como solución al problema monarquiano, según Orígenes», en Íd. y otros (eds.), *Multifariam. Homenaje a los profesores Anneliese Meis, Antonio Bentué y Sergio Silva* (Anales de la Facultad de Teología 1, Suplementos a Teología y Vida; Pont. Univ. Catol. de Chile, Santiago 2010) 193-229; Blanc, SC 157, 91-95.

⁷⁷ Puede verse la correspondiente nota de Corsini.

⁷⁸ Cf. también 1,152.

⁷⁹ 1,291s. En 2,16 habla de *ιδιότης* y de *οὐσία κατὰ περιγραφήν*, en boca de los adversarios que niegan la divinidad del Hijo. Según SIMONETTI («Il Commento», 34 n.54), «L’indiscutibile affermazione di *Clo* 1,291 riguardo alla *περιγραφή* del Logos induce a ritenere più probabile che egli, nel passo che stiamo qui esaminando, respinga degli avversari soltanto la negazione della divinità del Figlio».

subsiste en sí⁸⁰, con consistencia individual⁸¹. Es decir tiene ὑπόστασις⁸² propia. Así habla, en 2,75, de τρεῖς ὑποστάσεις: el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo⁸³. Si Orígenes deja muy en claro la distinción del Logos⁸⁴, no tiene vocabulario adecuado para expresar la unidad, siendo Dios uno y simple: Ο θεὸς μὲν οὖν πάντη ἐστι καὶ ἀπλοῦν⁸⁵. Ante esto recurre a un δεύτερος θεός, etc, como acabamos de ver. A mi parecer, se trata de un *subordinacionismo* moderado, en cuanto el Logos es trascendente a la creación⁸⁶.

⁸⁰ Αόγον τοιούτον καθ' αὐτὸν ζῶντα (1,152).

⁸¹ 'Υφεστηκότος οὐσιωδῶς κατὰ τὸ ὑποκείμενον, τοῦ αὐτοῦ ὄντος τῇ σοφίᾳ (6,188). Esto es traducido por Blanc así: «qui subsiste en son essence *en tant que sujet* et qui est identique à la Sagesse». Pero P. NAUTIN («Notes critiques sur l'*In Iohannem* d'Origène (Livre VI)», *RPh* 49 (1975) 204-216, p.212), cambiando el lugar de la coma, propone: «qui existe substantiellement et qui est, *quant au sujet*, la même chose que la Sagesse».

⁸² 1,291. Los adversarios no le atribuyen al Hijo de Dios ni ὑπόστασις ni οὐσία (οὐ κεχωρισμένον τοῦ πατρὸς [...] τῷ μὴ ὑφεστάναι οὐδὲ νίὸν τυγχάνοντα ἢ καὶ κεχωρισμένον καὶ οὐσιωμένον) (1,151s). Lo mismo se repite contra el Espíritu en 2, 74: μηδὲ οὐσίαν τινὰ ίδιαν ὑφεστάναι τοῦ ἀγίου πνεύματος ἐτέραν παρὰ τὸν πατέρα καὶ τὸν νίόν. Puede verse la nota de Blanc respecto a este último pasaje sobre los diversos usos de οὐσία (SC 120bis, apénd. 8, p.405s). Véase 1,244.292; 2,76; *CCelsum* VIII, 12,12-14.24-29 (όντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἐν δὲ τῇ ὅμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος). Sobre los diversos usos de ὑπόστασις puede verse Blanc, SC 120bis, apénd. 9, p.406. Según SIMONETTI («Il Commento», 34), «se l'uso del termine οὐσία non sembra in Origene sempre coerente, non così è per ὑπόστασις, che nel significato di sostanza individuale sussistente caratterizza sempre l'individualità nell'ambito della divinità».

⁸³ En *Fr* 37 y 123, Orígenes prueba que el Espíritu tiene hipóstasis propia contra los que afirman que solo es una ἐνέργεια. F. COURTH sintetiza así el aporte trinitario de Orígenes: «Ungeachtet verschiedener Unenbenheiten findet das trinitätstheologische System des Origenes vor allem deswegen Anerkennung, weil es gegenüber dem Modalismus nachdrücklich die göttliche Dreheit in ihrem je spezifischen Eigenstäd herausgestellt hat. Y agrega a propósito de su fuerte interés soteriológico: «In dieser soteriologischen Weite den überkommenen Gottesglauben vermittelt und den kosmologischen Ansatz soteriologisch und anthropologisch zentriert zu haben, ohne ihn subjetivistisch einzuzuengen, ist die grosse trinitätsgeschichtliche Bedeutung des Origenes» (*Trinität. In der Schrift und Patristik* (Handbuch der Dogmengeschichte II, 1^a, Herder, Freiburg im Breisgau 1988, 108s).

⁸⁴ Por ejemplo: οὐ δεισιδαιμονοῦμεν πῇ μὲν εἰπεῖν δύο θεούς, πῇ δὲ εἰπεῖν ἐνα θεόν (*Herad* 2,5s; véase κατὰ τί de ibid. 2,30s).

⁸⁵ 1,119. Véase p. ej. *Fr* 109; *DePr* I, 1,6,149-154, etc.

⁸⁶ Cf. CROUZEL, *Théologie de l'Image*, o.c., 110. A propósito de los ataques a Orígenes, pude de verse, CROUZEL, *Origène*, o.c., 223-235. «Origène dont le vocabulaire trinitaire est encore insuffisamment précisé, pouvait sembler s'opposer à l'unité de nature définie à Nicée, bien qu'il en ait l'équivalent, sur un mode dynamique plus qu'ontologique. Certaines expressions pouvaient tirer son subordinacionismo que s'explique par l'origine et l'«économie» dans la direction du subordinacionismo arién d'inégalité dans des textes qui n'affirment pas autre chose qu'une hiérarchie d'origine» (CROUZEL, *Origène*, o.c.,

4) Su relación con el Espíritu santo

Solo me referiré al Espíritu para aclarar algunos aspectos del Hijo. Si según Jn 1,3, todo fue hecho por el Logos, también el Espíritu lo fue⁸⁷,

226s; véase ibíd., 244-246). Este mismo autor, en su tesis doctoral (*Théologie de l'Image*, o.c., 111s), había expresado, en el acápite sobre el posible debilitamiento de la reproducción en la imagen, lo siguiente: «C'est pourquoi, tout en distinguant nettement les trois hypostases, il les unit par une unité d'essence conçue en fonction de leurs relations d'origine: le Père est la source d'où sont sortis le Fils et l'Esprit; mais il donne à l'un et à l'autre, non une essence propre, qui serait issue de la sienne et en serait séparée –il n'y pas de *προβολή* dans la génération du Fils, le Fils ne *sort* pas du Père, l'essence paternelle ne subit aucune division–, mais le Fils et l'Esprit possèdent aussi par tout leur être la nature du Père, qui devient ainsi le bien commun des Trois. Ainsi l'unité est sauvegardée, ainsi que la diversité... Mais nous avons vu qu'au lieu de se représenter la nature divine comme le bien commun des Trois, il en fait le bien propre du Père, auquel les autres participent: le Fils se rapporte au Père et non à leur nature commune: cette relation est inhérente à la notion d'image [...] La lutte contre le Sabellianisme n'est pas seule responsable du subordinationisme d'Origène, Philon et la philosophie du Moyen Platonisme y ont aussi leur part [...] Un autre élément a contribué à cette conception: l'attribution du rôle médiateur au Logos-Dieu dans sa divinité même, et non seulement au Logos incarné à cause de sa double nature». Y concluye: «Mais il faut se garder de voir dans le subordinationisme d'Origène, en tant qu'il implique une infériorité de puissance et de grandeur, et non une simple hiérarchie des personnes due à leurs relations d'origine, une affirmation posée par lui de façon dogmatique: ce n'est qu'une propension, qui vient de l'état encore rudimentaire de la théologie [...] L'origénisme authentique est sur beaucoup de points une doctrine qui cherche encore son expression et demeure pour cela imparfaite: elle offre prise à bien des incompréhensions» (ibíd., 121). «L'appellation paulinienne d'*Image* de Dieu est un des centres de sa christologie, et elle explique –avec l'attribution du rôle médiateur au Logos-Dieu et non uniquement au Logos incarné– la tendance d'Origène à présenter le Fils comme inférieur au Père» (ibíd., 261). Puede verse FÉDOU, *La sagesse*, o.c., 290-310. «Et cette éternelle communication peut être elle-même envisagée selon deux points de vue: si le Père est 'plus grand' que le Fils, c'est d'abord que le Fils se reçoit totalement du Père en tant qu'il est depuis toujours engendré; et c'est en outre que le Fils n'est pas simplement tourné vers le Père mais aussi vers le monde qui, lui, est inférieur à Dieu» (ibíd., 309s). Y concluye este autor en el final de su libro: «Origène était précisément arrivé, au IIIe siècle, à penser dans leur unité originelle la présence du Fils auprès du Père et son rapport à l'univers, non point certes au prix d'une confusion entre le créé et l'Incréé, mais à la faveur d'une contemplation qui voyait la Sagesse comme éternellement engendrée et comme portant en elle, dans l'acte même de cette génération, le principe des créatures à venir et l'espérance de leur future communion à la Divinité –sans autre 'raison' que la Bonté de Dieu et la profondeur de son Amour» (ibíd., 429). Puede verse PRESTIGE, *God in Patristic*, o.c., 131ss; RIUS-CAMPS, «¿Subordinacionismo?», a.c. Según J. WOLINSKI, «Compris dans cette perspective qui met l'accent sur la continuité dans la diversité, Origène s'inscrit dans la tradition chrétienne qui confesse un 'monothéisme pluriel' dont l'homme n'est pas exclu» («Origène et la théologie du Verbe de Dieu», en B. SESBOÜÉ - J. WOLINSKI, *Le Dieu du Salut* (Histoire des Dogmes 1; Desclée, Tournai 1994) 203-233, p.217).

⁸⁷ En 2,79 vuelve a repetir: τὸ πνεῦμα γενητὸν ὃν διὰ τοῦ λόγου γεγονέναι. Cf. 2,86. Véase traducción de Rufino a *DePr* IV, 4,8,300s.

porque solo el Padre es ἀγέννητος. El Logos, entonces, es πρεσβύτερος respecto al Espíritu⁸⁸. El Espíritu es el más digno (*τιμιώτερον*) y *el primero* en orden, de todos los que provienen del Padre *mediante Cristo*, y quizás por esto no es hijo⁸⁹. El Espíritu parece necesitar el servicio del Hijo para subsistir individualmente (*ὑποστάσει*): no solo para ser, sino para ser sabio, lógico, etc., participando de las ἐπίνοιατ de Cristo. Es una de las tres *ὑποστάσεις*, junto con el Padre y el Hijo (cf. 2,73-76). La materia de los carismas es producida por Dios, procurada por Cristo y subsiste según el Espíritu (2,77)⁹⁰. Como ya vimos, el Espíritu y el

⁸⁸ Anota Corsini: en dignidad y en grado.

⁸⁹ Solo el Padre es ἀγέννητος; solo el unigénito es Hijo por naturaleza, desde el principio (2,75s). «Qui appare limpidamente in che modo Origene abbia concepito la differenza tra generare e creare in rapporto a Dio: il Figlio è tale perché è derivato direttamente da Dio Padre (=generato), gli altri esseri razionali sono stati creati, in quanto hanno derivato l'essere da Dio Padre per mediazione del Figlio» (SIMONETTI, «Il Commento», a.c., 32 n.48). Cf. *DePr I*, praef. 4,85-89. «Lo Spirito santo fa parte della Trinità che è eterna (*ComIn* 10,270) e tutto ciò che si predica di lui, si predica *sub specie aeternitatis* (*DePr IV*, 4,1; I, 3,4). Dal complesso di questi passi resulta che, compreso *ab aeterno* nell'ambito della Trinità –e percio della divinità– nel possesso sostanziale dell'essere e del bene, lo Spirito santo si caratterizza rispetto alle altre due ipostasi per il suo derivare non direttamente dal Padre ma dal Padre per mezzo del Figlio (=creazione): anche questa derivazione, alla pari di quella del Figlio, per Origene si configura come avvenuta *ab aeterno*, e proprio da questo esistere *ab aeterno* deriva in definitiva allo Spirito santo il possesso sostanziale del bene, e di conseguenza l'indeffettibilità» (SIMONETTI, «Sulla teologia trinitaria», a.c., 120). Y en la pág. anterior este autor había escrito: «dal canto suo Origene orienta a tal punto la sua riflessione teologica esegetica mistica in senso cristocentrico da esaurire nella mediazione del Logos ogni possibile rapporto fra Dio e el mundo della creación» (véase también ibid., 131). Posteriormente dirá M. SIMONETTI: «Ma proprio la convinzione che lo Spirito Santo, in quanto ha derivato tutto il suo essere dal Padre per il trámite del Figlio, gli è inferiore mette in dificultà Origene quanto al suo completo inserimento nell'articolazione trinitaria di Dio, tanto più che anche sulla sua origine gravava l'incertezza, già rilevata nella prefazione a *Prin*» («Spirito Santo», en *Origene. Dizionario*, o.c., 450-456, p.453). De ahí cierta oscilación respecto a la extensión de su actividad (cf. ibid., 454). Concluirá diciendo en referencia a *DePr I*, 3,8: «In effetti, l'azione santificante operata dallo Spirito Santo viene presentata da Origene come il coronamento, l'esito finale dell'azione creatrice di Dio» (ibid., 456).

⁹⁰ Es suministrada por el Espíritu a los santos. Cf. 1 Co 12,4-6. ORBE esquematiza así su interpretación de 2,77: «El Espíritu Santo pasa por dos etapas perfectamente definibles: 1) a Padre, tamquam *inoperata materia informis*. En tal etapa, el Espíritu Santo tiene *ousía* o *hypokeimenon* divino propio. Distinto de Dios Padre, como de su origen. 2) per Christum (=Filium Verbum), tamquam *ministrata et conformata* (hypostasiata) *materia*. Fruto de la demiurgía del Logos, adquiere *hypóstasis*, subsistencia *personal* propia. Distinto también del Hijo, como de demiurgo o diácono del Padre» («Orígenes y los monarquianos», a.c., 70). Afirma CROUZEL: «Les charismes sont donc l'Esprit Saint en personnes» (Origène, o.c., 261). Véase *DePr I*, 3,7,246ss; II, 7,3,59-70 (de spiritu sancto, in quo omnis est natura donorum); Corsini, 222 n.20 respecto a *DePr I*, 3,5. Respecto a la actividad del Padre y del Hijo en los santificados, puede verse J. RIUS-CAMPS, «Orígenes y su reflexión sobre la Trinidad», en

Salvador trascienden a todas las criaturas, pero éstos son tanto o más trascendidos por el Padre⁹¹. Aunque el Espíritu, en algunos pasajes de la Escritura parezca ser más honrado que Cristo⁹², se lo reconoce inferior (*ὑποδεέστερον*) al Logos, siendo uno de los que han sido hechos por este. Es cierto que el Espíritu envía a Cristo, pero en cuanto encarnado. El Espíritu escolta a Cristo, pero él no podía encarnarse (cf. 2,79-86)⁹³. El Espíritu Santo sólo está en los santos, que participan de él⁹⁴ como el Logos es participado por los lógicos. El Espíritu no es una *ἐνέργεια*, sino una *οὐσία* con existencia propia (*ὑπάρχειος ἴδιότητα*)⁹⁵. Como acabamos de ver, es la tercera *ὑπόστασις* de la Tríada⁹⁶. No se puede

N. SILANES (ed), *La Trinidad en la tradición prenicena. Cristo revelador del Padre y emisor del Espíritu en las primeras generaciones cristianas* (Semanas de Estudios Trinitarios VII; Secretariado Trinitario, Salamanca 1973) 189-213, p.200-204.

⁹¹ 13,151.

⁹² Contra el que pensare que el Espíritu tiene una dignidad mayor por ser dado solo a los santos, afirma el texto de Rufino en *DePr I*, 3,7,246-249: Porro autem nihil in trinitate maius minusve dicendum est, cum unus deitatis fons verbo ac ratione sua teneat universa, spiritu vero oris sui quae digna sunt sanctificatione sanctificet (*Sal 33(32),6*; véase SIMONETTI, *Trinità*, 462s). En *prae. 4,84s*, había dicho: *Tum deinde honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt spiritum sanctum*.

⁹³ Si el Espíritu envía al Salvador, no es porque sea superior a este por naturaleza, sino porque el Salvador se ha vuelto inferior (*ἐλαττωθέντος*) por la encarnación. En cierta manera nuestra salvación incumbía al Espíritu, pero no podía este sostener un tal combate. El Espíritu escoltará al Logos y colaborará con él. Así desciende en forma de paloma y permanece en él después del bautismo (a este propósito, véase también *Fr 20*). Si el pecado contra el Salvador puede ser perdonado, es porque todos los lógicos participan del Logos. El caso de la blasfemia contra el Espíritu es diferente.

⁹⁴ Cf. 2,77. Véase *Fr 20; 37; 123; DePr I*, 3,5ss, etc. *Est namque etiam dei patris quaedam inoperatio praecipua praeter illam, quam omnibus ut essent naturaliter praestitit. Est et domini Iesu Christi praecipuum quoddam ministerium in eos, quibus naturaliter ut rationabiles sint confert, per quod ad hoc quod sunt praestatur eis ut bene sint. Est alia quoque etiam spiritus sancti gratia, quae dignis praestatur, ministrata quidem per Christum, inoperata autem a patre secundum meritum eorum, qui capaces eius efficiuntur* (*DePr I*, 3,7,251-259). *Ne possibile sit participem fieri patris vel filii sine spiritu sancto* (*DePr I*, 3,5,139s). Puede verse Crouzel, SC 253, 65-70, respecto a fragmentos de Justiniano y Jerónimo. Véase 13,321: *ἀπὸ ἐνός θεοῦ διὰ ἐνός Χριστοῦ ἐν ἐνὶ ἀγίῳ πνεύματι*.

⁹⁵ Cf. *Fr 37* (*οὐσία ἐστίν ἐνεργητική*, según texto críticamente dudoso). Lo prueba ahí mismo por 1 Cor 12,11; Hch 15,26; 13,2; 21,10s; y también por Jn 3,8 y por la *παίδευσις* de las divinas palabras de la Escritura. En el repetitivo *Fr 123* formula como de los adversarios: *μὴ ἔχον ἴδιαν ὑπόστασιν*. Véase el texto de 2,74, antes citado; *DePr I*, 1,3,82-84 (*subsistentia est intellectualis et proprie subsistit et exstat*), etc.

⁹⁶ En 6,166, a propósito del bautismo hace referencia a la adorable Tríada. Cf. 10,270, *Fr 20; 36*, etc. Véase 1,89; 13,140 (P. NAUTIN, en «Notes critiques sur l'*In Iohannem d'Origène* [libres XIII, XIX et XX]», propone *νίνον* en vez de *κυρίον* [RPh 59 (1985) 63-75, p.65]); 13,321; 32,187-189; *DePr I*, 3,2,45-55, etc. La Trinidad se distingue de las criaturas por

separar del Hijo⁹⁷. Conforme a Jn 16,14, el Espíritu es enseñado por el Hijo⁹⁸. Según 2,172, la multitud de los θεωρήματα y conocimiento respecto a Dios quizás es inasible para el resto (ἐτέροις) de los γενητοῖς⁹⁹, salvo para Cristo y el Espíritu Santo¹⁰⁰.

la santidad o bondad substancial, como se expresa en la traducción de Rufino: Inmaculatum autem esse praeter patrem et filium et spiritum sanctum nulli substantialiter inest, sed sanctitas in omni creatura accidens res est (*DePr* I, 5,5,283-286; cf. ibid. I, 5,3,125-131; véase I, 2,4,92-98; I, 4,2,37; I, 6,2,59-63; I, 8,3, etc). Solo la Trinidad es absolutamente incorporeal, según *DePr* I, 6,4,179-182; II, 2,2,24-26.31s; IV, 3,15,493-496. Sobre el uso del vocablo τρίας y su concepto, puede verse SIMONETTI, «Trinità», a.c., 459-461. Afirma este autor: «è indubbio che Origine abbia avuto presente il concetto che Padre Figlio e Spirito Santo, in quanto appartenenti, anche se a titolo diverso, all'ambito della divinità, costituiscono una realtà in sé omogenea e unitaria, che trascende il mondo delle creature» (ibid., 461). Sobre el concepto mismo de Trinidad (εὐεργετικὴ δύναμις y ποιητικὴ; increada, atemporal, invisible e inmutable, incorporeal que crea y santifica, etc), cf. ibid., 461-463. Pero SIMONETTI destaca una 'sfasatura' en el tema del Espíritu: «La sfasatura si avverte soprattutto là dove Origine parla di creazione: da una parte afferma l'attività creatrice della Trinità unitariamente considerata ma dall'altra, quando precisa l'attività delle ipostasi divine, lo Spirito Santo appare estraneo all'attività creatrice» (ibid., 465).

⁹⁷ Cf. Fr 20. Según SIMONETTI («Sulla teología», a.c., 127-131) predomina en Orígenes el esquema vertical (el Espíritu subordinado al Hijo), pero coexiste con otro triangular (ambos coordinados). Respecto a la operación, concluye este autor: «In altri termini, mentre Origene ha avuto ben chiaro il concetto che tutto quanto il Padre fa, lo fa attraverso l'opera del Figlio, solo parzialmente, cioè nella santificazione e nella ispirazione scritturistica, ha inserito in tale unità d'azione lo Spirito santo» (ibid., 133s). C. MARKSCHIES concluye así su artículo contra la visión binitaria de Hauschild: «haben unsere Recherchen im *Johanneskommentar* ergeben, dass Origenes den Heiligen Geist für eine klar profilierte göttliche Hypostase hielt, die für den oberen Teil des menschlichen Rückweges hin zu Gott von schlechthinniger Notwendigkeit ist» («Der Heilige Geist im *Johanneskommentar*. Einige vorläufige Bemerkungen», en *Il Commento*, o.c., 277-299, p.299).

⁹⁸ 2, 127. El Espíritu no habla desde lo propio, sino desde el Logos (20,263). Con todo, afirma en *DePr* I, 3,4,112-119: sicut filius, qui solus cognoscit patrem, revelat cui vult: ita et spiritus sanctus, qui solus scrutatur etiam alta dei, revelat deum cui vult... Neque enim putandum est quod etiam spiritus filio revelante cognoscit. Si enim, revelante filio cognoscit patrem spiritus sanctus, ergo ex ignorantia ad scientiam venit (según Crouzel en la respectiva nota 25, el punto de la afirmación estaría en negar el paso de la ignorancia a la ciencia). Véase *DePr* I, 3,4,98s: IV, 4,8,309-311 (et solus spiritus sanctus perscrutatur etiam alta dei). Afirma Crouzel (*Origène*, o.c., 144): «Quant au Saint Esprit il connaît aussi le Père et le Fils, mais de même qu'il procède du Père par le Fils, il connaît le Père par l'intermédiaire du Fils. Le Père et le Fils se connaissent réciproquement par l'acte même, à la fois éternel et continu, par lequel le Père engendre le Fils».

⁹⁹ Cf. 32,353; *CCelsum* III, 34,22-26; VI, 17,31-44.

¹⁰⁰ Véase 2,126s.

5) Las ἐπίνοιαι del Logos

Finalmente, para terminar estos breves elementos de un inconcluible contexto, me referiré rápidamente a las ἐπίνοιαι¹⁰¹. Según Blanc, ἐπίνοια lo más frecuentemente significaría aspecto, atributo del objeto pensado¹⁰². Su gran número se debe a la riqueza de Cristo para nosotros. Jesús es una multitud de bienes, según los nombres con que es llamado el Hijo de Dios¹⁰³. Dios es del todo uno y simple, pero nuestro Salvador, a causa de los muchos, deviene muchas cosas, o quizás todas aquellas, según lo que necesita toda creatura que pueda ser liberada¹⁰⁴. Orígenes quiere conocer

¹⁰¹ CROUZEL (*Le contenu spirituel*, a.c.) pasa revista a 43 ἐπίνοιαι tomadas de la Escritura y estudiadas por Orígenes en el libro primero de su Comentario a Jn. Véase, entre otros, J. WOLINSKI, «Le recours aux ἐπίνοιαι du Christ dans le *Commentaire sur Jean d'Origène*», en G. DORIVAL – A. LE BOULLUEC (eds.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum. Chantilly, 30 août-3 septembre 1993* (BETL, 118; Univ. Press, Leuven 1995) 465-492, pp.471-492; RIUS-CAMPS, *Dinamismo Trinitario*, o.c., 118ss. «C'est dans le cadre de cet immense engendrement de l'humanité dans le Christ que la théologie origénienne des ἐπίνοιαι prend sa véritable dimension [...] Manifestations du 'devenu multiple', les ἐπίνοιαι sont également le chemin de ce retour à l'unité» (WOLINSKI, «Le recours», a.c., 489s).

¹⁰² «C'est le sens le plus fréquent d' ἐπίνοια chez Origène: aspect, attribut de l'objet pensé (...). On trouvera aussi, mais moins souvent, un autre sens, assez proche de celui d' ἔννοια (...): notion, point de vue du sujet pensant (...» (SC 120bis, nota a 1,44). Según WOLINSKI («Le recours», a.c., 466), «selon le sens courant, ἐπίνοια signifie un point de vue de l'esprit sur une réalité donnée, 'une manière humaine de considérer les choses'». Opina CORSINI (173 n.59): «Mi sembra, allora, che diverso sia il valore delle ἐπίνοιαι umane quando si applicano a Dio e a Cristo: nel primo caso sono veramente 'aspetti', modi di vedere esclusivamente umani, nomi poco più che metaforici, perché Dio è assolutamente semplice, incorporeo, immutabile e (al meno questa è la direzione in cui Origene si muove) trascendente l'essere e l'intelletto (...); nel secondo caso, non si può certo dire altrettanto [...].» Antes había dicho (ibid., 40): «Anche se Origene afferma a più riprese che questa molteplicità rappresenta semplicemente modi di esser visto, 'aspetti' (ἐπίνοιαι) del Logos, sta di fatto che questi aspetti hanno il loro fondamento nella natura stessa del Logos, in una distinzione reale fra il suo substrato (ὑποκείμενον) e le sue qualità (ποιότητες), cosa che non si può dire riguardo al Padre».

¹⁰³ Cf. 1,52-60.62.86. Véase 6,107; 10,21; 32,387, etc. El Logos, el Señor, es πᾶσα ἔμψυχος καὶ ζῶσα ἀρετή (32,127). Véase *DePrI*, 2,1ss, etc.

¹⁰⁴ 1,119 (διὰ τὰ πολλά [...] πολλά γίνεται). Cf. 1,219; 6,107; 10,21, etc.; véase *HomJr* 8,2,5-21). Según 19,147, el primogénito de toda creatura es πολυποίκιλος, sobre todo en cuanto sabiduría, porque en él están los λόγοι de todo lo creado. «Par suite des Idées qu'il porte en lui, comme par ses diverses dénominations, le Christ est à la fois un et multiple» (CROUZEL, *Théologie de l'Image*, o.c., 124). Según RIUS-CAMPS, «Su ιδιότης personal es esencialmente múltiple, a diferencia de la del Padre» (*Dinamismo Trinitario*, o.c., 123). Antes había dicho: «El Hijo posee una esencia (usía) muy compleja, integrada por los múltiples planes de la futura Economía de salvación que Dios sintetizó en él mediante su Querer primero» (ibid., 352).

al Salvador no solo en cuanto Logos, sino en cuanto es todo el resto¹⁰⁵. Así largamente enumera y trata de comprender las diversas denominaciones del Hijo. Piensa que si no hubiera habido caída, probablemente solo tendría las de Sabiduría, Logos, Vida y Verdad¹⁰⁶. Según 1,251, Sabiduría y Δύναμις se dicen de él no solo por nosotros, sino también absolutamente¹⁰⁷. Es principio solo en cuanto Sabiduría, no en cuanto Logos, puesto que en el principio (en la Sabiduría) estaba el Logos (hacia Dios). De manera que, con osadía, se podría decir que la más anciana de las ἐπίτοιμαι es la Sabiduría¹⁰⁸. Cristo es llamado principio (demiurgo) en cuanto es Sabiduría, porque Dios produjo la Sabiduría como principio de sus caminos en vista de sus obras (Pr 8,22). Sabiduría, entonces, por la σύστασις de la contemplación (θεωρίας) de todas las cosas¹⁰⁹; Logos por la comunicación a los lógicos de lo contemplado¹¹⁰. Según *Fragmento 1*, por un lado

¹⁰⁵ 1,157. Contra los que se reducen solo al nombre Logos.

¹⁰⁶ 1,123. Bienaventurados son los que, por la perfección, han llegado a no necesitar del médico, sino solo de la Sabiduría, Logos, Justicia, y de lo más hermoso de él (1,124).

¹⁰⁷ Ver 1,248.252; 2,125s (τάχα δὲ καὶ ἡλόγος).128.

¹⁰⁸ Cf. 1,118. Véase 2,90, etc. La Sabiduría se concibe como anterior al Logos, el cual la anuncia. Pero el estar el Logos en el principio, en la Sabiduría, no le impide estar hacia Dios y ser (τυγχάνοντα) Dios (1,289; véase 6,38). Respecto a la relación entre el Logos y sus atributos, cf 2,89s.131. La vida sobreviene al Logos y le es inseparable (2,129). No se trata de un orden temporal sino lógico (cf. 2,131 y la correspondiente nota de Corsini). Véase 1,111s.221-224. Así el mismo Hijo de Dios es principio y fin, pero no es él mismo según los atributos (1,222). Pero no se piense que Orígenes hace distinciones respecto de la οὐσία (1,200). Respecto a 1,292, puede verse SIMONETTI, «Sulla teología trinitaria», a.c., 125-127.

¹⁰⁹ La Sabiduría no son los simples *pensamientos* de Dios, sino es como una ὑπόστασις incorpóral de variadas ‘ideas’ (θεωρημάτων) que contienen los principios (λόγους) del universo, viviente y como animada, de la que participa toda creatura (1,243-245; véase 1,113-115). Sería como un *cosmos*, más variado y superior al cosmos sensible (19,147). Véase nota 3 de Blanc a 19,147: *DePr I*, 2,2,50-58: I, 4,482-85.91-94, etc. Cf., también, CROUZEL, *Origène*, o.c., 247-249. Afirma FÉDOU (*La sagesse*, o.c., 249): «En effet le Fils, par son incessante contemplation du Père, recueille les *logoi* des créatures qui sont appelées à voir le jour –entendons ici la ‘raison’ de ces créatures, leur ‘principe’, leur ‘essence’ éternellement conçue; il porte donc en lui de tels *logoi*, ce qui le met dans une position médiatrice entre Dieu et le monde». «C'est à partir de la Sagesse que se pose alors la question déjà débattue par Justin, Athénagore, Hippolyte et Tertullien: la question du rapport entre l'Un et le multiple en Dieu» (WOLINSKI, «Le recours», a.c., 472).

¹¹⁰ 1,111. «La même réalité est appelée ‘Sagesse’ selon son essence, qui est d’être unie à Dieu, et ‘Logos’ en tant qu’elle se penche vers les créatures» (Blanc, ad l.c.). El Logos es el mensajero que revela al Padre (1,277s); anuncia la Verdad, despliega y manifiesta la Sabiduría (2,40). «La formalité du Logos marque le passage de la Sagesse immobile, passive, à la Sagesse active, créatrice, communiquée» (J. J. MAYDIEU, «La procession du Logos d’après le Commentaire d’Origène sur l’Évangile de saint Jean», *BLE*, 35 (1934) 3-16.49-70, p.12). Declara SIMONETTI: «In sostanza, posto che Dio è νοῦς (*Clo* 1,217 [277?]; *DePr I*, 1,6), cioè attività pensante, la Sapienza è ciò che Dio pensa, che è dire il suo pensiero in quanto

es Sabiduría en cuanto unido íntimamente ($\phi\kappa\epsilon\iota\omega\tau\alpha$) a Dios; por otro lado es Logos demiúrgico en cuanto inclinado hacia los creados¹¹¹. Las $\epsilon\pi\iota\omega\tau\alpha$ nos son necesarias. Nosotros penetramos en la profundidad inaccesible gracias al razonamiento que distingue ($\delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota$)¹¹². El Logos de Dios es una cosa para unos, y otra para otros¹¹³. El unigénito de Dios, el Salvador, es como todas las gradas de subida, siendo la grada más baja la de su humanidad. Así se va subiendo de una $\epsilon\pi\iota\omega\tau\alpha$ a otra, como de la de pastor a rey, etc¹¹⁴.

En conclusión, las $\epsilon\pi\iota\omega\tau\alpha$ nos hablan del Logos que se ha hecho todo a todos, que ha devenido múltiple. Nosotros no podemos inmediatamente conocerlo como Logos Dios, imagen invisible del Dios invisible y así pasar después a conocer al Padre, el prototipo, como el Hijo lo conoce, sino que purificándonos tenemos que ascender de una $\epsilon\pi\iota\omega\tau\alpha$ a otra¹¹⁵. Pero lo múltiple del Logos no solo se debe a nuestra caída, sino que tiene $\epsilon\pi\iota\omega\tau\alpha$ absolutas, como *Sabiduría*, en la que ya están los múltiples $\lambda\o\gamma\o\iota$ de las criaturas. El Logos es la fuente de la que participan todos los lógicos. Y se llama Logos porque comunica a los lógicos lo contemplado. El Logos, pues, se nos presenta en el paso del Dios uno y simple a la creación múltiple. Es el primero de los salidos del

prodotto ipostatizzato di questa attività, e il Logos è la comunicazione di questo prodotto, cioè di quanto è stato pensato da Dio, alle creature razionali, l'applicazione di questo pensiero all'esterno, cioè alla creazione» («Il Commento», a.c., 30). Véase 1,282.289, etc. Según Pazzini («Figlio», a.c., 167), «il Logos ha l'ipostasi nel Principio, che è la Sapienza, la cui ipostasi è in Dio perché è generata da Dio».

¹¹¹ La Sabiduría solo tenía relación ($\sigma\chi\epsilon\sigma\iota\zeta$) hacia Dios; para la creación asume una relación demiúrgica respecto a los futuros seres. El Logos se diferencia de la Sabiduría, no por la substancia ($\kappa\alpha\tau' \, \omega\sigma\iota\alpha\omega$; es la misma $\wp\alpha\rho\xi\zeta$) sino por la $\epsilon\pi\iota\omega\tau\alpha$ y la $\sigma\chi\epsilon\sigma\iota\zeta$ (Fr 1). Según CORSINI, 40, «La Sapienza, quindi, rappresenta, per così dire, la faccia superiore della seconda ipostasi, quella che riflette, contemplandola, la divinità somma, traducendola nel mondo intelligibile delle idee; il Logos costituisce invece la faccia inferiori, quella che guarda agli esseri e li crea, modellandoli sugli archetipi contenuti nella Sapienza». Respecto a las diferencia entre Sabiduría y Logos, puede verse, J. LETELLIER, «Le Logos chez Origène», *RSPbTh* 75 (1991) 587-612, pp.588-594.

¹¹² 6,241.

¹¹³ 1,198ss.261-265; 6,107.223s, etc.

¹¹⁴ Cf. 19,38s. Véase 1,107; 2,227; *ComC* II, 11, 6-8 (edición de L. Brésard y otros en SC 375; según esta edición será citado el texto), etc.

¹¹⁵ «Or, rappelle Origène, la grâce de connaissance est un don libre de l'amour divin. Elle doit être reçue librement par l'homme et l'ascèse est le témoignage de cette volonté de l'homme» (CROUZEL, *Origène*, o.c., 141).

Padre, de los γενητοί. De ahí su título de *πρωτότοκος* de toda creatura (*κτίσις*), que Orígenes recoge de Col 1,15. Pero es a la vez el *μονογηνής*, el único γεννητός del Padre, el único Hijo por naturaleza, del todo (*πάντως*) divinizado, por quien todo fue hecho, el que eternamente está *πρὸς τὸν θεόν*. Es menor que el Padre, único ἀγένητος, ὁ θεός. Por tanto, la fórmula de Col 1,15, cuyos contextos inmediatos vamos a examinar a continuación en este trabajo, es como un resumen de todo lo visto hasta aquí, expresando a su manera al Logos mediador entre Dios, el Padre, y el resto de los γενητοί.

B) *La perícopa πρωτότοκος πάσης κτίσεως en el Comentario a Juan*

A continuación presento, en forma condensada y por orden de aparición, el resultado del análisis de cada uno de los textos en que aparece esta perícopa.

- 1) El primer texto lo tenemos al comienzo (1,28), cuando nuestro autor está explicando lo que es Evangelio. El Evangelio nos regocija al enseñar la salvadora venida (*ἐπιδημία*), por causa de los hombres, de Cristo Jesús, el *primogénito de toda creatura*. Pero también es claro que enseña la venida del Padre bueno, en el Hijo. No es menos claro que Cristo era el bien esperado. Por eso se habla de *εὐαγγέλιον*. Según este texto, por un lado, el bien que viene a los hombres es el *primogénito*; por otro lado, en el Hijo viene el Padre.
- 2) En 1,104, Orígenes está investigando los diversos significados que puede tener ἀρχή

Uno de ellos diríamos que es el de causa ejemplar: τὸ καθ' <δ>¹¹⁶ οἶον κατὰ τὸ εἶδος. Por ejemplo, si el *primogénito* (*πρωτότοκος*) de *toda creatura* es la imagen del Dios invisible, el Padre es su principio. Vemos que, conforme a Col 1,15, Orígenes junta *primogénito* con imagen. Pero *primogénito* es traído por la asociación con imagen, porque el argumento se basa en que el Padre es principio porque el *primogénito* es su imagen. Y añade que Cristo es igualmente principio de los devenidos (*γενομένων*) a imagen de Dios. Por tanto el καθ' δ de Cristo es el Padre, y el de los hombres es Cristo, porque los hombres no son según el Padre, sino según su imagen. Y así, conforme a esto (a la causa formal), se puede interpretar que en el principio estaba el Logos. En ese caso, el Padre sería el principio en este versículo, y no tanto la Sabiduría, como afirma

¹¹⁶ Agregado por Wendland, Wilamowitz y Preuschen.

varias veces Orígenes. El Logos, Cristo, es, pues, presentado, como causa formal intermedia entre el Padre y los hombres, y esto coincide con la doble relación del primogénito de toda creatura: hacia el Padre que lo engendra y hacia las creaturas. Desde nuestra investigación, el Logos como causa formal intermedia equivale a una cierta forma de decir nuestra perícopa. Bien pudo Orígenes, en busca del significado de *principio* en el primer versículo de Jn, haber omitido la relación a los según la imagen, pero así correspondía mejor a la doble faceta del Logos que estaba en el principio ($\piρὸς τὸν θεόν$), y por el que todo fue hecho.

- 3) A continuación (1,106-108) habla de principio en el sentido de principio de un aprendizaje ($\muαθήσεως$), como las letras ($στοιχεῖα$) respecto a la gramática (leer y escribir). Pero principio puede ser por naturaleza (respecto a Cristo es la divinidad), o según nuestra capacidad de conocer (su humanidad). Por eso que a los infantes se les enseña Jesucristo y este crucificado. Según la naturaleza, el principio sería Cristo en cuanto Sabiduría y poder de Dios. Pero para nosotros, *el Logos se hizo carne*. Solo así podemos primeramente comprenderlo. Y quizás por esto no solo es el *primogénito de toda creatura*, sino también Adán, que significa hombre. Conforme a este párrafo, según naturaleza sería Sabiduría y $\deltaύναμις$ de Dios, *primogénito*; pero nosotros, infantes, lo recibimos como hombre, como hecho carne, crucificado¹¹⁷. El *primogénito* estaría, pues, del lado de la divinidad, como sucederá en otros pasajes que veremos.
- 4) Así llegamos a 1,116-118. A propósito de que Dios creó por medio de Cristo *demíurgo* (Gn 1,3.6), afirma nuestro autor que Cristo es principio en cuanto Sabiduría (Pr 8,22), porque Dios todo lo creó con Sabiduría (Sal 104(103),24). Dicho *grasso modo*, el principio de todos los seres es el Hijo de Dios, quien afirma ser el principio y el fin, el A y la Ω, el primero y el último (Ap 22,13). Pero no es principio según todos sus nombres. ¿Cómo va a ser principio en cuanto vida, produciéndose la vida en el Logos, quien es su principio? Más claro, no puede ser principio en cuanto primogénito de entre los muertos. Porque, con precisión, el solo es principio en cuanto Sabiduría y no en cuanto Logos, quien (ya) estaba en el principio. Por esto se puede decir con osadía

¹¹⁷ Curiosamente CROUZEL, recensionando la *ἐπίνοια* ‘primogénito de toda creatura’ en en libro 1 del Comentario a Jn, afirma: «Cette *épinoia* n'est mentionnée qu'en passant (1,118.192): Jésus l'est en tant qu'homme (1,108)» («Le contenu spirituel», a.c., 141).

que la Sabiduría es la más antigua de las ἐπίτοιται por las que se nombría al *primogénito de toda creatura*. En esta última frase tiende, pues, a reemplazar al Hijo de Dios por el primogénito de toda creatura. Quizás no usó aquí Logos en vez de primogénito, porque el primero ya estaba implicado en el problema.

- 5) Según 1,175, los que destacan al hombre por sobre el resto de la creación, no dejarán de decir en su favor, entre otros argumentos, que el *primogénito de toda creatura* se ha hecho hombre, y no se ha hecho algún viviente de los del cielo (un astro¹¹⁸), porque estimaba al hombre por sobre todo. Esto provino de la pregunta de si la luz del mundo era mayor que la luz de los hombres. Orígenes pensaba que sí, dado que mundo, en cierto sentido, no abarca solo a los hombres (1,168). Según los otros, nos dice Orígenes, justamente el primogénito de toda *creatuta* se hizo hombre porque el hombre estaba por sobre las (otras) *creaturas*. Es decir la palabra κτίσις pudo ser aquí la conexión para hablar de *primogénito* en referencia al que se hace hombre y es superior a todos.
- 6) Según 1,188, el principio de la vida pura y sin mezcla de nada, se encuentra de modo propio en el *primogénito de toda creatura*. Recibiendo de este principio, los que participan de Cristo viven la vida verdadera. Primogénito va aquí en relación a los que participan de Cristo, excluyéndose a los otros; para ellos es principio. En contraposición a los participantes, el ἀρχή de la vida se encuentra κυρίως en el primogénito.
- 7s) Llegamos a 1,191-197 con *doble* referencia al *primogénito*, en que Orígenes trata de la denominaciones *Cristo* y *rey*. Según Sal 45(44),8, ha sido ungido, de preferencia a sus compañeros, el que ha amado la justicia y odiado la iniquidad. ¿La realeza, entonces, no sería innata al Hijo, sino que ella le sobrevino después? ¿Cómo puede el *primogénito de toda creatura*, no siendo rey, llegar a serlo después? Pero *Cristo* es el hombre en él (αὐτοῦ); en cambio, es rey por lo divino. Confirma esto con Sal 72(71),1s, donde el juicio se da al rey y la justicia al hijo del rey. Orígenes cree que el rey es la naturaleza principal (προηγουμένην)¹¹⁹ del *primogénito de toda creatura*, porque recibe el juzgar por su supereminencia (ὑπερέχειν). El hijo del rey es el hombre que ella asumió, formó según la justicia y modeló. Ambos están unidos (συνήχθαι) en un único

¹¹⁸ La estrella del alba es solo símbolo del que es superior a todos; ella es solo un servidor y un esclavo del conocimiento de Jesús. Véase 1,98 y la correspondiente nota de Blanc.

¹¹⁹ Puede verse Corsini ad l.c.

λόγος¹²⁰. El Salvador los hizo uno en sí mismo como primicia¹²¹. Por este acápite, se nos muestra que el *primogénito* tiene una naturaleza divina (principal) que asume un hombre, que le está íntimamente unido en el único Logos, que es el *primogénito*. Por tanto, Orígenes respondió a la pregunta sobre el *primogénito*, que este puede llegar a ser rey en cuanto hombre, pero ya lo era en cuanto divino. El primogénito une íntimamente los dos aspectos en sí mismo. El primogénito es, pues, el Logos encarnado.

- 9) Encontramos, por fin, el texto clave de 2,17-20. A muchos que se pre-caven para no confesar dos dioses (Padre e Hijo), Orígenes responde que hay un solo Dios verdadero (Jn 17,3), el ὁ θεός, αὐτόθεος, y que fuera de él todo está deificado por participación en él. A estos deifica-dos es más propio llamarlos simplemente θεός, sin artículo. Pero θεός se dice de manera absoluta (*πάντως*) del *primogénito de toda creatura*, puesto que es el primero de los que se impregnán de la divinidad, al estar πρὸς τὸν θεόν. Por eso es más digno de honor que los restantes dioses fuera de él¹²². A estos sirve (el *primogénito*) para que sean deifi-cados, sacando de Dios y comunicándolo sin envidia conforme a su bondad. Estos dioses, son formados como imágenes de un prototípico (el verdadero Dios). Pero de estas muchas imágenes, la imagen arque-típica es el Logos, que siempre permanece Dios, porque está πρὸς τὸν θεόν, en la contemplación ininterrumpida de la profundidad del Padre. Ahora bien, que el Padre sea el verdadero Dios, llegando mu-chos a ser dioses por participación, no equipara la gloria del que supera toda creatura con la de los otros llamados dioses, porque el Logos Dios es el que administra la divinidad a los otros, y estos (el logos que está en los lógicos) respecto al Logos Dios guardan la misma relación (*τοῦτον τὸν λόγον*) que el Dios Logos tiene respecto a Dios. Porque como el αὐτόθεος, el Padre, respecto a la imagen y las imágenes de la imagen (los hombres son solo *según* la imagen), así es el αὐτόλογος respecto al logos que está en cada uno. El Padre es la fuente de divini-dad, y el Hijo lo es de logos¹²³.

¹²⁰ La continuación del texto del Salmo se refiere a uno solo.

¹²¹ Incluye también a los hombres, en los que el alma del espiritual se compenetra (*ἀνακέκραται*; puede verse nota de Corsini ad l.c.) con el Espíritu Santo.

¹²² Según las Escrituras el ὁ θεός es Dios de los dioses (cf. Sal 50(49),1).

¹²³ Véase también 2,15.

Este texto enmarca muy bien al *primogénito* entre el Padre, el prototipo, y los *según* la imagen, siendo el *primogénito* la imagen (arquetípica); entre el Dios (Ὥ θεός) y los dioses, siendo el *primogénito* absolutamente dios (Dios Logos). Por así decirlo, la misma *distancia* que hay entre el Dios y el *primogénito*, la hay entre este y los otros dioses. El *primogénito* intermedia, por sobre un simple instrumento, al comunicar bondadosamente y sin envidia la divinidad a los otros. Aunque todos son dioses por participación en el Ὥ θεός, esta intermediación y el estar absolutamente deificado marca la diferencia entre el *primogénito* y los otros dioses. Diríamos que es llamado *primogénito* por ser el primero (πρῶτος)¹²⁴ de ellos, el que es Dios por estar siempre contemplando la profundidad del Padre (πρὸς τὸν θεόν). Y la primogenitura va con el tema de ser imagen, como en Col 1,15. Pensaríamos que su forma de contemplación lo hace primogénito e imagen (arquetípica), equivaliendo ambos términos. Es, pues, su calidad de *primogénito* la que lo distingue de los restantes dioses, siendo Dios de manera absoluta. En otras palabras, es *primogénito* por su absoluta divinización, por ser la imagen.

- 10) En 2,104, descartando la opinión de Heracleón de que este mundo (material)¹²⁵ ha sido creado por el demiurgo bajo el impulso del Logos (ἐνεργοῦντος), afirma que el Logos fue el que estuvo al servicio de Dios creador para constituir el mundo. Conforme al Sal 148,5 (LXX), el Dios ἀγένητος¹²⁶ dio orden al *primogénito de toda creatura* y fueron creados, no solo el mundo sino también todo el resto (tronos, dominaciones, principados, potestades). Porque todo fue creado por él y para él y él está antes de todo (Col 1,16s). Según este texto, el *primogénito* es el Logos que participa en la creación: por el cual (διά) y para el cual *todo* fue creado. Él es anterior a todo (πρὸ πάντων). El πρωτότοκος se contrapone al ἀγένητος. Aquí Col 1,15 va acompañado de Col 1,16s.
- 11) El *primogénito* vuelve a aparecer en 2,187. Orígenes está buscando el sentido más profundo de Jn 1,6: Juan Bautista enviado de Dios. Juan habría sido enviado desde *afuera* (επέρωθεν) a entrar en un cuerpo (ἐνσωματούμενον) sólo para dar testimonio sobre la luz¹²⁷. Conforme

¹²⁴ 2,17.

¹²⁵ Παντελῶς φθειρόμενα (2,101). Blanc anota ad l.c.: «Le monde sensible et matériel».

¹²⁶ Sigo el texto de Preuschen. Blanc pone ἀγέννητος.

¹²⁷ 2,180. Cf. 2,176.181. Esto no sería extraordinario si prevalece la teoría de que las almas preexisten antes de ser, por diversos motivos, ligadas a la carne y sangre. Pero, en sentido propio, ningún hombre es enviado por Dios, si no ha venido a esta vida para al servicio

a la profecía¹²⁸, ¿no será, por acaso, uno de los santos ángeles¹²⁹ del servicio, que es enviado como precursor del Salvador?¹³⁰ Porque, si el *primogénito de toda creatura* se encarnó (ἐνσωματούμενον) por filantropía, no hay nada de admirable en que hayan surgido algunos émulos e imitadores de Cristo, que quieran servir su bondad con los hombres mediante un cuerpo semejante *al de él*. Juan, que supera la común naturaleza humana, sería (en esa hipótesis) uno de ellos¹³¹. Según este texto de Orígenes, el *primogénito* que toma cuerpo por amor a los hombres¹³², sería un ejemplo estimulante para que el alma de Juan, santo ángel, tomara un cuerpo semejante; por eso es un hombre enviado por Dios, en sentido profundo. Por tanto, el *primogénito* se *encorporiza*. Creo que ese primogénito es más bien el Logos Dios, y así tiene más fuerza el estímulo, aunque si aludiera al alma de Jesús sería más cercana la comparación¹³³. Esto lo digo por los otros usos de *primogénito* y del

de Dios y salvación del género humano (2,182s). En este sentido, solo los santos son los enviados (cf. 2,184s).

¹²⁸ Cf. Mal 3,1 (Mt 11,10; Ex 23,20).

¹²⁹ Según 2,148, ser *luz de los hombres* equivaldría a ser luz de todo lo lógico, porque todos ellos son hombres por ser a imagen y semejanza de Dios. Cf. Blanc, SC 120bis, 27-29; Corsini, pág. 259-261, n.56 y 59.

¹³⁰ Puede verse también 2,192.

¹³¹ 2,186s.

¹³² Puede también verse, entre otros, el texto de *HomEz* 6,6, 28-52 (SC 352, texto de M. Boret). Cf. FÉDOU, *La sagesse*, o.c., 321-328.

¹³³ Según CROUZEL, (*Origène*, o.c., 251), «Le Christ-homme existe donc dès la préexistence, bien avant l'incarnation; et jusqu'à elle il a déjà toute une histoire. Il est l'Epoux de l'Église préexistante formée de l'ensemble des créatures raisonnables [...] (el alma de Cristo) n'a jamais eu dans la pensée d'Origène, malgré certaines apparences, une personnalité distinctive du Verbe: elle fait partie de la Trinité par son union à la seconde personne que lui donne la 'forme de Dieu'». Añade después: «Pour Origène le sujet de la 'kénose' de Ph 2,6-7 est représenté tantôt comme étant le Verbe, tantôt comme étant l'âme. Dans l'hypothèse de la préexistence des âmes et en particulier de celle du Christ il est logique que le sujet de la kénose soit directement cette âme, indirectement seulement le Verbe, en vertu de la 'communication des idiomes'» (ibid., 252). Y anteriormente había dicho en *Theologie de l'Image*, o.c., 137: «Elle (el alma de Cristo) aussi est divinisée par son union au Verbe, et l'homme Jésus ne peut connaître la concupiscence et les luttes qu'elle déchaîne. Telle es la *forma servī* que le Verbe a revêtue, et elle se situe, en tant qu'*Image* intermédiaire, dans la relation image-modèle: par sa fusion et sa transformation dans le Logos, l'âme du Christ devient l'*Image* du Logos, l'*Image* de Dieu au second degré; et son union avec le Verbe sert de modèle à toutes les âmes croyante». «Nous pouvons ainsi entrevoir la place que tient l'Incarnation et l'âme du Christ, *Image* de l'*Image*, dans la grande aventure spirituelle, qui conduit l'âme humaine à développer l'*image* du Logos, le selon-l'*image* de Dieu, qu'elle a reçu à la création, pour parvenir à la ressemblance la plus parfaite qu'il est possible à la créature d'atteindre» (ibid., 142). Cf. *ComRm*, 1, en *Filocalia* 25,2,17-23; *ExplanRm*, vol.

encorporizarse para referirse a la Encarnación en esta obra¹³⁴. Además, la encarnación no es una hipótesis, como lo es lo del alma de Jesús¹³⁵, aquí no mencionada, al menos directamente.

- 12) En 6,35s, nuestro autor está explicando Jn 1,15-17. El Bautista enseña de qué manera Jesús había sido (*γέγονεν*) antes que él, siendo *primero* respecto a él¹³⁶ (puesto que es el *primogénito de toda creatura*), porque «de su plenitud todos nosotros hemos recibido». Por eso comprende que era *primero* que él y más digno de honor ante el Padre. La gracia y la verdad no solo han sido dadas, sino también producida por el Padre por medio de él, etc¹³⁷. En este párrafo el *primogénito* confirma que Jesús es primero respecto a Juan. Y es primero porque de su plenitud todos hemos recibido, y no solo recibido sino que la gracia y la verdad han sido hechas mediante él, a diferencia de la ley dada por Moisés. Así toca un aspecto divino de Cristo, que corresponde al *primogénito*. La plenitud está en él y mediante él fueron hechas la gracia y la verdad. Pero *primero* no solo es la dignidad ante el Padre sino respecto a los otros. Y *primero* tiene una referencia temporal respecto al Bautista. En este párrafo se ha destacado la relación entre *primogénito* y *primero*.
- 13) En 10,263s comenta Jn 2,21s. Alguno, para evitar aplicar análogicamente cada elemento del templo al cuerpo de Jesús, el recibido de María o la Iglesia, que es llamada cuerpo suyo, dirá muy simplemente que el templo es entendido como cuerpo de ambos modos, porque, como el templo tenía la gloria de Dios que habitaba en él, así, siendo la

34, 7,5,587,95ss. Su alma es llamada la sombra de Cristo (cf. CROUZEI, *Théologie de l'Image*, o.c., 139). «Or ce qui permet à ses yeux (de Orígenes) de comprendre l'union des deux natures, c'est le rôle médiateur de l'âme assumée par le Verbe» (FÉDOU, *La sagesse*, o.c., 154; cf. ibíd. 153-163, sobre la unión del alma de Cristo con el Logos; véase CROUZEI, *Théologie de l'Image*, o.c., 135-137). Por su parte, dice FÉDOU (*La sagesse*, o.c., 313): «Quelle que soit la diversité de ses expressions, la kénose se rapporte avant tout, pour Origène, au mystère du Verbe de Dieu qui s'est fait chair». «Lorsqu'il la (al alma de Cristo) présentait comme le sujet de la kénose, il n'oubliait pas qu'elle était inséparablement unie au Verbe éternel [...] Il faut même aller plus loin (de la comunicación de idiomas) et reconnaître que, s'il y a pour Origène kénose du Fils, c'est parce qu'il y a union intime de l'âme du Christ avec le Verbe et, surtout, éternelle communion du Verbe à la Divinité» (ibíd, 317s).

¹³⁴ Esto último parece claro en 6,156s.172ss. Veáse 6,29.

¹³⁵ A ella se alude en 20,162 y en 1,236: el hombre del Hijo de Dios, unido (*ἀνακεκραμένον*) con su divinidad es más antiguo que su nacimiento de María. Este es el hombre que el Bautista dice que no conocía. Cf. Corsini, nota respectiva.

¹³⁶ Aunque venga después.

¹³⁷ Jn 1,16s no viene del discípulo sino también del Bautista (6,33s).

imagen y gloria de Dios el *primogénito de toda creatura*, con razón ha sido dicho que el cuerpo (de Jesús) o la Iglesia, es el templo de Dios que contiene la imagen (ἀγαλματοφοροῦντα). Según este párrafo, el *primogénito* es imagen y gloria de Dios, y por eso, el cuerpo que lo contiene (ya de Jesús o la Iglesia), es, con toda razón, templo de Dios. De nuevo, *primogénito* va con imagen y es obviamente el Logos Dios.

- 14s) Y a propósito de la comparación del templo con la Iglesia, cuerpo de Cristo, se pregunta nuestro autor en 10,286 si tal vez Salomón no pueda ser visto como el *primogénito de toda creatura* y, por otro lado, Hiram de Tiro como el hombre que él asumió, que contenía (ἔχοντα) el género (humano) en virtud de la conexión (συνοχῆς) de los hombres por naturaleza. Este (hombre asumido), que estaba lleno de toda habilidad, inteligencia y conocimiento, fue conducido al *primogénito de toda creatura* y cooperó con él en la construcción del templo. En este párrafo, al tratar de las figuras de Salomón¹³⁸ e Hiram, Orígenes usa *dos veces* lo de *primogénito*, ambas referidas al Logos Dios que asume un hombre.
- 16) Según 19,10, Jesús dijo que su testimonio es verdadero porque sabe de dónde vino y adónde va (Jn 8,14), expresándose según su naturaleza divina¹³⁹, y se podría decir, en cuanto era *primogénito de toda creatura*. Orígenes está respondiendo al problema planteado en 19,1 de cómo coordinar dos afirmaciones aparentemente opuestas de Jesús. Por un lado, les dice que lo conocen y saben de dónde es (Jn 7, 28); por otro lado, que no conocen ni a él ni al Padre (Jn 8,19). Orígenes dice al respecto, que el Salvador a veces habla de sí mismo como de un hombre; otras, como de una naturaleza divina unida a la naturaleza ἀγενήτω del Padre (19,6). Así dice en relación con su divinidad, que no conocen ni a él ni al Padre (19,7). Esto es lo que nuestro autor aplica en 19,10 a la frase de Jn 8,14: lo expresó según su naturaleza divina, y podría decirse, en cuanto era *primogénito*. Claramente en este texto *primogénito* llegaría a equivaler a su naturaleza divina.
- 17) En 19,128, a propósito de Jn 8,23 y 3,31s, nuestro autor afirma que el Salvador quizás no era del cielo, sobre todo en cuanto era *primogénito de toda creatura*. El segundo hombre sí era del cielo, como dice Pablo (1 Co 15,47). Comenta Blanc en la nota respectiva al *primogénito*: «Siendo Creador, ¿cómo vendría él de un cielo creado?; siendo el mundo invi-

¹³⁸ Sobre Salomón puede verse la correspondiente nota de Blanc.

¹³⁹ Τῇ θειοτέρᾳ φύσει.

sible, ¿cómo vendría él de un cielo visible?»¹⁴⁰. Esta cita confirma que el *primogénito* es el Salvador en cuanto Dios.

- 18) En 19,147, Orígenes continúa comentando el mismo versículo del texto anterior (Jn 8,23)¹⁴¹. Además del mundo visible y sensible, hay otro invisible, inteligible¹⁴². Los puros de corazón, que observan su belleza, a través de esta visión estarán preparados para ir más allá hasta ver a Dios mismo, en cuanto puede ser visto (19,146). Habrá que buscar si el *primogénito de toda creatura* puede ser un κόσμος¹⁴³ en alguno de los significados, sobre todo en cuanto Sabiduría en su múltiple variedad, porque los λόγοι de absolutamente todas las cosas están en él¹⁴⁴. Este cosmos sería más variado que el sensible y sería superior a este último por no tener materia¹⁴⁵. Y el sensible ha llegado a ser cosmos por su participación en el Logos y la Sabiduría. Según este texto, el *primogénito* sería la Sabiduría creadora, que ordenadamente contiene los λόγοι de todo lo creado por Dios. En esto consiste su primogenitura respecto a las criaturas, quienes solo participando de él llegan a ser cosmos ordenado; es la distancia entre el mundo visible y el inteligible. Los puros de corazón contemplan su belleza, mediante lo cual pueden llegar más allá, hasta ver a Dios. El primogénito, por tanto, es mediador de creación y de visión de Dios.
- 19) En 19,151-158 comenta Orígenes Jn 8,24: morirán en sus pecados si no creen que Jesús es el Cristo. Porque el que cree en Cristo no cae en los pecados que conducen a la muerte, sino que está bien dispuesto

¹⁴⁰ La nota íntegra de BLANC es la siguiente: «C'est-à-dire, selon sa nature première (1,195), sa nature divine (19,10). L'expression 'premier-né de toute créature' désigne, en effet, pour Origène, le Fils de Dieu (6[10?],23; 20,303), le premier à participer à la nature divine (2,17). C'est lui l'image du Dieu invisible (1,104), l'image de Dieu qui ne peut pas mourir (28,159), l'image et la gloire de Dieu (10,264), car il ne s'est pas fait de lui-même, il tient tout de son Père (20,419). C'est pourquoi la Sagesse dit chez Salomon: 'Le Seigneur m'a formée comme le principe (ἐκτισέν με ἄρχην) de ses voies en vue de ses œuvres'. Comme principe, le Christ est donc créateur, en tant qu'il est Sagesse (1,111; cf. Prov 8,22). Étant le Créateur, comment viendrait-il d'un ciel créé (2,104; 6,36), étant le monde invisible, comment viendrait-il d'un ciel visible (19,146s)?».

¹⁴¹ Antes había aludido al descenso de las almas y de Cristo y al ascenso del alma de Cristo. Ahora añade respecto a *yo no soy de este mundo*, que quizás el alma de Jesús tiene derecho de ciudadanía en el mundo, lo recorre íntegramente y conduce a sus discípulos de la mano.

¹⁴² Véase lo ya dicho a propósito de la creación y de la Sabiduría en el *Contexto* inicial.

¹⁴³ En buen orden.

¹⁴⁴ Segundo estos λόγοι se ha producido todo lo sabiamente creado por Dios.

¹⁴⁵ Γυμνὸς πάσης ὑλῆς λόγος.

según el Logos y ha llegado a ser uno con él¹⁴⁶. Ha nacido de Dios y no comete nada contra la recta razón (*λόγον*). Todavía se puede comprender mejor este versículo, si recapitulamos (*ἀναλογιζόμενος*) lo que es el *primogénito de toda creatura* (19,154): la justicia, la Sabiduría, el Logos en el principio *πρὸς τὸν θεόν*, nuestra paz, la *δύναμις* de Dios, etc. Y por ejemplo, el que tiene fe en lo que es la justicia, no cometerá injusticia, etc. Pero si se encuentra en los contrarios de lo que es el Cristo en sus *ἐπίνοιαι*, muere en esos mismos pecados. En este texto las *ἐπίνοιαι* de Cristo son las del *primogénito*, y según ellas se configura el que cree en él y por eso no peca. Sabiduría y Logos *πρὸς τὸν θεόν* están entre ellas. Lo contrario a ellas son los pecados *mortales*. Los creyentes participan en esas *ἐπίνοιαι*.

- 20) En 20,287-309, Orígenes comenta Jn 8,47: El que es de Dios escucha las palabras de Dios, etc. Contra los que dicen que hay hijos de Dios por naturaleza, afirma nuestro autor que los que no se esfuerzan, no llegarán a ser hijos (*τέκνα*) de Dios, ni de Dios (*ἐκ τοῦ θεοῦ*). Al no llegar a ser capaces de recibir el espíritu de adopción filial (*υἱοθεσία*) para clamar *Ἄββâ*, permanecen, como simples creyentes (en su nombre), esclavos de Dios bajo el espíritu de servidumbre en el temor. Por este motivo, no escuchan sus palabras ni comprenden su sentido (20,287-289). Ningún hombre es hijo (*υἱός*) de Dios desde el principio. Y no se llega a ser hijo del Padre que está en los cielos, sino amando a los enemigos y rezando por sus perseguidores¹⁴⁷. A ser hijo se llega por una *μεταβολή* (20,290-297). Y hay algunos que son más hijo que otros¹⁴⁸. Y si uno llega a ser dos veces más que otro, ¿por qué no muchísimas veces, tantas cuantas es justo pensar que el *primogénito de toda creatura* lo es respecto a los otros hijos de Dios, que han recibido el espíritu de adopción filial? (20,298-303). Porque mientras escucha más palabras de Dios llega a ser más de Dios, de manera que el que ha recibido el espíritu de adopción y las escucha todas, llega a ser perfecta e insuperablemente hijo de Dios en todo y todo entero de Dios. Conoce todos los misterios y la ciencia, y ha realizado las obras

¹⁴⁶ Συμπεφυκέναι αὐτῷ.

¹⁴⁷ Puede verse Mt 5,44s; Lc 6,28.

¹⁴⁸ Según Mt 23,15, algunos son más hijos de la Gehenna que otros. Y no lo son por naturaleza (20,299s).

del amor perfecto (20,305)¹⁴⁹. Progresemos, pues, hasta ser capaces de acoger todas las palabras de Dios, en cuanto es posible a los que son juzgados dignos del espíritu de adopción filial. En este párrafo, dentro de una exhortación a acoger todas las palabras de Dios y así llegar a la plenitud de la filiación (que no es por naturaleza), nuestro autor ilustra con el *primogénito*, quien justamente tiene la filiación total e insuperable. Relaciono esta acogida de todas las palabras de Dios con su eterna contemplación del Padre, de quien se alimenta. Él es muy superior a todos los otros hijos. Pero Orígenes nos exhorta a tender a eso, en cuanto sea posible a los hijos adoptivos. Ahora estamos en la parcialidad, pero vendrá el día final de la perfección. Recordemos lo ya dicho sobre nuestra filiación en el párrafo del Logos como Dios¹⁵⁰. En esta ilustración de la filiación se ve el pleno sentido del *primogénito*: primero, respecto a nosotros, en filiación divina. Pero se mantiene la diferencia (ὅποσα πλασιόνως), aunque en este texto no explice la filiación *natural* del Logos¹⁵¹. Así afirma también nuestro autor que ningún hombre es hijo de Dios desde el principio (ἀρχῆθεν). *Primogénito*, por tanto, dice la relación con Dios y con nosotros.

- 21) Según 20,367-375 en comentario a Jn 8,51, el que guarda la palabra del unigénito (*μονογενής*) y *primogénito* (*πρωτότοκος*)¹⁵² de *toda creatura* no verá esta muerte (20,367), es decir la muerte que entró por el pecado, último enemigo de Cristo¹⁵³ Es la palabra (*λόγος*), la que, por naturaleza, le impide ver la muerte. Porque guardar la palabra es guardar la vida producida en ella y que le es inseparable, vida que es al mismo tiempo la luz de los hombres¹⁵⁴. No verá la muerte, mientras guarde la palabra. Según este texto y su continuación, el *primogénito* es el unigénito, el Logos *πρὸς τὸν θεόν* en que se produjo la vida. Y así como mientras se tiene la luz, no se ve las tinieblas, igualmente diríamos que mientras se

¹⁴⁹ Conforme a 1 Co 13,9s, ¿se pasará de ser parcialmente hijo de Dios a serlo perfectamente? ¿Se puede concebir que se es parcialmente hijo de lo divino y de lo contrario, o esto es imposible? ¿En qué sentido se habla de muchos hijos de un solo Padre? (20,306s; véase texto corrompido de 20,293).

¹⁵⁰ En el *Contexto*.

¹⁵¹ Véase lo ya dicho, en el *Contexto*, respecto a su especial relación con el Padre, p. ej. en 2,17s. Es el hijo único, e imagen.

¹⁵² Solo en 32,193 se vuelven a encontrar juntos estos dos apelativos.

¹⁵³ Cf. 20,365.

¹⁵⁴ Cf. lo ya dicho sobre la vida a propósito de las ἐπίνοιαι en el *Contexto*.

tiene la vida no se ve la muerte. Para esto hay que guardar la palabra del Salvador, porque vida es inseparable de la palabra. Esto es una ley eterna. El vocablo *λόγος*, que expresaba la palabra de Cristo, designa también al mismo primogénito. Por eso es que guardar la palabra es tener la vida, que es inseparable del primogénito, Palabra de Dios. No verá la muerte.

- 22) Según 28,154ss, Jesús murió por todos destruyendo los pecados del mundo entero, etc., pero murió en cuanto es hombre. No murió el Dios Logos, la verdad, la sabiduría, la justicia, porque la imagen del Dios invisible, el *primogénito de toda creatura*, no era susceptible de morir (28,159). En este pasaje el *primogénito* equivale al Dios Logos, a la imagen del Dios invisible, y como tal es inmortal.
- 23) Es necesario creer que Jesús es Señor y toda la verdad que le concierne según su divinidad y según su humanidad¹⁵⁵. Orígenes está tratando del tener *toda la fe*, está hablando de sus elementos indispensables. Así, si alguno admitiera la divinidad de Jesús, pero creyera que nada humano le había sucedido, no tendría toda la fe. Y, contrariamente, si admitiera lo humano respecto a él, pero rechazara la *hipóstasis* del unigénito¹⁵⁶, *primogénito de toda creatura*, no puede decir que tiene toda la fe (32,192s). En este párrafo se vuelve a equivaler el primogénito con el unigénito. Corresponde a lo divino de Jesús, que se contrapone a lo humano en él.
- 24) Recorrido todos los textos que traen la expresión *primogénito de toda creatura*, siguiendo el orden de aparición en la obra, me detengo ahora en 10,21-24, donde Orígenes solo usa *primogénito*, y en el mismo sentido de la cita que acabamos de ver. Está hablando del sentido espiritual de las Escrituras ante las aparentes contradicciones¹⁵⁷, porque, como dirá en 10,27, las aparentes disonancias de los evangelios se muestran sinfónicas¹⁵⁸ mediante la interpretación espiritual. Según nuestro autor, Jesús es muchas cosas, por las *ἐπίνοιατ*, lo que lleva a los evangelistas a diferir a veces entre ellos, según las que consideren. Así se dice que es nacido de David y que no lo es. Es verdad que es nacido de David

¹⁵⁵ 32,188.

¹⁵⁶ Se contrapone a no creer que haya asumido una *hipóstasis* humana. Según Blanc, *hipóstasis* aquí equivale a naturaleza; Corsini traduce, en cambio, por existencia, existir.

¹⁵⁷ Cf. 10,10.14.18-20.

¹⁵⁸ P. NAUTIN («Notes critiques sur l'*In Iohannem* d'Origène (Livre X)», *RPh* 55 (1981) 273-284, p.275) piensa que la adición de *συμφόνους* es inútil.

según la carne, si consideramos lo corporal de él, pero no en referencia a la δύναμις más divina, porque fue constituido hijo de Dios con poder. Quizás por esto, las profecías lo llaman a veces esclavo, a veces hijo. Esclavo por la forma (μορφή) de esclavo y por ser de la simiente de David; hijo según su δύναμις de *primogénito* (10,23)¹⁵⁹. Así es verdadero llamarlo hombre (mortal), y no hombre según lo que es más divino que el hombre. No se debe suprimir su humanidad recibiendo solo su divinidad, ni lo contrario¹⁶⁰. Sintetizando este pasaje, Jesús puede ser considerado como nacido de David, esclavo, y hombre, o como hijo y primogénito, según su divinidad. Primogénito, por tanto, equivale a esto segundo.

Pasemos ahora a las conclusiones de estos 24 textos con la expresión *primogénito de toda creatura*. Iré señalando mis referencias numéricas a los textos principales. Obviamente esto va a coincidir, al menos en ideas, con parte del contexto interpretativo delineado al comienzo de este trabajo, pero ahora me atendré a lo que el análisis de ellas produjo directamente.

Antes de comenzar y en general, *primogénito de toda creatura* apunta de sí a la *globalidad* abarcando a Dios y la creación, en cuanto por un lado el unigénito es un nacido (de Dios), pero por otro, es el primer nacido de toda la creación. Sugiere así el paso del Dios uno y simple a la multiplicidad de la creación. Y son múltiples las ἐπίνοιαι del primogénito¹⁶¹.

El paso es (y comienza) por la *creación*. Conforme a Col 1,15, Orígenes destaca en diversos textos la creación. El Padre encarga la creación al primogénito: todo es creado por Dios mediante él. El primogénito está antes de todo, y todo fue creado por él y para él (Col 1,16s)¹⁶². Él es el Logos creador, que, en cuanto sabiduría¹⁶³, contiene los λόγοι de todos los seres. Esto conforma el cosmos inteligible, del que participa el ordenado cosmos sensible, que le es inferior¹⁶⁴. El primogénito, αὐτόλογος, es fuente de logos para los lógicos, como el Padre (αὐτόθεος) es fuente de

¹⁵⁹ Cf. Rm 1,3s; Flp 2,7.

¹⁶⁰ Véase también 32,192s.

¹⁶¹ Núm. 19. Véase 3; 4; 22; 24.

¹⁶² Núm. 10. El Hijo de Dios es principio y fin (núm. 4).

¹⁶³ Núm. 4.

¹⁶⁴ Núm. 18. A través de la belleza del mundo inteligible se puede llegar más allá, hasta ver a Dios.

divinidad¹⁶⁵. En el primogénito se produce la vida, de la que participan los que están en Cristo¹⁶⁶.

Si nos fijamos en la divinidad, todos los lógicos son θεοί, mas hay un solo ο θεός, αὐτόθεος, del que ellos participan. Pero hay una diferencia entre el primogénito y el resto. El primogénito guarda la misma *distancia* hacia Dios y hacia los hombres. El primogénito es Dios absolutamente (Dios Logos¹⁶⁷), está totalmente impregnado de la divinidad; en cambio, los otros reciben la divinidad que les comunica el primogénito por bondad generosa. Es Dios absolutamente, porque está πρὸς τὸν θεόν¹⁶⁸, porque escucha *todas* las palabras de Dios¹⁶⁹. ¿Las escucharemos nosotros cuando lleguemos a la perfección del final?

Lo anterior va con el tema de la imagen, que aparece en el mismo versículo de Colosenses¹⁷⁰. El primogénito, por su total divinización, es la imagen del prototipo que es el Padre. Pero respecto a los otros, es el arquetipo, porque el resto de los lógicos solo son *según* la imagen¹⁷¹.

Igualmente si consideramos la filiación. El primogénito es el unigénito¹⁷² y desde el principio. Los demás solo pueden llegar a adquirir la filiación adoptiva¹⁷³.

Adán pecó. Entonces el primogénito, por amor¹⁷⁴, vino a los hombres¹⁷⁵, se encarnó¹⁷⁶, se *encorporizó*¹⁷⁷, tomó un hombre¹⁷⁸. Así el primogénito unió en sí mismo la naturaleza divina con lo humano. Pero el primogénito es la

¹⁶⁵ Núm. 9.

¹⁶⁶ Cf. núm. 6; 21 (Logos, ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν).

¹⁶⁷ Núm. 22.

¹⁶⁸ Núm. 9.

¹⁶⁹ Cf. núm. 20.

¹⁷⁰ Núm. 2; 13; 22. Cf. 9.

¹⁷¹ Núm. 2; 9. Su principio es Cristo; en cambio, de Cristo es el Padre.

¹⁷² Núm. 21; 23.

¹⁷³ Pero, como vimos en el *Contexto*, al final llegaremos a conocer a Dios como lo conoce el Hijo. Cf. núm. 20 (escucha todas las palabras de Dios); 21.

¹⁷⁴ Núm. 11.

¹⁷⁵ Núm. 1. Véase 17.

¹⁷⁶ Num. 3.

¹⁷⁷ Núm. 11.

¹⁷⁸ Núm. 7s; 14s. Véase 3; 5.

naturaleza προηγουμένη, divina¹⁷⁹. Así su cuerpo (individual y la Iglesia) es un templo de Dios¹⁸⁰. Así también es anterior (primero) a Juan Bautista. De su plenitud, y mediante él, hemos recibido la gracia y la verdad¹⁸¹.

En resumen, hay contextos más bien creacionales, y otros más bien referentes a la encarnación. Col 1 se desliza de un tema a otro. Así pasa también Orígenes al primogénito de entre los muertos, como veremos a continuación, etc. El primogénito es evidentemente presentado como mediador entre Dios y el resto, la creación, de la que es distinto por ser absolutamente Dios, la imagen arquetípica, el unigénito, el αὐτόλογος. Hacia la creación es creador, divinizador, fuente de la logicidad, Salvador. De su plenitud todos hemos recibido. Es del todo Dios. Respecto al Padre, es el que está πρὸς τὸν θεόν, el que escucha todas sus palabras, y a cuya naturaleza ἀγενήτῳ está unida su naturaleza divina. Existe, entonces, el αὐτόθεος y una gran participación, diferenciada entre el αὐτόλογος y el resto. El primogénito es, pues, el mediador. Podríamos añadir, mediador entre el uno y los múltiples. Es el primero de entre nosotros, pero por otro lado, enteramente Dios. Primogénito es entonces un buen nombre para el mediador. Él es el Hijo¹⁸², el Logos, la imagen arquetípica, y está en relación con las criaturas. Y cuando Orígenes se refiere al encarnado, es según su naturaleza divina. Es decir, primogénito siempre es el Logos Dios. Con la fórmula *primogénito* expresa nuestro autor su *subordinacionismo* moderado. Reflexionando personalmente en este trabajo sobre 2,17-20¹⁸³, decía que es primogénito por su absoluta divinización, por ser la imagen.

Habría que agregar a los textos del πρωτότοκος, el πρωτογέννητος de 1,165s. Del mismo modo como la luz del sol anula el poder de iluminación de la luna y las estrellas, así los esclarecidos por Cristo y que reciben sus rayos, no necesitan del ministerio de apóstoles y profetas (dicho con osadía), ni de los ángeles ni de potencias superiores, porque son enseñados por la misma luz *engendrada primera*. Los santos, en cambio, sirven a los que no soportan los rayos de Cristo¹⁸⁴. Según este texto, Cristo es como el

¹⁷⁹ Núm. 3; 7s; 16 (unida a la naturaleza ἀγενήτῳ); 23; 24.

¹⁸⁰ Núm. 13.

¹⁸¹ Núm. 12.

¹⁸² Núm, 1 (Cristo Jesús); 4; 7s.

¹⁸³ Núm. 9.

¹⁸⁴ Ha estado tratando de Cristo como luz del mundo, de los hombres, como luz verdadera. El Salvador es la luz del mundo inteligible y de todo lo que además pudiera llenar el mundo, siendo quizás su parte principalísima y superior. Ilumina a los lógicos, que tienen

sol respecto al resto, a quienes puede iluminar sin intermediarios, siendo el primer engendrado. Su función parece ser la misma del primogénito, que hemos visto como mediador respecto a un mundo del que sería su parte principalísima. Lo interesante aquí, además de presentarlo como parte del mundo, es que se refiere directamente a los que, por así decirlo, no estarían necesitando de *salvación* en el sentido de tener necesidad del ministerio de apóstoles, etc.¹⁸⁵. ¿Correspondería esto a un contexto como de creación continuada?¹⁸⁶

C) Algunos aportes complementarios

Hasta aquí este estudio ha estado completamente dedicado al Comentario a Jn. Pero antes de terminar, puede ser bueno, como complemento, asomarnos al uso de *primogénito de toda creatura* en las otras obras de Orígenes¹⁸⁷. Comienzo por el *Contra Celsum*, por ser de la última época de Orígenes y por ser el que sigue al *ComJn* en el número de veces que usa la expresión. Ahora 16 veces. Así podremos ver si hay en nuestro autor un uso diverso de la perícopa, dado que el *Comentario* pertenece a una época anterior, comenzado en el período alejandrino¹⁸⁸. Para comenzar destaco

hegemónico, para que la inteligencia de ellos vea lo que les corresponde, para que puedan ver también los otros inteligibles (1,159-164; cf. 1,167).

¹⁸⁵ Cf. 1,124.

¹⁸⁶ J. S. O'LEARY llega a expresar: «L'essence de l'incarnation c'est la révélation; et celle-ci a essentiellement lieu comme visitation de l'esprit par le Verbe; si cette révélation intérieure s'accomplit, l'incarnation semble être superflue. La visitation du Logos à l'âme humaine, avant l'incarnation, est plus fondamentale et plus universelle que sa parution dans la chair; celui qui est enseigné directement par la lumière du monde intelisible (*ComJn* 1,161) n'a plus besoin d'intermédiaires (*ComJob* 1,165). Connaître le Logos incarné est inférieur à le connaître comme Verbe en soi, tel qu'il était au commencement et tel qu'il redevient à la fin» (cf. 2,29.33.49s) («Le destin du Logos johannique dans la pensée d'Origène», RSR 83 (1995) 283-292, p.289).

¹⁸⁷ Para esta parte del trabajo, además de *Biblia Patristica*, también me serví del TLG (*prwtotok*) y de Library of Latin Texts (LLT-A) (*primogenit**). Curiosamente encontré en *Fragmenta in Psalmos 1-150*, obra presentada como dubia por el mismo canon de TLG, que Orígenes afirmaría que Cristo es primogénito según la carne y unigénito según la divinidad, por tanto en el Salmo (109 LXX) se sienta como primogénito y no como unigénito (coetero) (044, 109,1-6,20-27). Pero esto, a mi parecer, va contra el conjunto de los textos aquí estudiados, que es bastante claro en este aspecto. Por eso, no creo que esta afirmación provenga del mismo Orígenes.

¹⁸⁸ Sobre la cronología de las obras de Orígenes, puede consultarse, por ejemplo, la vieja propuesta de P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son oeuvre* (Christianisme Antique 1; Beauchesne, Paris 1977), esp. pp.409-441 y la réplica de A. GRAPPONE, «Annotazioni sulla cronologia delle omelie di Origene», *Augustinianum* 41 (2001) 27-58, pp.51-58, sobre la datación de las

el texto de *CCelsum* 6,17,37-40, donde Orígenes utiliza una expresión similar. Mostrando la excelsitud del Dios cristiano frente a lo escrito por Platón, comenta nuestro autor el texto de Mt 11,27par, sobre el mutuo conocimiento del Padre y del Hijo. Nadie puede conocer dignamente al increado (ἀγένητον) y primogénito πάσης γενητῆς φύσεως, como el Padre que lo engendró; ni al Padre, como el Logos viviente, su Sabiduría y verdad. Así el Logos revela al Padre, siendo partícipe de él y apartando del Padre las tinieblas: lo conoce el que tenga la capacidad de conocerlo. Luego según este texto, el primogénito de toda naturaleza creada es justamente el increado, el único que lo conoce προηγουμένως¹⁸⁹.

Si nos fijamos ahora en el uso directo de la expresión investigada, en el *Contra Celsum*, es muy claro que el Dios Logos que se hace hombre, que asume alma y cuerpo humano, es el *primogénito de toda creatura*¹⁹⁰. Y hablando contra las leyes humanas referentes a los cultos de los diversos dioses, expresa Orígenes que el Hijo de Dios, *primogénito de toda creatura*, aunque parezca que recientemente se haya hecho hombre, no por eso es nuevo. Las divinas palabras lo conocen como más antiguo que toda creatura (δημιουργημάτων). Él fue a quien Dios se dirigió en la creación del hombre (Gn 1,26)¹⁹¹. El Dios y Padre del universo se compartió a sí mismo y su grandeza, con el unigénito y *primogénito de toda creatura*, para que este, conservando la imagen del Padre también en la grandeza, fuera una hermosa imagen del Dios invisible, como σύμμετρον con él¹⁹². Por

homilías referentes a la Escritura. Véase E. NORELLI, «Origene (vita e opere)», en *Origene. Dizionario*, o.c., 293-302.

¹⁸⁹ Como observaba PRESTIGE, «He (el Logos) is agenitos or uncreated because He belongs to the triad of deity, and uncreated life is the substance of His being. On the other hand, He is genetos or derivative because He is not Himself the source and origin of that being, but derives it from the Father. The two statements are thus not in the least inconsistent» (*God in Patristic*, o.c. 138). «L'expression de 'Premier-Né de toute créature', appliquée souvent par Origène au Logos dans sa divinité, ne saurait fournir un argument pour faire du Verbe une créature. Origène l'a lu dans saint Paul (Col 1,15): le mot κτίσις ne s'applique pas chez Origène à la création seule, mais à tout ce qui procède de Dieu. Le terme propre pour créer est davantage ποιεῖν» (CROUZEL, *Théologie de l'image*, o.c., 83 n.50).

¹⁹⁰ *CCelsum* II, 31,7-11. El alma de Jesús es inseparable del Dios Logos, del unigénito y *primogénito de toda creatura* (*CCelsum* VI, 47,18-48,26) (ter). Respecto a las profecías sobre Jesús, aclara Orígenes que el que sufre y muere es el hombre y no lo divino que había en el hombre, como ser unigénito de Dios, primogénito de toda creatura, etc. (cf. *CCelsum* VII, 16,2ss). Véase *CCelsum* II, 25,1-7.

¹⁹¹ *CCelsum* V, 37,36-41.

¹⁹² Cf. *CCelsum* VI, 69,6-12. Anota M. BORRET (*Origène. Contre Celse* III, SC 147) respecto a este texto: «On a jugé que cette présentation du Fils comme l'image fidèle, adéquate,

eso, quien ha visto a Jesús, no a su cuerpo visible, sino al Dios unigénito, al *primogénito de toda creatura*, en cuanto que el Logos se hizo carne, conocerá al Padre y creador, viendo la imagen del Dios invisible¹⁹³. Porque si Dios es incorpóreo, también lo es el *primogénito de toda creatura*, porque es la imagen del Dios invisible¹⁹⁴. Con todo, es distinto del Padre, aunque sea incorporeal. Así dice nuestro autor que habría que investigar si el unigénito y primogénito de toda creatura debe ser dicho esencia de las esencias, idea de las ideas y principio, mientras Dios, Padre suyo, está por encima (*επέκεινα*) de todo esto¹⁹⁵. Hay que rezar solo al Dios supremo (no a los demonios), y también rezar al Logos de Dios, su unigénito, *primogénito de toda creatura*, y pedirle que, como sumo sacerdote, presente nuestra plegaria al Dios y Padre¹⁹⁶. A primera vista y comparando con la síntesis de la expresión investigada en el *Comentario a Juan*, encontráramos en el *Contra Celsum*, con alguna novedad, por lo menos: el juego entre el *ἀγένητος* del *primogénito* y el *πρωτότοκος* de la *φύσις γενητή*; la precisión de que la imagen también es respecto a la grandeza del Padre; una clara explicación del mutuo conocimiento entre el Padre y el Hijo; una plegaria dirigida solo a Dios y a su primogénito, quien hace de sumo sacerdote. Pero esto dentro de las mismas y permanentes coordenadas de pensamiento de Orígenes respecto al *primogénito*, confirmando todo lo del Comentario. ¿Tendería ahora a ‘igualar’ más al *primogénito* con el Padre? No aparece la anterior riqueza del *πρὸς τὸν θεόν* en los contextos del primogénito. Pero, en conclusión, en lo fundamental no hay cambio en Orígenes en torno al uso de esta expresión.

‘symétrique’ du Père invisible, était la plus nette affirmation chez Origène de l’égalité du Père et du Fils [...]. Cf. cependant VIII, 14s; voir V, 39 note (sobre δεύτερον θεόν). Celso no vio la diferencia entre ser según la imagen de Dios (el hombre creado), y ser la imagen de Dios, que es el primogénito de toda creatura, el αὐτόλογος, la αὐτοαλήθεια, la αὐτοσοφία, imagen de la bondad de Dios (*CCelsum VI*, 63,1-6).

¹⁹³ Cf. *CCelsum VII*, 43,19-36.

¹⁹⁴ Cf. *CCelsum VII*, 27,12-15.

¹⁹⁵ *CCelsum VI*, 64,24-28.

¹⁹⁶ *CCelsum VIII*, 26,15-22. Véase VII, 65,10-14 (honrar a Dios o su Hijo y primogénito de toda creatura, en vez de a lo sometido a la servidumbre de la corrupción y a la vanidad); VII, 70,13-16. Las virtudes son imitaciones del primogénito de toda creatura, en el que están los modelos de ellas. Estas son las imágenes (*ἀγάλματα*), las ofrendas que convienen a Dios. Han sido formadas en nosotros por el Logos de Dios. Por medio de ellas hay que honrar a su prototipo, la imagen de Dios invisible, el Dios unigénito (*CCelsum VIII*, 17,11-22; véase M. BORRET, *Origène. Contre Celsum*, IV, SC 150, 210 n.3).

Vista esta constancia en el uso, para ilustrar nuestro *Comentario a Juan* solo nos queda presentar algunos de los usos que más me llamaron la atención en las obras restantes, sin destacar necesariamente el tiempo en que ellas fueron escritas. Volviendo al comienzo de la actividad literaria de Orígenes, en el *De Principiis* I, 2,1ss (traducción de Rufino), tratando de las denominaciones de Cristo según su naturaleza divina, como Hijo unigénito del Padre, nuestro autor nombra en primer lugar la Sabiduría (Pr 8,22ss) y el *primogénito de toda creatura*. *Nec tamen aliis est primogenitus per naturam quam sapientia, sed unus atque idem est*¹⁹⁷. El unigénito es la Sabiduría que subsiste substancialmente, incorporeal, siempre engendrada por Dios¹⁹⁸. En esta misma obra (II, 6,1), al ir a tratar de la encarnación, exalta la grandeza del *primogénito de toda creatura*¹⁹⁹, que solo es conocido por Dios²⁰⁰. Este es el mediador entre todas las criaturas y Dios²⁰¹ para que conozcamos a Dios²⁰², pese a la gran fragilidad de nuestras fuerzas. Quedamos estupefactos ante la kénosis encarnatoria de esta naturaleza que sobrepasa a todos²⁰³. Según *De Orat*

¹⁹⁷ *DePr* I, 1,2,1,15s.

¹⁹⁸ Es dicha ‘creada’, en cuanto origen de sus caminos, preformando y conteniendo todas las rationes y especies de los seres. La generación del Hijo es como la del resplendor engendrado por la luz y no como los engendramientos humanos o animales (cf. *DePr* I,2,2-4). Esto lo apoyará en Col 1,15; Hb 1,3; Sb 7,25s. Pero respecto a Col 1,15, que vuelve a citar, insistirá ahora en ‘imagen’. Es imagen en cuanto Hijo. *Quae imago etiam naturae ac substantiae patris et filii continet unitatem* (según I, 2,6,159-161). Por ser imagen del invisible, también es invisible. Procede como la voluntad de la inteligencia, como el esplendor de la luz, etc., y no por prolación corporal (cf. *DePr* I, 2,5-7). Respecto al primogénito de toda creatura, imagen del Dios invisible, véase también *ibid.* I, 1,8,1s; II, 4,3,126-130.

¹⁹⁹ Repite Col 1,15-17.

²⁰⁰ Solo Dios puede conocer: la Sabiduría que engendró; la verdad como Padre de la verdad que es; toda la naturaleza de su Verbo, que viene de él y estaba junto a él.

²⁰¹ Anota CROUZEL (ad 1.c.): «Cette notion d’intermédiaire entre le monde et Dieu est très importante pour Origène comme pour ses contemporains. Mais si Irénée (*Adv Haer* III, 18,7; V 17,1, Massuet), Tertullien (*Adv Prax* 27,15; *Resurr* 51,2; *Carn Christ* 15,1), Novatien (*Trin* 23,134) voient dans sa double nature ces fonctions de médiateur, Origène les met déjà dans le Logos selon la divinité et c'est à lui qu'il applique, d'après Col 1,15, la qualité d'image (invisible) de Dieu et de “premier-né de toute κτίσις”, κτίσις ayant chez lui un sens plus large que créature, tout ce qui vient de Dieu (...). Cette notion de médiation est d'ordre métaphysique et moral à la fois».

²⁰² Cf. Mt 11,27.

²⁰³ Es cabeza de todos, siendo el único que tiene por cabeza a Dios el Padre. Respecto al uso de *primogénito* en Fr 32 (H. GÖRGEMANNS - H. KARPP, *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien* (Texte zur Forschung 24; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976) 784), en que la expresión va seguida de κτίσμα, cf. Crouzel, nota 9 a *DePr* IV 4 en SC 269. Según el Fr de Teófilo de Alejandría, etc., el alma que estaba en la turbación y en la aflicción, no

26,4, p.361,19-362,3²⁰⁴ a propósito de que «se haga tu voluntad así en la tierra como en el cielo», si el cielo es (alegóricamente) el Salvador, y la tierra la Iglesia, el cielo es el *primogénito de toda creatura*, en quien descansa el Padre como en un trono²⁰⁵. Según *Exhort Mart* 9, p.9,24-10,11²⁰⁶, el *primogénito de toda creatura* dice al alma su esposa que Dios es celoso respecto a que ésta tenga a otros como dioses²⁰⁷. Según *DialHeracl* 1,16-2,6 se puede decir sin escrúpulos que en cierto sentido hay dos dioses, porque el que existía en forma de Dios (antes de venir a un cuerpo) era otro Dios respecto a *el Dios*, porque el Hijo de Dios, su unigénito, el *primogénito de toda creatura*, era Dios. Según *HomGn* 1,1,1-10, el único principio de todo es el salvador de todos, Jesucristo, *primogénito de toda creatura*; y en este principio Dios hizo el cielo y la tierra, como dice Jn 1,1-3²⁰⁸. Según *HomJr*, el que está en la gloria del Padre, cuando viene a un cuerpo humano, no sabe hablar, porque es más nuevo por el nacimiento corporal (todavía no ha asumido el dialecto humano); pero es más antiguo en cuanto primogénito de toda creatura, siendo el Logos de Dios que tiene el dialecto de Dios²⁰⁹. En *ExplanRm* (traducción de Rufino un poco abreviada)²¹⁰, el *primogénito*

era el unigénito y *primogénito de toda creatura*, ni el Logos Dios, que es superior al alma (cf. Crouzel, nota 31 a *DePr* IV, 4 en SC 269).

²⁰⁴ CGS 3, Origenes Werke 2.

²⁰⁵ Respecto a Mt 28,18, después de la resurrección, la humanidad del Salvador recibió autoridad sobre las cosas del cielo que pertenecen al unigénito por estar ‘incorporada’ (ἀνακτιρνάμενος, ἐνούμενος) a la divinidad.

²⁰⁶ CGS 2; Origenes Werke 1.

²⁰⁷ El *primogénito de toda creatura*, la imagen de Dios invisible, confesará delante del Padre en los cielos al que lo haya confesado delante de los hombres (cf. *ExhortMart* 35, p.32,15-33,5); Mt 10,32). El Hijo del Hombre, en cambio, nacido de mujer, lo confesará delante de los ángeles de Dios (cf. Lc 12,8).

²⁰⁸ El texto utilizado es el de la edición de L. Doutreleau en SC 7bis. Según *HomGn* 1,13,54-62, el hombre fue hecho a semejanza de la imagen, que es el primogénito, de quien está escrito: esplendor de la luz eterna y figura expresa de la substancia de Dios. Él dice de sí mismo: Yo en el Padre y el Padre en mí; el que me ve, ve también al Padre.

²⁰⁹ Cf. *HomJr* 1,8,42ss. Véase 1,8,1ss (unigénito); 15,6,3-17 (el unigénito es Dios).

²¹⁰ Vol. 34, 7,5,584,28ss, según LLT-A. Para Orígenes, la única raíz y primicias santas (cf. Rm 11,16ss) es Jesucristo, según que es llamado *primogénito de toda creatura*, en el que se inserta todo el que se salva (*ExplanRm*, vol. 34, 8,10,696,91ss; cf. *HomNm* 11,4,7,406-420 (primicia de las primicias).

Finalmente, el *primogénito de toda creatura* es el que hirió mortalmente a los primogénitos de los egipcios, esto es, a las potestades y principados de los demonios; exhibió públicamente a las potencias adversas triunfando de ellas en la cruz (cf. *HomNm* 3,4,2,205-209, SC 415). El *primogénito de toda creatura*, en el que todo fue creado, sería como el pozo de las aguas espirituales para los creyentes, según texto confuso de *HomNm* 12,1,8-2,1, lín.147-167. Véase la nota complementaria 3 en SC 442.

de toda creatura va con Hijo del amor, imagen del Dios invisible; corresponde a la forma de Dios, con la que se conforman los que tienden a la perfección (perfectamente el alma de Jesús)²¹¹. Según *ComCt*, el *primogénito de toda creatura* es el *esposo*, del que se enamoró el alma flechada y herida de amor; es el Verbo, imagen y esplendor del Dios invisible, en el que todo fue creado²¹². En *ComCt* 2,6,8, según alguno, el caballo blanco en que es como transportado Dios Verbo, el que en el principio estaba hacia Dios, es el cuerpo asumido; según otro es el alma (más que el cuerpo), alma que asumió el *primogénito de toda creatura* y sobre la que tenía poder de deponerla y poder de retomarla de nuevo. Del *ComMt*, solo quiero presentar 16, p.500,1-18²¹³: no fue dado en rescate por muchos, a diferencia de la ψυχή de Jesús, ni la divinidad de la imagen del Dios invisible ni la eminencia (ὑπεροχή) del *primogénito de toda creatura*, ni aquel por el que fueron creadas todas las cosas²¹⁴.

Recorridos los otros textos de Orígenes (fuera del *ComentIn*) que utilizan la expresión *primogénito de toda creatura*, aunque varias veces sea en la traducción de Rufino, podemos concluir que es muy claro que el *primogénito* es la Sabiduría creadora, siempre engendrada por el Padre, el unigénito de Dios, Logos y Dios, incorporeal. Es imagen invisible de Dios²¹⁵ y esplendor de la luz eterna y figura expresa de la substancia de Dios. Solo conocido por el Padre, y el único que lo conoce y en el que nosotros podemos conocerlo. Respecto al resto, cuya relación implica, es el primer salido del Padre, en el que todo ha sido creado; es el esposo celoso del alma y de la

²¹¹ Según *ExplanRm*, vol. 34, 7,5,587,95.

²¹² Cf. *ComCt*, prol, 2,17. La Iglesia se aproximó al que es imagen de Dios, *primogénito de toda creatura*, al esplendor de la gloria y figura de la substancia de Dios; y fue hecha hermosa (*ComCt* 2,1,6). Veáse ibíd. 1,1,5.

²¹³ CGS 40, Origenes Werke 10. Cf. ibíd. 501,4s.

²¹⁴ Según ibíd. 17,14, p.623,2-17, su eminencia consistía en ser hijo de Dios, *primogénito de toda creatura* e imagen del Dios invisible, en el que todo fue creado, y todavía más en ser sabiduría (Pr 8,22ss). Según 14,7, p.289,9-290,31, Cristo es la αὐτοβασιλεία; reina según cada una de sus επίνοιατ. El reino de los cielos vino en una carne semejante a la de pecado. El reino (ἡ βασιλεία) de los cielos unió a sí al hombre-rey; este es uno con el *primogénito de toda creatura*. El texto completo de esta última frase es: <ὅμοιώθη ἀνθρώπῳ βασιλεῖ> τῷ κατὰ τὸν Ἰησοῦν νοούμενῳ, ἐνθείσα αὐτῷ, πλείον ἔχοντι πρὸς τὸ ἡνῶσθαι καὶ πάντῃ ἐν γενέσθαι τῷ πρωτότοκῷ πάσης κτίσεως, εἰ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πεύμα πρὸς αὐτὸν γίνεται. Col 1,15ss también es citado para corroborar las ἔξουσίαι de Dios, por 17,2, p.579,14-32. Cf. *ComRm* (III, 5-V, 7), 158,15-160,8; pero véase *Ibid.* 224,21-24, según ed. de J. Scherer, El Cairo 1957, presentado por TLG.

²¹⁵ El *DePr* insiste en que es imagen en cuanto Hijo. Y si es imagen perfecta (σύμμετρος, según *CCelsum*), tiene que ser invisible como el Dios invisible, cuya imagen es.

Iglesia. Es el *mediator*²¹⁶ para que podamos conocer al Padre. Es lo divino de Jesucristo²¹⁷, distinto de su ψυχή (aunque ésta sea una con él) que se afligió y fue entregada en rescate. El *primogénito* es la única raíz y primicia, en el que se inserta todo el que se salva.

Finalmente, todo esto corrobora y precisa en algunos aspectos lo ya encontrado en los contextos inmediatos del *ComJn*, que es el tema de este artículo y que desarrollé en la segunda parte. Creo que la teología de Orígenes se puede caracterizar por el *primogénito de toda creatura*. En Orígenes es aplicada al Logos invisible, imagen del Dios invisible, y se presta para un *subordinacionismo* moderado que no excluye la gran diferencia entre el primogénito y las criaturas, a quienes sobrepasa por mucho²¹⁸. Porque el primogénito es el mediador de la creación, del logos, de la divinización, de la redención. Es el unigénito, el totalmente Dios, el αὐτόλογος del que los demás participan. Pero *primogénito...*, como expresión en el sentido del *primero* de los salidos del Padre, marca la diferencia con este, el αὐτόθεος, aunque el primogénito también sea eterno. Orígenes insiste en que es una ὑπόστασις distinta, generada no por proloción (división de substancia) sino como la voluntad procede de la inteligencia. Y volviendo a mi inquietud primitiva que desembocó en este trabajo, en el *Primogénito de toda creatura*, mediador, veríamos el paso del Dios uno a la multiplicidad de la creación²¹⁹. Son múltiples las ἐπίνοιαι del Hijo de Dios. El mismo Salvador reconducirá la creación al Padre, para que Dios sea todo en todos. Entonces seremos perfectamente hijos gracias al unigénito. La Trinidad de Orígenes en esta atmósfera de *subordinacionismo* moderado,²²⁰ es diferente a la de Tomás (postnicena), en la que resalta la única substancia y la oposición de relaciones. La de Orígenes es más bíblica, prestándose a herejías; la de Tomás es más intelectual, prestándose a la desvitalización²²¹.

²¹⁶ Sumo sacerdote, según *CCelsum* VIII, 26.

²¹⁷ «Le Christ est déjà ‘médiaiteur’ (1 Tm 2,5) en tant que ‘Premier Né de toute créature’ (Col 1,15), titre qui désigne chez lui le Christ selon la divinité» (WOLINSKI, «Origène et la théologie», a.c., 224).

²¹⁸ Así, de las criaturas afirmará que vienen de la nada; del primogénito llegará a decir que es ἀγένητος, según *CCelsum*.

²¹⁹ Puede verse, entre otros, R. WILLIAMS, «Orígenes/Origenismus», *TRE* XXV, 397-420, p.408s.

²²⁰ Yo diría monárquico, aunque no le guste a Orígenes porque le suena como modalismo.

²²¹ Es menos económica. Puede verse S. Zañartu, «El concilio de Constantinopla I», a.c., 494s.

Resumen: Antes de analizar brevemente cada uso de esta expresión, el autor presenta un contexto general para entender el pensamiento de Orígenes en este Comentario respecto a lo que más le interesa para este tema. Así esboza al Logos como Dios en general; pasa después a afinar su relación con las criaturas, con el Padre y con el Espíritu, y termina con una introducción a las ἐπίτοιαι, sobre todo a la sabiduría. Este contexto va acompañado, en las notas, de numerosas citas bibliográficas y con algunos otros textos relevantes de otras obras de Orígenes. Después presenta los 23 usos de la perícopa. Esta dice la mediación entre el Padre y la creación, destacando lo divino del mediador, del Hijo, Logos, de la imagen arquetípica. Aplicado al encarnado expresa lo divino de Cristo. Corresponde al *subordinacionismo* moderado o jerárquico de Orígenes. Esto es confirmado por un recorrido de su uso en otras obras de Orígenes, de las que destaca el articulista algunos textos.

Palabras clave: primogénito, Logos, imagen, mediador, Dios, subordinacionismo.

Abstract: Before briefly analyzing each use of this expression, the author provides a general context for understanding the thought of Origen in this Commentary, with respect to what most interests the author regarding this subject. Thus, Logos is outlined as God in general; then the author goes on to refine the relationship with creatures, the Father and the Spirit, and ends with an introduction to the ἐπίτοιαι, above all, wisdom. This context is accompanied, in the notes, by several bibliographical citations and by some other relevant texts from other works of Origen. Then the author presents 23 uses of the pericope, referring to the mediation between the Father and creation, emphasizing the divine in the mediator, the Son, Logos, and the archetypal image. Applied to the embodied, the divine in Christ is expressed. This corresponds to the moderate or hierarchical subordinationism of Origen. This is confirmed by analyzing its use in Origen's other works, some of which are noted by the writer.

Key words: first-born, Logos, image, mediator, God, subordinationism.

