

Maspero, Giulio

Giulio Maspero

giulio.maspero@gmail.com

Facultad de Teología. Pontificia Universidad de la Santa Croce, Argentina

Revista Teología

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los

Buenos Aires, Argentina

ISSN: 0328-1396

ISSN-e: 2683-7307

Periodicidad: Cuatrimestral

vol. 59, núm. 137, 2022

revista_teologia@uca.edu.ar

Recepción: 10 Octubre 2023

Aprobación: 06 Diciembre 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/800/8004530002/>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.137.2022.p9-30>

Resumen: En esta contribución se propone una perspectiva original para dilucidar el juicio de Clemente y Orígenes en cuanto a la crisis de interpretación que surgió de la lucha entre la exégesis de la Escritura y la interpretación moral de los textos paganos clásicos que eran comunes en las escuelas de retórica de la antigüedad tardía. Nuestro interés se centra en la relación que se establece entre los elementos de verdad descubiertos por la investigación filosófica griega y la proclamación cristiana. Las características de esta comparación son múltiples y provienen de la concepción de la historia y de la oikonomia, en su relación mutua, desarrollada por ambos autores.

Palabras clave: Clemente de Alejandría, Orígenes, Criterios de exégesis, Historia.

Abstract: In this contribution an original perspective is proposed for elucidating the judgment made by Clement and Origen as for to the crisis of interpretation that emerged from the struggle between the exegesis of Scripture and the moral interpretation of the classic pagan texts that were common in the rhetoric schools of late antiquity. Namely, our concern is the relationship established between the elements of truth unearthed by Greek philosophical research and the Christian proclamation. The features for a comparison are manifold and spring from the conception of historia and of oikonomia, in their mutual relationship, developed by both the authors.

Keywords: Clement of Alexandria, Origenes, Exegesis Criteria, History.

1. INTRODUCCIÓN

Clemente y Orígenes se encuentran en una posición única en la historia del pensamiento cristiano, en la medida en que la situación cultural de Alejandría les permitió y les exigió emitir un juicio sobre la relación entre la Sagrada Escritura y la tradición religiosa pagana. La crisis desencadenada por la posición geográfica y por la riqueza cultural del mundo alejandrino, se convierte en una *krisis* -un juicio- que marcará para siempre la exégesis de la revelación cristiana. ¿Cómo se evalúan los puntos de contacto del Evangelio con los mitos paganos? ¿Qué relación debe establecerse entre los elementos de verdad descubiertos por la

NOTAS DE AUTOR

El autor es Doctor en Física por la Universidad de Milán y en Teología por la Universidad de Navarra. Profesor de Teología en la Pontificia Universidad de la Santa Croce (Roma, Italia) y Miembro Pleno del Consejo de la Pontificia Academia de Teología. Es, así mismo, miembro de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos (AIEP).

investigación filosófica griega y la proclamación cristiana? ¿Cuál es la diferencia entre la exégesis de la Escritura y la interpretación moral de los textos paganos clásicos que eran comunes en las escuelas de retórica de la antigüedad tardía? Las características de esta comparación son múltiples, pero pueden ser abordadas, en una primera aproximación, desde la concepción de la *historia* y de la *oikonomía*, en su relación mutua, desarrollada por los dos autores. Esta será la perspectiva original de la presente contribución, cuyo fin e intento es dilucidar los elementos esenciales del juicio de Clemente y Orígenes con respecto a esta crisis de interpretación. Esta *crisis* tiene una estrecha relación con el descubrimiento de la metafísica por parte de Platón y Aristóteles, en la medida en que la búsqueda de un significado más profundo relacionado con las causas de la realidad expresadas en la investigación del *logos* y el *mythos* se configura como una obra exegética en sentido propio. Homero fue interpretado de manera alegórica por pensadores paganos que buscaban un significado oculto y simbólico que tuviera valor moral.[1]

Sin embargo, en el mundo cristiano, el análisis del significado más profundo de los acontecimientos adquiere una mayor trascendencia, fundada en el valor de la historia concreta de la relación entre el hombre y Dios: la historia de la salvación que abre el acceso a una dimensión del ser que es de por sí inaccesible a la sola razón. En el lenguaje teológico desarrollado por los Padres griegos, esta interpretación se apoya en las categorías fundamentales de la *historia* y la *oikonomía*. Como veremos en la primera etapa de este análisis, la *historia* permite a Clemente y Orígenes interpretar la existencia de cada persona y los acontecimientos relacionados con la revelación cristiana a través de una lente unitaria.

El acto de juicio característico de la segunda etapa del movimiento de la teología alejandrina, se referirá más bien a la *oikonomía*, es decir, a la disposición de don radical del amor del Dios cristiano uno y trino con respecto al hombre.

Este es el verdadero punto de divergencia con respecto a las lecturas paganas. La bibliografía sobre la exégesis de estos dos autores es inmensa,[2] pero esperamos que un enfoque centrado en los elementos estructurales que están en la base de su juicio sobre la crisis de la relación entre la exégesis cristiana y la interpretación de los escritos paganos pueda resultar útil.

2. PRIMERA ETAPA: LA HISTORIA QUE UNE

Clemente de Alejandría, como Justino antes que él, recurre al verbo *ιστορέω* para indicar los escritos de historiadores, científicos y fuentes en general.[3] De esta manera asume la concepción unitaria de la historia que había caracterizado a Flavio Josefo, quien pone al lado de la historia de Israel la de las otras naciones.[4] Por ejemplo, al comentar Génesis 20:22, relata la historia de las principales afirmaciones paganas sobre el matrimonio y las compara con la claridad y la brevedad del texto bíblico, para mostrar la superioridad de la filosofía cristiana sobre la pagana.[5] Esta concepción unitaria lo lleva a hablar, consistentemente con sus predecesores alejandrinos, de la *historia* de Moisés.[6] El Antiguo Testamento es, por lo tanto, definido como *historia*, incluyendo a los profetas.[7] La propia filosofía de Moisés está dividida en secciones, de manera similar a lo que ocurre en Filón:[8]

«Por lo tanto, la filosofía de Moisés se divide en cuatro partes: la parte histórica (*τὸ ἱστορικόν*); la segunda que es legislativa, en sentido estricto, cuyo objetivo propio es la actividad moral; la tercera parte es la que se refiere al culto y que es propia de la consideración natural; y la cuarta y más importante, la forma teológica, eso es la contemplación, que según Platón es propia de los verdaderos misterios».[9]

Orígenes sigue el camino trazado, citando los términos relacionados con *ιστορία* para referirse a los autores clásicos, como Herodoto[10] y Píndaro;[11] a la historiografía griega[12] y egipcia;[13] así como a las ciencias naturales:[14] «Por lo tanto, en la ciencia, no podemos decir nada claro antes de que ocurra algo; pero después de investigar (*ιστορία*) acerca de lo que ocurrió, la causa del evento aparece evidentemente».[15]

El enfoque es, por lo tanto, “científico”. [16] Además, Orígenes cree, al igual que Filón, Justino y Clemente, que el Antiguo Testamento contiene una *historia* verdadera y propia, que no es otra que la historia del pueblo

de Israel.[17] El término se refiere en general a los libros del Pentateuco. Sin embargo, la novedad cualitativa que se introduce ahora es su aplicación al Nuevo Testamento. La historia es principalmente la *historia* de Jesús, que es esencialmente diferente de todas las narrativas mitológicas paganas.[18]

La referencia inmediata es a la Palabra de Dios y a su eficacia en la vida de la Iglesia. Esta es la historia contenida en el Evangelio,[19] es decir, las narraciones sobre Jesús que incluyen el nacimiento de nuestro Salvador de la Virgen[20] y los Hechos de los Apóstoles.[21] Para Orígenes, por lo tanto, el problema de la relación entre la *historia* pagana y la *historia* cristiana es aún más agudo que para Clemente. Su juicio teológico está enteramente destinado a defender el valor de la *historia* cristiana. Así, le señala a Celso la naturaleza ilógica de su comportamiento, en la medida en que Celso da crédito a las historias paganas, mientras que sólo refuta la historia del pueblo de Israel, es decir, la Biblia.[22] Es notable que Celso condene la historia de Moisés precisamente porque se expresaría de manera figurativa y alegórica.[23] Orígenes, entonces, invita a Celso a comparar los poemas de Lino, Museo, Orfeo, o los escritos de Ferecídes con la Ley de Moisés:

«Comparando las historias con las historias y el discurso ético con las leyes y los mandamientos, ya ves, [Celso] cuáles son los más adecuados para convertir, incluso repentinamente, a los que escuchan, y cuáles de ellos pueden perjudicar al oyente».[24]

El pasaje es interesante, porque muestra claramente cuál es la concepción histórica de Orígenes. Las narraciones paganas y las cristianas pueden ser historias en el mismo sentido, pero su valor depende del efecto moral que produzcan en el lector: el criterio de la historicidad es la elevación moral. Se mantiene el rigor epistémico, pero el pensamiento puede abrirse a una dimensión ulterior mediante la revelación de la misericordia ilimitada de Dios. El método de Orígenes se basa, por tanto, en primer lugar, en una verdadera y propia crítica histórica:

«Antes de iniciar la defensa, tenemos que decir que el deseo de probar que prácticamente toda la historia (*ιστορία*), incluso si es auténtica, ha sucedido realmente, y querer hacer comprensible su representación es absolutamente una de las tareas más difíciles, y en algunos casos es imposible».[25]

Entonces, ¿cómo es posible investigar científicamente el significado de un texto? La solución Origeniana es mirar el *intentio auctoris*:

«Y lo hemos dicho como anticipación de toda la historia (*ιστοριαν*) relatada en los Evangelios con respecto a Jesús, no para incitar a las personas del más agudo ingenio a una fe ingenua e irracional, sino con la intención de mostrar que, para los que leen, es necesaria más prudencia y más investigación y, por así decirlo, es necesario ahondar en la voluntad de los que han escrito, para descubrir con qué propósito se ha escrito cada cosa».[26]

Orígenes no confunde la historia con las fábulas, como puede parecer a primera vista: se toma la historia en serio, pero sabe que esta se debe interpretar según la voluntad salvadora del Espíritu Santo que la inspira. Su lente exegética es siempre la fe y, por lo tanto, la economía salvadora.

La historia cristiana es verdadera y verificable, ya que en esa época todavía era posible observar los lugares donde tuvo lugar la vida de Cristo.[27] La resurrección de Cristo no es, por lo tanto, comparable con los mitos[28] o narraciones paganas sobre los héroes que descienden al Hades.[29] Los eventos que conciernen a Jesús son probados a través de los libros proféticos, luego comparando su historia con la de los mitos paganos, para mostrar la rectitud moral con respecto a los comportamientos narrados en estos últimos.[30] La superioridad moral y espiritual de Jesús es la razón por la que los hechos sobre él no pueden ser comparados con los mitos paganos:

«Puesto que en la vida de esos hombres no hay ningún signo de divinidad que la narración les atribuya (*ιστορουμένη*), mientras que en la vida de Jesús [se encuentran] las reuniones de los que han sido beatificados, las profecías pronunciadas sobre él, las curaciones realizadas en su nombre y su conocimiento en la sabiduría».[31]

En la actividad corpórea de Cristo, su divinidad brilla, porque Él es el Verbo encarnado. Muy diferente de esto es lo que ocurre en las narraciones paganas, que pueden ser definidas como una historia fuera del Verbo divino,[32] como es el caso de la teogonía y los mitos griegos que hablan de los doce dioses.[33]

La voluntad salvífica ilimitada de Cristo es, por lo tanto, el criterio hermenéutico que permite captar la *intentio auctoris*, bajo el velo de la historia, como el misterio escondido más allá de la forma alegórica.[34] Así, la *historia* es el elemento clave de la exégesis de Orígenes. El significado más profundo de la *oikonomía* puede ser incluido a través, detrás o mejor aún, *dentro* del aspecto simbólico.

Por lo tanto, con Orígenes, la terminología de la *historia* está ligada al problema exegetico, ya que el aspecto histórico se convierte en uno de los elementos de su método interpretativo, de juicio *-krisis-* movido por la crisis hermenéutica inducida por la comparación con la historia no cristiana y con los elementos religiosos contenidos en ella. Orígenes utiliza el elemento de la *historia* para unir, mientras que, como veremos, la *oikonomía* es lo que permite distinguir. Esta posibilidad exegetica depende de la santidad y del grado de elevación intelectual del intérprete; Moisés, en efecto, comprendió claramente el sentido oculto por la alegoría en la ley y en el significado de la parte histórica de la Escritura.[35] El principio básico de la exégesis y de la propia teología de Orígenes es, pues, el siguiente:

«De hecho, no es necesario pensar que las realidades históricas (τὰ ἱστορικά) son figuras de realidades históricas (ἱστορικῶν) y que las realidades corpóreas son figuras de realidades corpóreas, pero las realidades corpóreas son figuras de realidades espirituales, y las realidades históricas (τὰ ἱστορικά) de realidades intelectuales (νοητῶν)».[36]

Para Orígenes, de hecho, la historia puede ser suficiente para el discípulo más ingenuo,[37] pero no para el verdadero gnóstico.[38] El autor alejandrino, de hecho, todavía carece de una comprensión completa de la naturaleza humana con su dimensión corpórea, tanto que la distinción ontológica entre el hombre y el ángel está en la sombra.[39]

En resumen, la interpretación origeniana no logra captar plenamente el valor de la materialidad histórica de los relatos evangélicos, en la medida en que los presupuestos antropológicos no lo permiten, pero desarrolla un juicio esencial respecto a la exégesis pagana que identifica en el aspecto espiritual -y no en el meramente moral- la clave hermenéutica del texto bíblico: «De hecho, la historia (ἱστορίαν), además de presentar su significado, correspondiente a lo que ocurre con nosotros los seres humanos, también ofrece el significado de la elevación espiritual correspondiente a lo que ha ocurrido antes de nosotros».[40]

Este pasaje fundamental es posible gracias a la identificación de la *oikonomía* con la *pronoia* que caracteriza la teología de Orígenes, como veremos a continuación. De hecho, si la historia está enteramente bajo el poder de la providencia divina hasta el extremo de estar totalmente identificada con la *oikonomía*, entonces la dimensión puramente espiritual será necesariamente el único principio interpretativo válido para acercarse a los textos revelados.

3. SEGUNDA ETAPA: LA OIKONOMÍA QUE DISTINGUE

3.1 Clemente y la Paideia

Este desarrollo característico del pensamiento de Orígenes tiene su raíz en la concepción de la *oikonomía* de Clemente. Esta se basa en la teología del *Logos* y, por lo tanto, en la correspondiente dimensión soteriológica en base a la cual se salvan todos los seres humanos.[41] En efecto, el Hijo de Dios, el *Logos*, es siempre el mismo, indivisible e inmutable, presente en todas partes e ilimitado. Así como el Padre lo ve todo, lo sabe todo y gobierna sobre todo poder, así:

«A Él se someten todas las multitudes de los ángeles y de los dioses, al Verbo del Padre, que ha aceptado la santa economía (τὴν ἁγίαν οἰκονομίαν) por Aquel que le sometió [a Él todas las cosas] (cf. 1 Cor 15:27-28); para Él todos los hombres son también suyos. Pero algunos tienen un conocimiento correcto (Rom 10:2), otros no todavía, algunos [son] como amigos, otros como siervos fieles, y otros simplemente como siervos. Y este es el Maestro que enseña al gnóstico a través de los misterios».[42]

La creación y la redención son presentadas una a continuación de la otra, porque todo se origina en el Padre y se mantiene en el ser por la presencia del *Logos*:

«Este [el *Logos*] es la semilla (τὸ σπέρμα), imagen y semejanza de Dios, Su verdadero Hijo y Heredero [del Padre], enviado aquí como en un viaje a una tierra extraña por la gran economía y disposición del Padre (ὑπὸ μεγάλης οικονομίας καὶ ἀναλογίας τοῦ πατρός), para quien fueron creadas incluso las realidades visibles e invisibles del cosmos, algunas para el servicio (δουλείαν), otras para el ejercicio (ἄσκησιν), y otras todavía para la instrucción (μάθησιν) en Él».[43]

El criterio hermenéutico fundamental de Clemente es, por lo tanto, la continuidad e inseparabilidad de la creación, la providencia y la redención, basadas en el origen común en el designio del Padre:

«La filosofía según la tradición divina, de hecho, afirma y confirma la providencia. Porque si esto fuera eliminado, la economía que concierne al Salvador (ἡ περὶ τὸν σωτήρα οικονομία) parecería ser un mito, y estaríamos motivados de acuerdo a los elementos del mundo y no de acuerdo a Cristo (Col 2, 8). De hecho, la enseñanza que es fiel a Cristo profesa la divinidad del Creador, conecta la providencia incluso con los acontecimientos individuales y sabe que la naturaleza de los elementos es mutable y creada, enseñando a actuar de acuerdo con la posibilidad de ser similar a Dios y a aceptar la economía (τὴν οικονομίαν) como guía de cada instrucción».[44]

Las diferentes escuelas de filosofía no pudieron reconocer esta verdad: los epicúreos niegan la providencia, mientras que los estoicos cometen el error de convertir a Dios en material.[45] Los gnósticos heterodoxos, pues, piensan en el Cristo como un salvador tanto de las personas neumáticas, que provienen de lo alto, como de las psíquicas, que se habrían originado en la economía, pero no de las somáticas. Más bien, para Clemente, toda la creación es buena porque ha salido de las manos de Dios: «De hecho, la economía de la creación (ἡ κτισθεῖσα οικονομία) es buena, y todo está bien administrado; nada ocurre sin una causa».[46]

Y la Iglesia visible en sí misma no es otra cosa que un reflejo del Cielo, de ese Cielo que espera a toda persona que tienda a la perfección.[47]

El vínculo esencial con la exégesis se hace explícito en el momento en que Clemente afirma que las Sagradas Escrituras pertenecen a la *oikonomía* porque profetizan la salvación y revelan el plan divino.[48] Todo esto debe ser atribuido a la Segunda Persona, el *Logos*, que es el verdadero Pedagogo:

«Y por el deseo de hacernos perfectos a través de una serie de etapas graduales que conducen a la salvación y se adaptan a una educación efectiva, la bella economía sirve (τῇ καλῇ οικονομίᾳ) al *Logos*, lleno de amor por los hombres, primero exhortando, luego educando y finalmente enseñando».[49]

En efecto, sólo el *Logos*, nacido perfecto del Padre perfecto según la predisposición del plan divino, puede ser dueño de los seres humanos:[50] éste es el sentido y la explicación de todos los acontecimientos de su vida terrestre, como, por ejemplo, su bautismo. No tenía necesidad de nada, no podía crecer en perfección, pero hizo todo para darnos un ejemplo. Así, fue bautizado haciéndose modelo para nosotros, para que en el bautismo podamos ser hechos hijos e hijas, por lo tanto perfectos e inmortales.[51] Incluso la cólera del Padre y los castigos que impone a la humanidad no tienen otro significado que el de corregir a los niños que cometen errores.[52]

Así pues, la sabiduría que muestra la pedagogía divina es grande, y hay muchas[53] modalidades de la economía que a veces se velan en el arte divino para ayudarnos. De esta manera, para Clemente, la *oikonomía* y la *paideia* prácticamente coinciden:[54]

«Si nos convertimos en oyentes de la Palabra, glorificamos la bendita economía (τὴν μακαρίαν οικονομίαν), que es la manera en que el hombre es educado como un hijo de Dios, y es hecho ciudadano del cielo mientras es educado en la tierra, y recibe como Padre en el cielo a Aquel a quien el hombre llega a conocer en la tierra. La Palabra comprende, enseña y explica todo».[55]

La exégesis de Clemente es, por lo tanto, logocéntrica, en el sentido de que la tensión interpretativa, causada por la amplitud de la *historia*, extendida a cada época y a cada dimensión de lo humano, se resuelve poniendo cada acontecimiento y cada elemento comprobable bajo el signo del *Logos*, que se dirige a cada ser humano.

La distinción entre la verdad parcial pagana y la plenitud cristiana se resuelve con una lente pedagógica, en la medida en que se trata de una fase diferente del singular designio salvífico de Dios, que conduce sabia y gradualmente a los hombres a la salvación.

3.2 Orígenes y la Pronoia

Por lo tanto, la motivación teológica de Clemente “une en lo alto”, es decir, recoge diferentes momentos de la búsqueda da parte del hombre de la verdad en cada período de tiempo, abriendo el pensamiento a una dimensión adicional indicada por la actividad pedagógica divina. La dimensión alegórica y simbólica se refiere precisamente a este nivel ontológico. Esta tendencia se desarrollará aún más por Orígenes, para quien la *oikonomía* se convierte en un concepto global, superando la identificación con la *paideia* divina, que se acaba de ver en Clemente. La *oikonomia* coincidirá ahora prácticamente con la *pronoia* cristiana, una resemantización del concepto pagano griego y la columna vertebral del pensamiento de Orígenes.[56]

Dios es el soberano absoluto del tiempo y gobierna las realidades terrestres según los tiempos más oportunos.[57] Este poder divino no se limita a los acontecimientos externos, sino que se extiende a las almas mismas de los seres humanos, que son eternas y sobreviven a los diversos ciclos temporales:

«Puesto que Dios gobierna las almas (*οικονομεί τὰς ψυχὰς*) no en vista de la duración, por así decirlo, de cincuenta años de vida terrestre, sino en vista de la infinita eternidad: de hecho, Él hizo la naturaleza intelectual inmortal y similar a Él, y el alma racional no está excluida, como en la vida posterior, del cuidado [divino]». [58]

El alma humana fue creada a imagen de Dios, para que ningún mal y ninguna tribulación la perturben, ya que estos tienen una función terapéutica. Los mismos impulsos, motivaciones y deseos de las almas humanas son obras del Altísimo:

«Sólo hay un *oekonomus* soberano (*οικονόμος ἄριστος*), que conoce los tiempos y medios adecuados, los modos de enseñanza y los caminos: el Dios y Padre de cada cosa». [59]

La aplicación del término *oikonomos* a Dios no es de ninguna manera obvia, ya que es una expresión originalmente atribuida a los siervos.[60] Por lo tanto, estamos en presencia de una verdadera y propia resemantización cristiana. Benjamín lleva razón cuando escribe acerca de Orígenes: “No sólo los eventos de la historia de la salvación bíblica pueden ser ordenados y entendidos en base a este concepto, sino que simplemente todo puede ser comprendido y entendido como parte de la *oikonomía* de Dios”. [61]

La acción de Dios tiene el claro propósito de educar a los seres humanos para conducirlos a su estado natural y al mundo superior desde el mundo caído. Los seres humanos son gobernados y dirigidos por el *Logos*, [62] sin que ello implique una negación del libre albedrío, defendido por Orígenes. La educación divina, de hecho, respeta la libertad humana: «Dios no es un tirano, sino un Rey, y no ejerce violencia al reinar, sino que convence y desea que [la gente] se someta espontáneamente a su economía (*τῇ οἰκονομίᾳ*), de modo que el bien del individuo no se logre por la fuerza, sino por su propia voluntad». [63]

La clave para entender la posición de Orígenes es la omnisciencia de Dios, que desde la Creación predijo todo y guía el universo hacia lo alto, mientras que los seres humanos están ciegos con respecto al futuro.[64] Por eso la *oikonomía* es un principio de orden universal que se opone directamente al caos y a la ausencia de sentido.[65] El dominio de Dios es, más bien, absoluto.[66] Así, la *oikonomia* misma, en analogía con lo que también se ha visto para la *historia*, impregna toda la historia: aparte de lo que concierne al cosmos, existe otra *oikonomia* de los pueblos de Persia y de la India,[67] a la que sigue la *oikonomia* de Israel, que culmina en la del pueblo cristiano.[68]

Sin embargo, Dios no cambia por estar presente en la vida de los seres humanos o en la del cosmos, como objetó Celso. Orígenes, por el contrario, afirma: «Permaneciendo inmutable en su esencia [Dios] condesciende a curar las realidades humanas con su providencia y economía (*τῇ προνοίᾳ καὶ τῇ οἰκονομίᾳ*)». [69]

El pasaje es extremadamente significativo y expresa bien lo que es el núcleo de la teología de Orígenes. La esencia divina inmutable es absolutamente extraña a la mutabilidad del mundo creatural, objeto de la *oikonomia* y la *pronoia* (que en realidad terminan identificándose). De esta manera toda la historia se concibe unida y el tiempo de la Encarnación es su culminación.[70] La *oikonomia* es, por lo tanto, la economía por excelencia de la encarnación[71] porque: «La Palabra de Dios gobierna lo que concierne a los hombres sin actuar abiertamente con su Divinidad, sino asumiendo la forma de un siervo, de modo que su continúa realización de la economía (*οικονομία*) permanece oculta».[72]

La encarnación es esencialmente el misterio de la economía del Padre con respecto al Hijo.[73] Pero incluso el éxodo[74] y la Ley[75] son *oikonomia*, así como cada uno de los actos del Evangelio,[76] hasta la culminación de la Pasión[77] y de la ascensión.[78] Esta es la economía de la encarnación, que se lleva a cabo en Cristo:

«Hemos dicho antes que Dios no envió a Jesús a la humanidad como un despertar de un largo sueño: Jesús que a su debido tiempo y por buenas razones ha dado lugar a la economía (*οικονομίαν*) de la encarnación, pero siempre ha beneficiado a la raza humana».[79]

De hecho, toda buena acción se ha realizado en la Palabra. Por lo tanto, esta *οικονομία* corporal es sólo una parte de la economía espiritual del propio Jesús. Además, sólo si la economía es espiritualmente entendida podemos conocer la verdad.[80] De hecho esta última economía siempre ha estado presente y activa en la historia con respecto a las personas santas,[81] incluso antes de la encarnación: «Antes de hacerse visible y presente en la carne [el Verbo] ya había llegado para los que eran perfectos».[82]

Sin embargo, esto no significa que la Palabra, es decir, el Hijo de Dios, sea diferente de Jesús, porque después de la economía el alma y el cuerpo de Jesús son uno con la Palabra de Dios[83] y su divinidad brilla más que antes.[84] Y el paso de esta concepción cristológica a la bíblica es inmediato:

«Pero queremos explicar cómo su repentina desaparición corporal del patíbulo no sería útil para toda la economía (*τὴν οἰκονομίαν ὄλην*). Los eventos que le sucedieron a Jesús y que fueron puestos por escrito no contienen en la mera escritura (*ψιλῆ τῆ λέξει*) y en la narrativa (*τῆ ἱστορίᾳ*) toda la comprensión (*θεωρίαν*) de la verdad. De hecho, muestra que cada uno de ellos es también un símbolo (*σύμβολον*) de algo más para aquellos que saben cómo cuestionar más inteligentemente las Escrituras».[85]

El criterio interpretativo es, siempre, el conjunto de la *οικονομία*, es decir, el alcance del acto divino con respecto al hombre. Y dado que el fin es espiritual, más que corpóreo, no nos podemos fijar en la letra de lo que se narra, sino que todo, en la vida de Cristo y en la Escritura en general, es un símbolo que se refiere a la verdad:

«De hecho, a partir de las profecías, en las que se registran hechos históricos, y no [sólo] a partir de la narración histórica, también es posible acercarse a los relatos escritos a través de una lente alegórica, preparada con toda sabiduría y dirigida tanto a la multitud de los creyentes más sencillos, como a los pocos que quieren, o incluso pueden, examinar inteligentemente los hechos».[86]

La *οικονομία* tiende completamente hacia la dimensión espiritual, y el propio *Logos* es el autor de esta disposición que incluso en su propia dimensión paradójica responde a la obra de la divina providencia:

«Si sólo en cada pasaje se mostrara claramente la utilidad de la dirección de la Ley y la clara sucesión de libros históricos, pensaríamos que las Escrituras no pueden ser entendidas como algo diferente del significado obvio. Pero la Palabra de Dios ha querido (*ὑποκόμῃσέ*) que en la Ley y en los libros históricos, por así decirlo, se insertaran escándalos, obstáculos y cosas imposibles, para evitar que, completamente atraídos por el sentido literal, llenos de fuertes atractivos, sin aprender nada digno de Dios, nos alejáramos de las enseñanzas correctas (*τῶν δογμάτων*), o, al no ser influidos por el sentido literal, ya no pudiéramos aprender nada divino».[87]

Las mismas dificultades interpretativas de la Sagrada Escritura son deseadas por Dios para elevarnos de la dimensión corporal a la espiritual. Todo permanece siempre bajo el control absoluto de Dios, quien por amor a los seres humanos manifiesta los sentimientos humanos para educarlos:

«Y cuando escuchen de la ira y la furia de Dios, no piensen en la ira y la furia como pasiones de Dios. Son instrucciones (*οικονομίαι*) a través de la costumbre de las palabras, para que el niño pueda ser corregido para

mejorar. También ponemos una cara severa a los niños, no por nuestro estado de ánimo, sino para educarlos».[88]

Es la primera vez que estas dificultades exegéticas están conectadas a la *oikonomía*. En cambio, esta concepción es común en Orígenes[89] y también tendrá una fuerte influencia en el siglo IV.[90] Es importante destacar que el significado literal no carece de valor, ya que siempre permanece como fundamento de la interpretación, pero la alegoría se despliega en la tipología.[91]

Esto también aclara el papel del significado literal en la exégesis de Orígenes. De hecho, según él, hay tres maneras en que las enseñanzas de la Escritura se escriben en el alma de los creyentes: según la carne, según el alma y según el espíritu. El nivel más bajo es la carne, es decir, la letra, que representa el significado obvio y edifica sólo a las personas más sencillas. El sentido espiritual concierne, más bien, a las personas más perfeccionadas. Esta distinción tiene un evidente origen antropológico: «De hecho, como el hombre está compuesto de carne (*σώματος*), alma (*ψυχής*) y espíritu (*πνεύματος*), esto también es cierto de la Escritura, que Dios quiso que se diera para la salvación (*οικονομηθείσα*) de los hombres».[92]

Orígenes retoma la tripartición filoniana[93] y la sitúa en el contexto de su antropología. El punto más interesante es que el cuerpo no es un valor en sí mismo, sino sólo en referencia al espíritu. Hablando en sentido propio, el cuerpo es algo provisional, que no parece pertenecer plenamente a la naturaleza humana y cuyo significado se basa sólo en ser un símbolo.

Esto explica también la afirmación de que los justos del Antiguo Testamento ya conocían a Cristo: para Orígenes lo que cuenta es la conciencia, que sigue las leyes del espíritu. Es inevitable que el papel de la encarnación se vea disminuido:[94] la humanidad de Cristo no es la única forma posible de acceso al Padre. Orígenes recurre también, por lo tanto, a una especie de exégesis de marco gnóstico que ve en los acontecimientos terrestres la imagen o el eco de los acontecimientos que se producen en el mundo de los espíritus.[95]

Daniélou ve precisamente en este principio un elemento esencial de la teología de la historia de Orígenes, [96] en la medida en que ayuda a superar el literalismo, dando a la historia del hombre una profundidad simbólica.[97] Esto es innegable, porque sólo superando el literalismo se podría reinterpretar el esquema del *exitus-reditus* neoplatónico a través de la lente cristiana e histórica. La contribución de Orígenes está bien determinada, en la medida en que hace sólidas las bases exegéticas que permiten el éxito de este esquema ya utilizado por sus predecesores, entre los que se encuentra Ireneo.

4. CONCLUSIÓN

Una de las crisis más importantes que el pensamiento cristiano tuvo que enfrentar fue la comparación con el pensamiento pagano, especialmente con la exégesis alegórica que caracterizaba la interpretación de los mitos, abarcando tanto el ámbito religioso como el filosófico. La metafísica en sí misma nació de un esfuerzo por la purificación del *mythos* a través del recurso al *logos*. Por lo tanto, lo que estaba en juego era formidable, ya que, de un solo golpe, se trataba de abordar la cuestión de la relación entre la historicidad de los acontecimientos salvíficos y su verdad racional.

Clemente y Orígenes desarrollan un juicio fundamental en este campo, marcando los límites epistemológicos de la interpretación cristiana. Esta *crisis* puede ser reconstruida de muchas maneras y desde diferentes perspectivas. Aquí elegimos centrarnos en dos herramientas fundamentales que los Padres Alejandrinos pusieron en juego de forma original: la *historia* y la *oikonomía*. Esto obviamente concierne a categorías que son fundamentales para toda la teología patrística, pero la contribución de Clemente y Orígenes parece especialmente relevante, porque tanto la función unificadora de la *historia* como la fuerza de distinción de la *oikonomia* son muy evidentes en su pensamiento.

La extensión de Clemente a toda la historia del pensamiento, incluyendo tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, planteó el formidable reto de identificar un criterio que permitiera mostrar la superioridad

de la revelación cristiana desde el punto de vista de la verdad. Esto se hizo en dos pasos: Clemente identificó la *oikonomia*, es decir, el elemento discriminante, con la *paideia*, categoría fundamental para todo el pensamiento griego, definiendo los elementos válidos presentes en la búsqueda pagana como los primeros momentos de un camino pedagógico a través del cual Dios conduce al hombre a la salvación. Por lo tanto, Orígenes amplió este enfoque, identificando la *oikonomia* con la *pronoia*. La apertura de este pensamiento a la acción divina, que gobierna cada cosa desde lo alto, ya presente en Clemente, adquirió así un alcance ontológico, porque la propia historia se presentaba como el reflejo de una esfera más auténtica, constituida por la dimensión espiritual.

El enfoque de Orígenes, sin la instrumentación metafísica más potente que se desarrollaría en el siglo IV, no consigue dar toda la relevancia que se debe a la dimensión material y a la autonomía de la creación. Sin embargo, al mismo tiempo sienta las bases para cualquier desarrollo posterior, como lo demostraría la propia discusión teológica del siglo IV, centrada en el legado del gran alejandrino.[98]

El corazón de esta novedad es el desarrollo de una interpretación relacional, que une sin confundir, y distingue sin separar. La *krisis* patrística se caracteriza precisamente por este movimiento dual, que en Clemente y Orígenes se basa en la relación entre la *historia* que une y la *oikonomia* que distingue.

Este pensamiento relacional puede tener también mucho que decir a la época contemporánea, suspendida entre la renuncia total a toda posibilidad de búsqueda de la verdad, característica del relativismo posmoderno, y una concepción dialéctica, y por lo tanto evolutiva, de la historia, a la que el propio relativismo es una reacción. La relación entre el ser y la historia se vuelve así crucial, ya que la dimensión espiritual permite la lectura de una “dimensión interior” de los acontecimientos, volviendo a una fuente en la que coinciden la esencia y la existencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Balthasar, Hans Urs von. *Parole et Mystère chez Origène*. (Paris: Cerf, 1958)
- Benjamins, Hendrik S. *Eingeordnete Freiheit: Freiheit und Vorsehung bei Origenes* (Leiden: Brill, 1994)
- Biffi, Inos. «Esegesi científica ed esegesi allegorica; un divario impertinente», *Teologia* 17 (1992): 3-15
- Cernuskova, Veronika, Kovacs, Judith L., Plátová, Jana, eds. *Clement's Biblical Exegesis: Proceedings of the Second Colloquium on Clemente de Alejandría Olomouc, May 29–31, 2014* (Boston: Brill, 2016)
- Crouzel, Henri. *Origène* (Paris-Namur: P. Lethielleux/Culture et vérité, 1985)
- Daniélou, Jean. *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles* (Paris: Desclée, 1961)
- Maspero, Giulio. «Teologia biblica ed esegesi cristologico-trinitaria alla luce del rapporto tra *historia* ed *oikonomia*, in Gregorio di Nissa», *Annales theologici* 22 (2008), 11-34.
- Simonetti, Manlio. «Scrittura Sacra» en Aadele Monaci Castagno, ed., *Origene. Dizionario* (Rome: Città Nuova, 2000), 424-437
- Trigg, Joseph W. «God's Marvelous Oikonomia: Reflections on Origen's Understanding of Divine and Human Pedagogy in the Address Ascribed to Gregory Thaumaturgus», *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), 27-52

NOTAS

[1] Cf. Jean Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles* (Paris: Desclée, 1961), 73-101.

[2] Para información biográfica sobre Clement véase Jana Plátová, «Comprehensive Bibliography on Clement's Scriptural Interpretation» en Veronika Cernuskova, Judith L. Kovacs, Jana Plátová, eds., *Clement's Biblical Exegesis: Proceedings of the Second Colloquium on Clemente de Alejandría Olomouc, May 29–31, 2014* (Boston: Brill, 2016). Los artículos de Judith Kovacs y Alain Le Boulluec en el mismo volumen son también muy interesantes. Para Orígenes, ver Manlio Simonetti, «Scrittura Sacra» en Aadele Monaci Castagno, ed., *Origene. Dizionario* (Rome: Città Nuova, 2000), 424-437. Véase, también, Hans Urs von.

Balthasar, *Parole et Mystère chez Origène*. (Paris: Cerf, 1958); Inos Biffi, «Esegesi scientifica ed esegesi allegorica; un divario impertinente», *Teologia* 17 (1992): 3-15; Henri Crouzel, *Origène* (Paris-Namur: P. Lethielleux/Culture et vérité, 1985), 91-120.

[3] Por ejemplo, se refiere a Sófocles: Clemente de Alejandría *Protrepticus* II, 30, 4, 2; C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie, Le protreptique* (Paris: Cerf, 1949) (SCh 2), 85; cita el mismo verso de la Odisea citado por Justino: *ibid.*, II, 30, 7, 1; SCh 2, 86; recurre a Herodoto: *Idem, Stromata* I, 14, 62, 3, 2; L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu, *Clemens Alexandrinus* (Berlin: Akademie Verlag, 1970) (GCS 52), 39 and Pythagoras: *ibid.*, I, 15, 69, 1, 1; p. 43.

[4] Cf. Clemente de Alejandría *Protrepticus*, I, 21, 147, 2, 2 – 5, 1 (SCh 2) 91.

[5] Cf. *Ibid.*, II, 23, 138, 2, 1 (SCh 2), 189.

[6] Cf. *Ibid.*, VI, 15, 132, 5, 4 (SCh 2), 499.

[7] Cf. *Ibid.*, II, 4, 13, 1, 2 – 2,1 (SCh 2), 119. Véase la expresión equivalente en II, 1, 1, 1, 3 (SCh 2), 113.

[8] Cf. Filón de Alejandría, *De praemiis et poenis*, 1, 1-3: L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt V* (Berlin: De Gruyter, 1962), 336

[9] Clemente de Alejandría *Stromata*, I, 28, 176, 1, 1 – 2, 3 (GCS 52), 108.

[10] Cf. Orígenes, *Contra Celsum* I, 5, 14; M. Borret, *Origène, Contre Celse* (Paris: Cerf, 1967) (SCh 132), 88.

[11] Cf. *Ibid.*, I, 14, 15 (SCh 132), 114.

[12] Cf. *Ibid.*, I, 37, 29 (SCh 132), 178.

[13] Cf. *Ibid.*, III, 26, 11 (SCh 136), 60.

[14] Cf. *Ibid.*, IV, 74, 3 (SCh 136), 366.

[15] Orígenes, *Commentarii in Genesim*, PG 12, 85CD.

[16] Orígenes puede ser considerado el fundador de la exégesis científica (cfr. Daniélou, *Message évangélique...*, 249)

[17] Cf. Orígenes, *Contra Celsum*, I, 12, 12 (SCh 132) 108. La terminología se refiere en general a los libros del Pentateuco: cf. *Contra Celsum*, IV, 49, 38 (SCh 136) 312 and V, 29, 33 (SCh 147) 86; Orígenes, *Selecta in Leviticum*, PG 12, 397A.

[18] Orígenes, *Contra Celsum* I, 6, 5-7 (SCh 132) 90.

[19] Cf. Orígenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XI, 4, 8; R. Girod, *Origène, Commentaire sur l'évangile selon Matthieu I* (Paris: Cerf, 1970) (SCh 162), 280.

[20] Cf. Orígenes, *Contra Celsum*, I, 40, 5-6 (SCh 132), 182.

[21] Cf. Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis* VI, 4, 22, 2-4; C. Blanc, *Origène. Commentaire sur saint Jean* (Paris: Cerf, 1970) (SCh 157), 146. Véase, también, *Idem, Commentarium in evangelium Matthaei* XV, 15, 32-34; E. Klostermann, *Origenes Werke X/1* (Leipzig, 1935) (GCS 40/1), 392.

[22] Orígenes, *Contra Celsum*, I, 14, 7-9 (SCh 132), 114.

[23] *Ibid.*, I, 17, 3-5 (SCh 132), 120.

[24] *Ibid.*, I, 18, 4-7 (SCh 132), 120.

[25] *Ibid.*, I, 42, 1-5 (SCh 132), 186.

[26] *Ibid.*, I, 42, 24-30 (SCh 132), 188.

[27] Cf. *Ibid.*, I, 51, 11-17 (SCh 132), 214.

[28] Cf. *Ibid.*, II, 56, 10-11 (SCh 132), 418.

[29] Cf. *Ibid.*, II, 56, 17-18 (SCh 132), 418.

- [30] Ibid., III, 23, 1-4 (SCh 136), 52-54.
- [31] Ibid., III, 33, 8-12 (SCh 136), 76-78.
- [32] Cf. Ibid., IV, 36, 1-2 (SCh 136), 272.
- [33] Cf. Ibid., IV, 42, 19-20 (SCh 136), 294.
- [34] Orígenes, De principiis, IV, 3, 1, 10-12 (GCS 22), 324.
- [35] Orígenes, Commentarii in evangelium Joannis, VI, 4, 22, 2-4 (SCh 157), 146.
- [36] Ibid., X, 18, 110, 4-6 (SCh 157), 448.
- [37] Cf. Orígenes, Commentarium in evangelium Matthaei XI, 6, 25 (SCh 162), 296.
- [38] Cf. Orígenes, De principiis, IV, 3, 1, 10-12 (GCS 22), 324.
- [39] Cf. Orígenes, Commentarii in evangelium Joannis 2, 23, 144, 6-7 (SCh 120), 302 and II, 23, 146, 6-7 (SCh 120), 304
- [40] Orígenes, Selecta in Ezechielem, PG 13, 821C.
- [41] Cf. Clemente de Alejandría Stromata VI, 6, 45, 6, 1 (GCS 52), 454, donde se afirma que cada persona, tanto judía como pagana, que ha vivido de acuerdo con la Ley o la Filosofía, aunque no haya alcanzado la perfección, si no ha pecado, se convertirá en parte del pueblo de Dios, por su disposición divina. Véase también Clemente de Alejandría Protrepticus IV, 59, 3, 4; C. Mondésert, Clément d'Alexandrie. Le protreptique (Paris: Cerf, 1976) (SCh 2), 123.
- [42] Clemente de Alejandría Stromata I, 11, 52, 2, 1- 3, 5 (GCS 52), 34.
- [43] Clemente de Alejandría Quis dives salvetur 36, 2, 1 – 3, 2; O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, Clemens Alexandrinus (GCS 17), 183.
- [44] Clemente de Alejandría Stromata I, 11, 52, 2, 1- 3, 5 (GCS 52), 34.
- [45] Ibid., I, 11, 51, 1, 1 - 2, 1 (GCS 52), 33.
- [46] Ibid., IV, 23, 148, 2, 2-3 (GCS 52), 313-314.
- [47] Cf. Ibid., VI, 13, 107, 2, 5- 3, 1 (GCS 52), 485.
- [48] Cf. Clemente de Alejandría Paedagogus I, 8, 69, 3, 2 (H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert, C. Matray, Clément d'Alexandrie. Le pédagogue, SCh 70, Paris 1970, 232) referencia a Amós, y Stromata VI, 15, 127, 1,2-3 (GCS 52), 496, con referencia a las profecías de la Encarnación y la Redención.
- [49] Clemente de Alejandría Paedagogus, I, 1, 3, 3, 5-9 (SCh 70), 112.
- [50] Ibid., I, 6, 25, 3, 2-3 (SCh 70), 158.
- [51] Ibid., I, 6, 26, 1, 2-4 (SCh 70), 158.
- [52] Cf. Ibid., I, 8, 64, 3, 4 (SCh 70), 226 and I, 8, 70, 1, 1-3 (SCh 70), 234.
- [53] Cf. Ibid., I, 8, 74, 3, 1-3 (SCh 70), 242.
- [54] Cf. Ibid., I, 9, 80, 3, 1-2 (SCh 70), 254.
- [55] Ibid., III, 12, 99, 1, 3 – 2, 2 (SCh 158), 184-186.
- [56] Cf. Hendrik S. Benjamins, Eingordnete Freiheit: Freiheit und Vorsehung bei Origenes (Leiden: Brill,1994), 214.
- [57] Cf. Orígenes, Contra Celsum, VI, 79, 38-39 (SCh 147), 378.
- [58] Orígenes, De principiis, III, 1, 13, 19-23; P. Koetschau, Origenes Werke V (Leipzig: Akademie-Verlag, 1913) (GCS 22), 218.
- [59] Ibid., III, 1, 14, 25-27 (GCS 22), 220.

- [60] Véase el paralelismo entre Lc 12:42 and Mt 24:45, cf. también O. Michel, términos «οικονομία» y «οικονόμος» en TWNT V, 151--155.
- [61] H.S. Benjamins, *Eingeordnete Freiheit...*, 193.
- [62] Orígenes, *Contra Celsum*, II, 76, 74-75 (SCh 132), 468.
- [63] Orígenes, *Commentarii in Genesim*, PG 12, 68C.
- [64] Orígenes, *Commentarii in Genesim*, PG 12, 68C.
- [65] Cf. Joseph W. Trigg, «God's Marvelous Oikonomia: Reflections on Origen's Understanding of Divine and Human Pedagogy in the Address Ascribed to Gregory Thaumaturgus», *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), 27-52, esp. 38.
- [66] Orígenes, In *Jeremiam*, XII, 5, 36-38; E. Klostermann, *Origenes Werke III* (Leipzig: Akademie-Verlag, 1901) (GCS 6), 92.
- [67] Orígenes, *Homiliae in Lucam*, XXX, 172, 21-22; M. Rauer, *Origenes Werke IX* (GCS 49), 171.
- [68] Orígenes, In *Jeremiam*, XVIII, 5, 29-32 (GCS 6), 155.
- [69] Orígenes, *Contra Celsum*, IV, 14, 18-19 (SCh 136), 216.
- [70] Cf. Orígenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* (lib. 12-17) XVII, 9, 16-17.
- [71] Cf. Orígenes, *Expositio in Proverbia*, PG 17, 192D.
- [72] Orígenes, *Fragmenta in evangelium Joannis* (in *catenis*), 18, 22-25; E. Preuschen, *Origenes Werke IV* (Leipzig: Akademie-Verlag, 1903) (GCS 10), 498.
- [73] Cf. Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis*, VI, 44, 231, 3-4 (SCh 157), 304.
- [74] *Ibid.*, X, 39, 271, 1-3 (SCh 157), 548.
- [75] *Ibid.*, VI, 44, 229, 3 (SCh 157), 302.
- [76] La lista podría ser muy larga: por ejemplo, la escena del endemoniado geraseno en Lc 8:26-39 (Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis*, VI, 41, 208, 5 (SCh 157), 288); el encuentro de Jesús con el Bautista, en Jn 1:29 (Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis*, VI, 49, 257, 1 (SCh 157), 324); la escena del higuera seca en Mc 11:12-14 (Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis*, X, 21, 126, 22 (SCh 157), 460); el encuentro con la samaritana en Jo 4:7-42 (Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis*, XIII, 32, 193, 1 (SCh 222) 138); las bodas de Caná en Jo 2:1-11 (Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis*, X, 3, 10, 14 (SCh 157) 387-388).
- [77] Cf. Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis*, X, 20, 119, 5 (SCh 157), 454.
- [78] Cf. Orígenes, *Contra Celsum*, III, 31, 14 (SCh 136), 74.
- [79] *Ibid.*, VI, 78, 14-18 (SCh 147), 376.
- [80] Cf. Benjamins, *Eingeordnete Freiheit...*, 190.
- [81] Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis*, XX, 12, 94, 2 – 95, 1; E. Preuschen, *Origenes Werke IV* (Leipzig: Akademie-Verlag, 1903) (GCS 10), 342.
- [82] *Ibid.*, I, 7, 38, 1-2 (SCh 120), 80.
- [83] Orígenes, *Contra Celsum*, II, 9, 66-68 (SCh 132), 306.
- [84] *Ibid.*, II, 65, 3-4 (SCh 132), 438.
- [85] *Ibid.*, II, 69, 1-7 (SCh 132), 446.
- [86] *Ibid.*, IV, 49, 3-9 (SCh 136), 308-310.
- [87] Orígenes, *De principiis* IV, 2, 9, 1-9 (GCS 22), 321.

[88]Orígenes, In Jeremiam, XVIII, 6, 91-95 (GCS 6), 160.

[89] Cf. Ibid., XVIII, 6, 40-47 (GCS 6), 158-159.

[90]Cf.el uso del verbo ψελλιζω en Gregorio de Nisa, Contra Eunomium II, GNO I, 348, 24-27.

[91]Cf. Daniélou, Origène..., 145-174.

[92]Orígenes, De principiis IV, 2, 4, 16-19 (GCS 22), 313.

[93]Cf. Daniélou, Origène..., 164.

[94]Cf. Ibid., 130-131.

[95]“Cette exégèse tient dans l’œuvre d’Origène une place importante” (Daniélou, Origène..., 193). Nótese que Orígenes sigue a Heracleón.

[96]“L’histoire humaine n’apparaît finalement que comme la projection, umbra et exemplar, d’une histoire céleste” (Ibid., 157).

[97]“L’histoire chrétienne est symbolique” (Ibid., 154).

[98]Cf. Giulio Maspero, «Teologia biblica ed esegesi cristologico-trinitaria alla luce del rapporto tra historia ed oikonomia, in Gregorio di Nissa», *Annales theologici* 22 (2008), 11-34.