

# PALABRA, PAN Y MISTERIO EN LA TEOLOGÍA DE ORÍGENES<sup>2</sup>

## Introducción

“Ustedes, que tienen costumbre de asistir a los sagrados misterios (*divinis mysteriis*), saben cómo después de recibir el Cuerpo del Señor lo guardan con toda precaución y veneración, por temor de que caiga alguna partícula, de que se pierda una parte de la ofrenda consagrada. Se creerían culpables, y con razón, si por negligencia suya algo se perdiera. Si para conservar Su Cuerpo toman tantas precauciones, y a justo título, ¿cómo creer que hay menor sacrilegio en descuidar la Palabra de Dios que en descuidar Su Cuerpo?”<sup>3</sup>.

Este pasaje, muy conocido, de las *Homilias sobre el Éxodo*, quisiera introducirnos a un punto interesante del pensamiento de Orígenes. Dicho brevemente: está comprobado que cuando él habla de la Eucaristía, ¡la Palabra no se halla nunca muy lejos! Aquí es el respeto por el Cuerpo eucarístico de Cristo lo que da la medida del respeto que debemos tener por la Palabra. En otra parte leemos que existen dos maneras de beber la Sangre de Cristo: según el rito de los misterios o recibiendo Sus Palabras:

“Se dice que bebemos la sangre de Cristo no sólo cuando la recibimos según el rito de los misterios (*sacramentorum ritu*), sino también cuando recibimos sus palabras, en las cuales reside la vida, como lo dice él mismo: *las palabras que os he dicho son espíritu y vida*”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Bénédicte Riondet nació en 1967. Entró en el monasterio de N.D. de Bonne-Espérance en Echourgnac, después de haber estudiado filosofía y teología en el Centro Sèvres (Facultad de los jesuitas de París). Hizo su profesión solemne el 1º de enero de 2000 y retomó sus estudios en el Instituto Superior de Liturgia de París para presentar su tesis de teología litúrgica y sacramental en 2002.

<sup>2</sup> Traducido de: *Liturgie*, n. 115, Mayo 2001, pp. 68-94. Traducción de las monjas de la Abadía de Santa Escolástica (Victoria. Bs. As., Argentina).

<sup>3</sup> ORÍGENES, *Homélies sur l'Éxode* XIII, 3. *Sources Chrétiennes* (=SC) 321, Paris, Cerf, 1985, pp. 386-387.

<sup>4</sup> *Homélies sur les Nombres* XVI, 9,2; SC 442, Paris, Cerf, 1999, p. 263.

Establecer tales relaciones entre Palabra y sacramento del Cuerpo de Cristo no puede parecer interesante, ya que desde el Concilio redescubrimos una sacramentalidad más amplia, donde la Palabra tiene su lugar, y buscamos pensar y vivir mejor la unidad entre la mesa de la Palabra y la mesa del Pan.

Pero a veces, en el mismo tema, Orígenes nos lleva más lejos, demasiado lejos quizá para que podamos seguirlo. Así en los *Comentarios sobre el Evangelio de Mateo* leemos:

“Este pan que Dios *Logos* proclama que es su cuerpo, es el *Logos* alimento de las almas, el *Logos* que procede de Dios... Y esta bebida que Dios *Logos* declara que es su sangre, es el *Logos* poderoso que embriaga noblemente los corazones que lo beben... Así el pan es la Palabra de Cristo, hecho con el trigo que cayendo en buena tierra produjo fruto abundante. Porque Dios *Logos* no dice del pan visible, que tenía en sus manos, que era su cuerpo, sino de la Palabra en cuyo misterio (*mysterio*) este pan debía ser partido. Y no era esa bebida visible lo que él deseaba como su sangre, sino la Palabra en cuyo misterio (*mysterio*) esa bebida debía ser derramada<sup>5</sup>. En efecto, ¿qué otra cosa puede ser el cuerpo o la sangre de Dios *Logos*, sino la Palabra que alimenta y la Palabra que regocija el corazón?”<sup>6</sup>.

Que la manducación del pan y del vino eucarísticos sea así llevada al rango de figura de la manducación espiritual de la Palabra, ¡esto es algo más asombroso y con seguridad más difícilmente asimilable para nosotros!

Pues debemos reconocer que desde la Edad Media y la Contrarreforma, nuestra teología eucarística continúa fuertemente orientada hacia la presencia sustancial del Cuerpo y de la Sangre de Cristo en el Pan y el Vino consagrados, y nos es difícil seguir a Orígenes hasta un realismo tal de la sacramentalidad de la Palabra.

Entonces, ¿qué pensar de las relaciones que Orígenes establece entre el Pan eucarístico y la Palabra? ¿Se trata de una doctrina en decadencia y perimida, de una hipertrofia del papel de la Palabra? ¿O bien hay en ella una enseñanza por recoger que pueda fecundar nuestra reflexión actual?

Ante todo, debemos tomar conciencia de que la lengua y la teología de los Padres se encuentra aún en plena evolución, y que no podríamos exigir de su pensamiento y sus conceptos una equivalencia estricta con el esque-

<sup>5</sup> “*Non enim panem illum visibilem quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed Verbum in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus... sed Verbum in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus*”.

<sup>6</sup> *Mattheum commentatorium series*, 85. Citado y traducido por Henri de Lubac, *Histoire et Esprit. Intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier, “Théologie” 16, 1950, p. 359.

ma riguroso al cual nos ha conducido la lenta elaboración teológica del septenario sacramental. Cuando asigna a la Palabra la capacidad de representación del Cuerpo de Cristo, más real que al Pan y al Vino recibidos según el “rito de los misterios”, Orígenes no se sitúa en absoluto en la perspectiva del concepto de presencia real elaborado por la escolástica. La presencia y la realidad de las cuales quiere dar cuenta son de otro orden, se sitúan en el trasfondo del *mysterion*. Si Orígenes compara el Pan y la Palabra, es porque para él ambos participan del mismo misterio. Nuestra dificultad para entrar en el pensamiento de Orígenes se debe a que hemos perdido el sentido profundo de este misterio e incluso nuestro concepto actual de sacramentalidad no basta para expresar la extensión, la ductilidad, del *mysterion* de Orígenes.

Por lo tanto, en primer lugar debemos tratar de esbozar este misterio si queremos acceder, más allá de las apariencias que nos chocan, a la verdadera riqueza del pensamiento de Orígenes.

## El “*mysterion*” en Orígenes

### *¿Definir o mostrar?*

¿Cómo definir el misterio? Así, la cuestión está mal planteada. Una vez más debemos aceptar que los Padres no hacen teología exactamente a nuestro modo, y pasar, de una estructura de pensamiento predominantemente lógica, que busca ordenar, delimitar y definir, a un pensamiento simbólico que busca más bien relacionar realidades de orden diferente. Los Padres no se dirigen sólo a la inteligencia discursiva, sino a todo el hombre, que es también memoria y experiencia. Se preocupan menos de demostrar que de mostrar. Su teología se construye un poco a la manera de un cuadro impresionista. Así como los toques de color combinados terminan por revelar un paisaje, una palabra asociada a tal o cual realidad de la historia de la salvación termina por adquirir cierto contenido teológico. No debemos por tanto buscar en Orígenes una definición del misterio sino más bien observar las realidades que designa con esa palabra.

### *Tres palabras*

Pero ante todo, ¿qué palabra? Nos encontramos aquí ante una primera dificultad. En los tres textos que acabamos de citar han aparecido dos palabras latinas: *mysterium* y *sacramentum*; ahora bien, ¿con Orígenes nos hallamos en un universo teológico griego! La razón es que gran parte de la obra de Orígenes en su versión original griega ha desaparecido, pues los textos fueron sistemáticamente destruidos a consecuencia de las controversias de

los siglos IV y VI y de la condenación de su doctrina por el II Concilio de Constantinopla. Hoy tenemos acceso a su obra sobre todo mediante las traducciones latinas hechas en el siglo IV por San Jerónimo y Rufino de Aquilea. Por consiguiente dirigiremos nuestra atención a la palabra griega *mysterion* traducida por los términos latinos *mysterium* o *sacramentum*<sup>7</sup>.

Estas palabras tienen ya una historia anterior a Orígenes y es interesante ver de dónde vienen. Para la palabra *mysterion* debemos resistir a la tentación de asimilarla demasiado rápidamente al *mysterion* de los cultos paganos, porque parece que su uso en el griego de los cristianos no debe separarse de su empleo en los Setenta, el cual remonta a su vez al uso de la lengua corriente común y no al uso técnico de los misterios paganos<sup>8</sup>. Esta palabra, que aparece tardíamente en el Antiguo Testamento en un contexto apocalíptico<sup>9</sup> o sapiencial<sup>10</sup>, no tiene entonces un sentido ritual; significa más bien la revelación de un designio secreto de Dios, revelación que se opera en la proximidad de la plenitud de los tiempos.

En este mismo espíritu es utilizado en el Nuevo Testamento, sobre todo por Pablo<sup>11</sup>, y entonces Cristo es no sólo el mensajero y el revelador del misterio divino sino también él mismo el misterio, misterio cuya revelación es inaugurada por su Pascua.

La doble traducción en latín de la palabra *mysterion* se explica por la reticencia del cristianismo latino en adoptar el equivalente estricto de *mysterium*, ya aculturado desde mucho tiempo atrás, pero justamente demasiado cargado de resonancias culturales paganas difícilmente conciliables con la fe cristiana. Se empleará la palabra *sacramentum*, cuyo uso agregará al *mysterion* griego un matiz jurídico y también un aspecto de acto, de eficacia, primero junto con la palabra *mysterium*, luego elegida cada vez más deliberadamente por el Occidente latino para designar los actos rituales constitutivos de la existencia cristiana, lo que llamamos hoy sacramentos.

Sin embargo cuando Rufino traduce a Orígenes, la distinción no se ha consumado aún, y en la imposibilidad de poder referirnos a los términos

<sup>7</sup> Al lado de la palabra *mysterion* tendríamos que citar igualmente las palabras *symbolon* y *tipos*, que forman parte del mismo campo semántico. En el libro de H. CROUZEL *Origène et la "connaissance mystique"*, Paris, DDB, "Muséum Lessianum théologie" 56, 1961, sobre todo pp. 25-31 y 221-228, hay un estudio muy detallado del empleo y de la especificidad de estos diferentes términos en Orígenes.

<sup>8</sup> Cf. Christine MOHRMANN, "Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens" en *Études sur le latin des chrétiens*, Rome, 1961, t. 1, pp. 222-233.

<sup>9</sup> *Dn* 2,18. 19. 27. 28; 4,6.

<sup>10</sup> *Sb* 6,22 y *Si* 3,18; 22,22; 27,46;17,21.

<sup>11</sup> *Col* 2,2; 4,3; *Ef* 3,4.

exactos empleados por Orígenes, ya que el texto griego ha desaparecido en la mayor parte de los casos, no intentaremos distinguir los matices posibles de cada palabra sino que las consideraremos como sinónimos.

## Dos lugares

### *El lugar de la Escritura*

¿Qué nos muestra Orígenes con ayuda de las palabras *mysterium-sacramentum*?

Esencialmente dos lugares. En efecto, si ponemos aparte el *Contra Celso*, obra apologética en la cual la palabra “misterio” designa los misterios paganos, los textos donde está asociada a una realidad específicamente cristiana pueden repartirse en dos grandes categorías:

- una categoría escriturística,
- una categoría ritual.

La Escritura parece ser para Orígenes el lugar fuente del misterio; en todo caso es en el contexto de la exégesis espiritual, de la comprensión tipológica de la Escritura, donde el empleo de este término es más frecuente. Para él, la Biblia está llena de misterios, ¡repleta y desbordante! “¡Ves qué cúmulo de misterios (*sacramentorum*) nos acucial<sup>12</sup>”, exclama ante una página de la Escritura.

Los *mysteria tes graphes*<sup>13</sup> son la revelación, bajo el velo de las figuras<sup>14</sup> y la sombra de la letra, de las realidades divinas que el cristiano debe esforzarse por conocer:

“Por tanto, cuando oigas hablar de la cautividad del pueblo, cree realmente que en verdad ha ocurrido, según lo asevera la historia, pero que se ha producido por adelantado como signo de otra realidad y que ha presagiado un misterio (*mysterium*) que la seguirá”<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> *Homélies sur la Genèse*, 10,5; SC 7 bis, Paris, Cerf, 1976, p. 273.

<sup>13</sup> *Commentaire sur saint Jean*, X,18; SC 157, Paris, Cerf, 1970, p. 447. (La referencia no coincide con la cita. N. del T.).

<sup>14</sup> Por ejemplo: “En efecto, los misterios (*sacramenta*) de Dios siempre están cubiertos por ciertos velos a causa de los oyentes párvulos”. *Homélies sur Ézéchiel* 1,3; SC 352, Paris, Cerf, 1989, p. 53.

<sup>15</sup> *Ibid.*

Realidades divinas que convergen y culminan en la única realidad auténtica, una realidad inefable pero no incognoscible, que no es una idea sino una persona, Cristo. Cristo es quien esclarece los misterios que encierran la Ley y los Profetas<sup>16</sup>; el Antiguo Testamento contiene “misteriosamente” (es decir bajo la modalidad del misterio) a Cristo, y no se comprende sino por Él, o, incluso, el misterio de Cristo es lo que se encuentra en él oculto por todas partes<sup>17</sup>. Para quien sabe comprenderlos, los misterios que se encuentran en el Antiguo Testamento anuncian EL misterio en toda su extensión<sup>18</sup>: misterio de la vida de Cristo, misterio de la cruz y de la Sangre redentora, misterio de la Iglesia, Esposa y Cuerpo de Cristo...

Pero, como se habrá notado, existe en el uso de la palabra misterio una ambigüedad, puesto que este término a veces parece significar el signo, la figura sensible, que anuncia la realidad futura: en este sentido los pozos del Antiguo Testamento son misterios (*mysteria*)<sup>19</sup>, o bien se dice de Naamán que no ha comprendido el “gran misterio (*mysterion*) del Jordán”<sup>20</sup>; pero la palabra misterio puede también designar la realidad significada por medio del signo:

“Las rocas han sido abiertas y se han hendido, para que veamos los misterios espirituales que contienen en su profundidad”<sup>21</sup>.

Pues el misterio no es ni la figura ni la realidad, sino por así decir, el movimiento mismo que une una con otra, que atrae una hacia la otra, es la revelación de lo que está oculto, la revelación en acto, en tensión hacia su cumplimiento.

Pero este cumplimiento no puede alcanzar su perfección en este mundo, y por ello el misterio no se acaba con la predicación del Evangelio.

<sup>16</sup> “Al quitar el velo que recubría la Ley y los Profetas, él (Cristo) mostró el carácter divino de todas (las Escrituras), haciendo comprender claramente a los que quieren devenir los discípulos de su sabiduría cuáles son las realidades ocultas en la ley de Moisés, y a quién los antiguos rendían un culto que no es más que una imagen y una sombra, y cuál es el sentido verdadero de los acontecimientos relatados en los libros históricos...” *Commentaire sur saint Jean*, I,VI,33, SC 157, pp. 75-77. (La referencia no coincide con la cita. N. del T.)

<sup>17</sup> “La finalidad del libro de Josué es mucho menos hacernos conocer las gestas de Jesús hijo de Nave, que describirnos los misterios (*sacramenta*) de Jesús mi Señor”. *Homélies sur Josué* 1,3; SC 71, Paris, Cerf, 1960, p. 101.

<sup>18</sup> Es así como se puede entender este juego de palabras de Orígenes: “Por consiguiente en el primer pasaje en que me encuentro con el nombre de Jesús, enseguida veo el misterio en el misterio (*etiam mysterii video sacramentum*): Jesús, en efecto, conduce un ejército”. *Ibid.*, 1,1, p. 97.

<sup>19</sup> *Homélies sur les Nombres*, 12,1,2, p. 73.

<sup>20</sup> *Commentaire sur saint Jean*, VI, XLVII, 242, p. 313.

<sup>21</sup> *Mattheum commentatorium series*, 139, p. 236.

Este también en cierta manera es sombra y misterio<sup>22</sup>:

“Es necesario saber que así como la ley (de Moisés) encierra la sombra de los bienes futuros revelados por la ley (espiritual) promulgada según la verdad, así el Evangelio, que nos imaginamos comprendido por todo el mundo, enseña la sombra de los misterios, (*mysteria*) de Cristo”<sup>23</sup>.

Existe para Orígenes como otra dimensión del misterio, que consiste en algo más que el simple paso del sentido literal al sentido místico. Esta otra dimensión es el paso al sentido escatológico, el paso del “Evangelio temporal” al “Evangelio Eterno”<sup>24</sup>.

Porque la Ley nos ha hecho presentir como la sombra de los misterios, y el Evangelio nos proporciona de ellos una sombra mejor<sup>25</sup>, pero no se trata todavía de los misterios contemplados faz a faz en un conocimiento perfecto:

“A quienes contemplan faz a faz todo lo que concierne al Hijo de Dios, el Evangelio Eterno, como dice Juan, Aquel que hablando con propiedad se podría llamar el Evangelio espiritual, les muestra claramente los misterios, (*mysteria*) revelados por sus palabras y las realidades de las cuales sus acciones eran las imágenes”<sup>26</sup>.

El Evangelio temporal no es por tanto la realidad última, pero es verdad porque es idéntico en su sustancia al Evangelio Eterno. Su diferencia no reside en la “*hipóstasis*” sino en la “*epinoia*”<sup>27</sup>, es decir en una manera humana de considerar las cosas<sup>28</sup>. El Evangelio temporal nos hace realmente participar en el misterio de Cristo, pero desde un punto de vista completamente humano, que necesita utilizar imágenes y figuras sensibles.

El Evangelio temporal nos representa a Cristo según las “*epinoiai*”<sup>29</sup> que el *Logos* absolutamente uno y simple ha tomado a causa de noso-

<sup>22</sup> “Mira bien y descubrirás que en el texto del Evangelio, los evangelistas no han escrito historias ni relatos sino misterios (*mysteria*)”, *Homélies sur le Cantique*, 1,4; SC 37 bis, Paris, Cerf, 1966, p. 81.

<sup>23</sup> *Commentaire sur saint Jean*, I,VII,39; SC 120, pp. 81-82.

<sup>24</sup> Sobre la relación de los “dos Evangelios”, cf. Henri de LUBAC, *op. cit.*, p. 222, y H. CROUZEL, *op. cit.*, p. 324.

<sup>25</sup> *Commentaire sur le Cantique*, Livre III,5,14, p. 533.

<sup>26</sup> *Commentaire sur saint Jean*, *loc. cit.*

<sup>27</sup> *Idem*, I,VI,44; SC 120, p. 85.

<sup>28</sup> H. CROUZEL, *Origène*, Namur, Éd. Lethielleux, Le sycomore, 1985, p. 247.

<sup>29</sup> *Commentaire sur saint Jean*, I,XX,123, p. 125.

tros, para venir a visitarnos. Cristo se ha hecho para nosotros luz, puerta, pastor, maestro, rey, y conocerlo de esta manera es verdaderamente conocerlo. Pero no es aún la revelación completa de los misterios del “Verbo vuelto después de la Encarnación a lo que era en el principio junto a Dios”<sup>30</sup>. No debemos detenernos en la contemplación de la humanidad de Cristo, hay que ir hasta el *Logos*.

Las “antiguas Escrituras” son el primer grado hacia la revelación del misterio. El conocimiento que procura el “Evangelio temporal”, este conocimiento “a través de un espejo y en enigma”, es el segundo grado de ello, pero aún ligado a nuestra condición terrenal, no podrá ser verdaderamente superado sino en el advenimiento definitivo del Reino<sup>31</sup>, cuando se cumplirá perfectamente. Estas diferentes formas, parciales, de conocimiento, no son sin embargo inútiles o ilusorias, porque si bien no son perfectas, son no obstante necesarias: es la pedagogía que Dios ha puesto en práctica para introducir a la débil naturaleza humana hasta la contemplación cara a cara del esplendor de la naturaleza divina<sup>32</sup>. Porque el carácter “misterioso” del misterio se debe en gran parte a nuestra condición corporal. El misterio no es incognoscible en sí mismo, sino que nuestra ceguera proviene a la vez de nuestra corporeidad<sup>33</sup> y de la debilidad del pecado<sup>34</sup>. La condición corporal en la cual nos hallamos en el mundo nos hace aprehender el universo a través de nuestros sentidos corporales, y también necesitamos figuras sensibles para acceder a lo divino. Así, “a este hombre, encastillado en su cuerpo, incapaz de comprender si no es por

<sup>30</sup> *Ídem*, I,VIII,43, p. 85.

<sup>31</sup> “Si Cristo en su venida aquí abajo ha cumplido la Ley que poseía la sombra de los bienes futuros, asimismo en esta venida gloriosa realizará y llevará a la perfección la sombra de esta venida..., cuando haga pasar a todos los santos del Evangelio temporal al Evangelio eterno”, *Traité des principes*, IV,III,13; SC 268, Paris, Cerf, 1980, p. 391.

<sup>32</sup> “Existe un cierto progreso en venir de la sombra de la Ley a la sombra de Cristo: para que, puesto que Cristo es la Vida y la Verdad y el Camino, nos encontremos ante todo a la sombra del Camino, a la sombra de la Vida, a la sombra de la Verdad, y que comprendamos en parte a través de un espejo, y en enigma, para que luego, si avanzamos por este camino que es Cristo, lleguemos a captar cara a cara lo que primitivamente hemos visto en sombra y en enigma. Porque nadie podrá acceder a lo que es verdadero y perfecto, si antes no ha deseado, y deseado ardientemente (*desideravit et concupivit*), sentarse a esta sombra”, *Commentaire sur le Cantique*, Livre III,5,15, p. 533.

<sup>33</sup> “La inteligencia racional puede no obstante, progresando de lo pequeño a lo más grande y de lo visible a lo invisible, llegar a una comprensión más perfecta. Ella está ubicada en un cuerpo y debe progresar desde las realidades sensibles que son corporales hasta las que no son sensibles, sino incorporeales e intelectuales”, *Traité des principes*, IV,IV,10, p. 429.

<sup>34</sup> Para desarrollar este punto, habría que entrar en la explicación de la teoría de Orígenes sobre la preexistencia de las almas, lo que nos llevaría demasiado lejos en el contexto de este trabajo. Cf. H. CROUZEL, *Origène*, pp. 267-284.

medio de sus órganos corporales, Dios no podía hablarle más que con el concurso de figuras sensibles, para llevarlo a contemplar su verdadera naturaleza. Toda la economía divina manifestada por la Escritura es una pedagogía. Dios se hace representar en forma humana, emplea el lenguaje de los hombres, y Cristo realiza en su Encarnación lo que el Padre hace sólo en figura...”<sup>35</sup>.

Si en este mundo hay una progresión posible hacia la plena realidad del misterio, lo es en la medida del progreso espiritual:

“Cuanto más el alma, por la acogida de la gracia y la práctica de la virtud, se vuelva conforme con la Resurrección de Cristo, se entregue al *Logos* que crece en ella, para que la transforme a semejanza suya, más la divinidad se transparenta a través de la humanidad glorificada de Cristo y de la letra de la Escritura, y se disciplinen los misterios bajo la imagen que los reviste. Progresando hacia el faz a faz, en esta tierra el espiritual no podrá, sin embargo, ni en la más alta contemplación, perder totalmente de vista no sólo la humanidad sino incluso la corporeidad del Verbo”<sup>36</sup>.

### *El lugar de los ritos*

La extensión de la palabra *mysterion* hacia el contexto de lo que consideramos hoy como más estrictamente sacramental, se justifica por la experiencia hecha en la fe de que hay en los ritos celebrados por la Iglesia, así como en la Escritura, algo muy distinto de lo que una simple mirada descubre en ellos: la presencia activa de Cristo.

Así como existe un misterio de la Escritura que nos da en palabras humanas la posesión parcial pero no obstante real de las realidades que salvan, igualmente existe un misterio de los ritos. Ellos también, por medio de gestos y de símbolos humanos, permiten participar en una realidad divina, en ellos igualmente se encuentra todo el desarrollo del misterio según las tres dimensiones de la sombra, de la sombra mejor o de la imagen, y de la realidad última. Así respecto del bautismo, el de Juan Bautista está aún del lado de la sombra, anuncia el que se recibe en la nueva alianza por la participación, bajo el signo del agua, en la muerte y la Resurrección de Cristo, pero este es aún imagen de una realidad futura:

“En lo que concierne al renacimiento por el baño, cada hombre que ha sido purificado de toda mancha porque ha nacido de nuevo por

<sup>35</sup> H. CROUZEL, *Origène et la “connaissance mystique”*, p. 266.

<sup>36</sup> *Ídem*, p. 368.

el agua y el Espíritu, no es puro, si me animo a decirlo así, sino a través de un espejo, en enigma. Pero habrá otro renacimiento, cuando el Hijo del hombre se siente en su trono de gloria: entonces cada hombre que haya llegado hasta allí en Cristo estará completamente puro de sus manchas, faz a faz, y por el baño de la primera habrá llegado a la segunda regeneración<sup>37</sup>.

Los ritos que celebramos son verdad con relación al tiempo, a la economía actual, pero son imágenes con respecto a la revelación última de Cristo. También para ellos existe un cumplimiento escatológico.

### *El espacio-tiempo del misterio*

Después de este breve recorrido, podemos decir que el misterio es el lugar de la experiencia y del conocimiento humano de lo divino. Es lo eterno y lo incognoscible ofrecido al hombre y al mismo tiempo aún disimulado: el mismo misterio, la misma sombra, imagen, figura... Misteriosos todavía hoy y visión cara a cara en la plenitud de los tiempos.

Para Orígenes la proximidad de Dios, su presencia, se experimenta en el misterio y por el misterio.

Hablar de misterio es dibujar con una sola palabra el espacio-tiempo de la condición humana cristiana en su dimensión actual y escatológica: un espacio que contiene los lugares donde el *Logos* se acerca a nosotros aún velado pero verdaderamente presente. Un espacio orientado por el tiempo de la historia de la salvación, entre las dos Parusías de Cristo, y que no encontrará su configuración definitiva sino en la plena manifestación del *Logos*.

Verbo encarnado, Iglesia, Escritura... ese espacio engloba todo esto, y lo que llamamos sacramento no constituye más que un elemento particular del mismo.

El fondo del cuadro está trazado, ahora vamos a tratar de comprender cómo, sobre este trasfondo del misterio, se ordenan la Palabra y el Pan eucarístico.

## **Palabra y Misterio**

### *La Palabra, realidad una y compleja*

<sup>37</sup> *Comm. in Matth.*, III,11; GCS X. Traduction H. CROUZEL, "Origène et la structure du sacrement", *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, avril-juin 1962, p. 86.

Procurando liberar la dinámica del misterio, ya hemos hablado mucho de la Escritura; debemos dar un paso más e ir ahora hasta la Palabra.

La Escritura, según hemos visto, está para Orígenes enteramente orientada hacia Cristo, nos pone a su sombra y esboza para nosotros su imagen, pero hay más todavía. Porque no se dice por azar que la Escritura es Palabra, *Logos* de Dios. Orígenes va a jugar con acierto con la ambigüedad de la palabra *Logos*. Pues el *Logos* es una sola cosa o más bien una sola Persona: el *Logos* de Dios<sup>38</sup>, la Palabra eternamente presente junto al Padre antes de asumir la carne y venir a morar entre los hombres. Pero *Logos* es también en el sentido más común, la palabra proferida y por consiguiente el texto de la Escritura, los *logoi* acerca del *Logos* en los cuales el único *Logos* habla y se nos hace presente. Sin embargo Orígenes no confunde los diferentes sentidos de la palabra, no rebaja al *Logos* a la altura de los *logoi*<sup>39</sup>:

“La Palabra (*Logos*) de Dios, que estaba en el principio junto a Dios, no es en toda su plenitud una multitud de palabras (*polulología*); no es palabras (*lógoi*) sino una sola Palabra(*lógos*) que abraza gran número de ideas de las cuales cada idea es una parte de la Palabra, (*lógoi*) en su totalidad”<sup>40</sup>.

Realmente para Orígenes hay una particularidad y una preeminencia del *Logos*. Si los *logoi* de la Escritura tienen este nombre es porque participan de manera privilegiada en el único *Logos* divino.

### *Un único Logos*

No existe confusión, pues, sino unión. Porque no hay dos *Logos*, la Palabra de Dios por una parte, y por otra la que preside en el origen y la consumación de la historia, y cuya consumación final esperamos. Es el mismo *Logos*, el *Logos* único preexistente en el principio junto al Padre, Dios junto a Dios, el *Logos* que toma Cuerpo en la Escritura, el *Logos* que se hace Carne en Jesús.

La cristología de Orígenes y su comprensión de la Escritura están

<sup>38</sup> “... aquel que creemos con convicción que es desde el origen Dios e Hijo de Dios, es, por ese mismo hecho, el *Logos* en persona...”, *Contre Celse*, III,41; SC 136 p. 97.

<sup>39</sup> “Ellos (¿los valentinianos?) piensan que el Hijo de Dios es una expresión del Padre que se encuentra por así decir en sílabas, y según este punto de vista, si los interrogamos con precisión, no le otorgan existencia distinta (*ypóstasin*) y no determinan claramente su naturaleza, (*oýstán*)”, *Commentaire sur saint Jean*, I,24,151, p. 136-137.

<sup>40</sup> *Ídem*, V,V, p. 381.

estrechamente ligadas; la Palabra de Dios, como la Carne de Cristo, participa de la presencia verdadera del Verbo, una presencia sin duda velada por la letra pero completamente real.

### *La Palabra como Cuerpo del Logos*

La letra de la Escritura es para el *Logos* como una primera manera de tomar cuerpo, o también según la expresión del Padre de Lubac, una incorporación del *Logos*:

“En la letra de la Escritura, el *Logos* no se encarna de manera propiamente dicha, como en la humanidad de Jesús... no obstante ya está verdaderamente incorporado, habita allí él mismo y no solo alguna idea sobre él”<sup>41</sup>.

Hemos visto a propósito del misterio, que la finalidad de la Encarnación según Orígenes era llevar pedagógicamente a los creyentes a la divinidad comunicada mediante la Carne de Cristo. Debemos ahora precisar que esta economía ha comenzado mucho antes que el momento histórico de la Encarnación. Antes de revestir el velo de la Carne, el Verbo de Dios había revestido el velo de la letra:

“En los últimos días el Verbo de Dios, revestido de una carne tomada de María, entró en el mundo, y una cosa era lo que se veía en él, otra lo que se comprendía, porque la visión de la carne era ofrecida a todos, pero sólo a pocos elegidos era dado el conocimiento de la divinidad; sucede lo mismo cuando por los profetas o el legislador, el Verbo de Dios es revelado ante los hombres: se revela, pero con el revestimiento apropiado. De hecho, cubierto allá por el velo de la carne, lo es aquí por el de la letra, de modo que la letra sea mirada como la carne, pero el sentido espiritual oculto en el interior sea percibido como la divinidad”<sup>42</sup>.

Vemos claramente que para Orígenes existe una relación privilegiada entre el Verbo y la Palabra de Dios; no se trata sólo de jugar con las palabras, o si se hace es porque el juego de palabras es revelador de algo muy profundo.

Trasladando esto a la perspectiva del misterio, se podría decir que la

<sup>41</sup> Henri de LUBAC, *Histoire et Esprit. Intelligence de l'Écriture d'après Origène*, p. 340.

<sup>42</sup> *Homélies sur le Levitique*, I,1; SC 286, Paris, Cerf, 1966, p. 67.

relación de la Escritura con el misterio no se sitúa sólo a un nivel exterior. La Escritura nos habla del *Logos* en imagen y en figura, pero hace más que servir de soporte al misterio: puesto que ella es en cierta medida el *Logos* mismo<sup>43</sup>, ella misma es el misterio en su cuerpo de palabra. A riesgo de caer en un anacronismo teológico, deberíamos decir que así como en la Persona de Cristo se unen sin confusión la naturaleza humana y la naturaleza divina, en la Escritura se unen sin confusión la letra y el misterio del *Logos*. Con esta medida debemos estimar el peso de presencia divina que nos es dado en la Palabra de Dios manifestada en el Cuerpo-Escritura del Verbo.

¿Y el Pan eucarístico?

## Pan y misterio

### *El realismo eucarístico de Orígenes*

En lo que concierne al Pan eucarístico, encontramos en Orígenes dos clases de textos.

En algunos la realidad de la presencia del Cuerpo de Cristo bajo las especies del pan y del vino es afirmada bastante claramente.

La Sangre recibida según el rito de los misterios es realmente la Sangre de Cristo<sup>44</sup> y el Pan recibido en la Eucaristía es un “cuerpo santo que santifica al que lo recibe”<sup>45</sup>, un “pan llamado eucaristía”<sup>46</sup> que es realmente el Cuerpo de Cristo:

“Si subes con él para celebrar la Pascua, él te da la copa de la nueva alianza, te da también el pan de bendición, te hace el regalo de su cuerpo y de su sangre”<sup>47</sup>.

A favor del realismo eucarístico de Orígenes se podrían agregar tam-

<sup>43</sup> El P. de LUBAC resume esto en una hermosa fórmula «La Palabra de Dios que es la Escritura o que la Escritura contiene, en su esencia no es sino el *Logos*... la Escritura es *Logos* y anuncia al *Logos*», *op. cit.* p. 336 (La referencia no parece exacta. N. del T).

<sup>44</sup> *Homélies sur les Nombres* XVI,9,2, p. 263.

<sup>45</sup> «En lo que respecta a nosotros que damos gracias (*eukaristias*) al creador del universo, comemos los panes ofrecidos con acción de gracias y oración sobre las oblatas, panes que por la oración han devenido un cuerpo santo y que santifican a los que usan de ellos con recta intención», *Contre Celse*, VIII, 33; SC 150, p. 247.

<sup>46</sup> *Ídem*, VIII,57, p. 305.

<sup>47</sup> *Homélies sur Jérémie*, XIX, 13; SC 238, Paris, Cerf, 1977, p. 231.

bién todos los textos que atestiguan el respeto que se debe prestar a la Eucaristía. Así el pasaje de las *Homilias sobre el Éxodo* que hemos citado al comienzo de este trabajo, pero asimismo en una homilía sobre el Salmo 37:

«¿No temes *comulgar el cuerpo de Cristo aproximándote a la eucaristía* como si estuvieras limpio y puro, como si nada en ti fuera indigno, y en todo ello piensas que escaparás al juicio de Dios? ¿No recuerdas que está escrito: “Por esto hay entre ustedes muchos débiles y enfermos, y muchos mueren”? ¿Por qué “muchos débiles”? Porque no hacen un discernimiento sobre sí mismos, no se examinan a sí mismos, y no comprenden lo que es entrar en comunión con la Iglesia, o lo que es tener acceso a sacramentos tan grandes y tan sublimes»<sup>48</sup>.

Para Orígenes se trata en verdad de un “misterio grande y sublime”, aun cuando las causas de esta grandeza no estén muy desarrolladas teológicamente. Afirma que el Pan consagrado por la oración es el Cuerpo de Cristo, pero no busca explicar esta transformación.

### *El Pan de la Palabra*

Ocurre también a menudo que Orígenes interpreta los textos que hablan de pan o los textos eucarísticos del Nuevo Testamento como aplicados a la Palabra de Dios; ella es el verdadero pan, el único alimento verdadero, o más bien, si consideramos atentamente las dos interpretaciones, la realista y la que hace intervenir a la Palabra, coexisten:

«Es en este lugar (el alma pura) donde tenemos orden de comer el alimento de la palabra de Dios. Porque he aquí lo que conviene: un alma que no es santa no debe recibir las palabras santas sino una vez purificada de toda mancha carnal y moral; convertida entonces en “lugar santo”, debe tomar el alimento de este “pan que desciende del cielo”...; en sentido similar se te propone esta ley para que, recibiendo el pan místico (*panem mysticum*), lo coma en un lugar puro, es decir que no reciba el sacramento del cuerpo del Señor (*dominici corporis sacramenta*) con alma impura y manchada por el pecado; porque “el que come el pan y bebe la copa del Señor indignamente, se hace culpable del cuerpo y de la sangre del Señor. Que cada uno se pruebe a sí mismo, y coma entonces de este pan y beba de esta copa”»<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> *Homélies sur les Psaumes 36 à 38*, 37,II,6, SC 411, Paris, Cerf, 1995, p. 321.

<sup>49</sup> *Homélies sur le Levitique*, XIII,5 SC 287, p. 221.

Vemos aquí cómo Orígenes pasa muy naturalmente de la manducación espiritual de la Palabra de Dios a la manducación sacramental de los “*dominici corporis sacramenta*”. En ambos casos se trata de comer y de pan, pan de la palabra por una parte, pan místico por otra.

Pero si bien Orígenes relaciona los dos «panes», no los sitúa sin embargo en el mismo nivel:

“Que el pan y la copa sean comprendidos por los más simples según la interpretación común, que concierne a la eucaristía, y por los que han aprendido a escuchar en profundidad, según la promesa más divina que concierne al *Logos* de verdad que es el que alimenta”<sup>50</sup>.

Este texto es muy cercano del *Commentario 85 sobre Mateo* ya citado: “Este pan que el Dios *Logos* proclama que es su cuerpo, es el *Logos* alimento de las almas, el *Logos* procedente de Dios... Y esta bebida que el Dios *Logos* declara que es su sangre, es el *Logos* poderoso que embriaga noblemente a los corazones que lo beben”<sup>51</sup>; muy cercano también a este pasaje que concluye un largo desarrollo sobre el “pan del Señor”, con esta expresión que puede sorprender: «He aquí lo que concierne al cuerpo típico y simbólico (*typikoy kat symbolikoy somatos*). Pero se podría decir mucho sobre el *Logos* mismo que “se hizo carne” y “verdadero alimento”... el *Logos* devenido carne que es también el pan vivo»<sup>52</sup>. En estos tres últimos textos, “interpretación eucarística común” y “cuerpo típico y simbólico”, “se sitúan indiscutiblemente en un nivel inferior con respecto a la “promesa más divina”, al “Verbo luz”, “*Logos* verdadero que alimenta con la verdad”.

¿Cómo puede Orígenes subordinar el Pan eucarístico, “misterio grande y sublime” que nos hace comulgar el Cuerpo de Cristo, al pan de la Palabra?

Para comprenderlo, tenemos que volver a ubicarnos en la perspectiva del misterio y recordar lo que hemos aprendido sobre la Palabra.

### “Pan místico” y “carnes del Cordero”

El misterio, ya lo hemos dicho, es una economía de la presencia de Dios en el tiempo de la Iglesia, presencia real pero parcial, todavía en tensión hacia la plenitud de la revelación del *Logos*. Las “antiguas Escrituras” nos proporcionan su sombra, el Evangelio temporal su imagen, en espera de la visión

<sup>50</sup> *Commentaire sur saint Jean*, XXXII,24; SC 385, p. 321.

<sup>51</sup> *Mattheum commentatorium series*, 85, p. 359.

<sup>52</sup> *Commentaire sur saint Matthieu*, XI,14, p. 347.

faz a faz del Evangelio Eterno. Ahora bien, el pan es para Orígenes una de las figuras que asume el misterio y debe por tanto interpretarse según estas tres dimensiones. El “misterio del pan” que se nos anuncia en el Antiguo Testamento<sup>53</sup> así como en el Nuevo, tiene por realidad última no al Pan eucarístico que es una realidad del Evangelio temporal, sino al Pan del *Logos*, al Verbo mismo.

En la economía actual, el Pan eucarístico es verdaderamente el Cuerpo de Cristo. Es el “cuerpo típico y simbólico”, porque para Orígenes lo simbólico<sup>54</sup> es de algún modo lo real de este mundo y de este tiempo. Un real verdaderamente real, pero todavía relativo con respecto a la plenitud de la realidad, que no es de este mundo.

Esta expresión de “cuerpo típico y simbólico” es, pues, la afirmación de una presencia real de Cristo adecuada a este mundo sensible que es el nuestro. Esta presencia, que es dada bajo el velo del signo material constituido por el pan y el vino, remite a una presencia más real, la única que es absolutamente real: la del *Logos* contemplado cara a cara.

Comer el Cuerpo eucarístico de Cristo es alimentarse del *Logos*, pero alimentarse de un modo místico, es decir en el misterio. En relación con la realidad a la vez presente y velada de Cristo, Orígenes llama pan místico al pan eucarístico.

El alma puede igualmente alimentarse del *Logos* por la manducación espiritual de las Escrituras, pero no es ya un pan místico lo que come, son las “carnes del Cordero”. Porque leer la Escritura es comer “las carnes del Cordero”, y de un plato tal, conviene no dejar nada: “Se debe comenzar por comer la cabeza... y terminar por los pies... No se podrá abstener ni de las entrañas, ni de las partes más secretas y ocultas. Hay que abordar la Escritura

<sup>53</sup> Los panes de la proposición del Antiguo Testamento son interpretados por Orígenes como figura de la Palabra: «Y los panes estarán dispuestos como memorial ante el Señor. Se los dispondrá el día sábado». Si aún no está claro para ti que estos panes designan la palabra de Dios, estas palabras te lo confirmarán. En efecto, ¿qué es lo que constituye para nosotros “un memorial” de Dios? ¿Qué es lo que nos trae el recuerdo de la justicia y de todo bien sino la palabra de Dios?», *Homélies sur le Levitique*, XIII,5; SC 287 p. 219.

Lo mismo el maná: “Pero hoy mismo, yo lo afirmo, el Señor hace llover maná del cielo. Porque son celestiales esos oráculos que se nos han leído, las palabras han descendido de Dios... Por tanto, si quieres comer el maná, es decir, si deseas recibir la palabra de Dios...”, *Homélies sur l'Éxode*, VII,5, pp. 223-225.

<sup>54</sup> Así, la explicación que da A. von HARNACK del símbolo en los Padres: “en la actualidad entendemos por símbolo algo que no es lo que significa, mientras que en otros tiempos se entendía por símbolo algo que de algún modo es lo que significa: y por otra parte, la realidad celestial estaba siempre oculta en y detrás de esta apariencia, sin confundirse jamás enteramente con ella en la tierra”. Citado por K. RAHNER, “La doctrine d'Origène sur la pénitence”, *Recherches de Science Religieuse*, 1950, p. 449.

como un solo cuerpo, sin quebrar ni cortar los ligamentos tan fuertes y tan vigorosos que constituyen la armonía de todo el conjunto”<sup>55</sup>.

Y “las carnes del Cordero” deben comerse cocidas y no crudas, es decir que conviene leer la Escritura dejándose guiar por el Espíritu, para que ella se convierta verdaderamente en Palabra:

«No se deben comer crudas las carnes del Cordero, como lo hacen los esclavos de la letra... hay que rivalizar con quien transforma por la cocción la crudeza de la Escritura..., pero nosotros, con el Espíritu ardiente y las Palabras que Dios nos da, hacemos cocer las carnes del Cordero y quienes las consumen pueden decir, a causa de Cristo que habla en nosotros: “¿Acaso nuestro corazón no ardía por el camino cuando él abría para nosotros las Escrituras?”»<sup>56</sup>.

Comer así es incorporarse el misterio mismo. Porque cuando el ojo lee la Palabra y cuando el oído la escucha dejándose guiar por el Espíritu, es el Verbo mismo quien viene a unirse al alma: “Cuando ella (el alma) inclina el oído hacia el Verbo de Dios, y ella se complace en los juicios de Su Sabiduría y de Su Ciencia, entonces la luz de la Sabiduría entra en el alma por las ventanas de sus oídos... el Verbo de Dios la invita a levantarse y a venir hacia él, es decir a dejar las cosas corporales y visibles para apresurarse hacia las realidades incorporeales y espirituales”<sup>57</sup>.

Orígenes considera todo en función del *Logos*, y en este mundo lo más cercano a Él es la Escritura, porque es Verbo como Él.

Pero aun las “carnes del Cordero” son alimento sólo para la oscuridad de esta vida: “Esta profecía del Cordero, de la cual hemos ya hablado, debe alimentarnos únicamente mientras dure la noche de las tinieblas de esta vida. Y nosotros tenemos la obligación de no dejar, hasta la aurora del día que se levantará después de esta vida, ninguna partícula de este alimento, cuya utilidad se limita para nosotros al presente”<sup>58</sup>. Porque “es en el Reino de Dios donde comeremos la verdadera comida y beberemos la verdadera bebida, extrayendo de ellas con qué fortalecer la verdadera vida”<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> *Commentaire sur saint Jean*, X,XVIII,106-107, p. 447.

<sup>56</sup> *Ídem*, 103-105, p. 445.

<sup>57</sup> *Commentaire sur le Cantique*, III,14,17-18, p. 667.

<sup>58</sup> *Commentaire sur saint Jean*, X,XVIII,109, pp. 446-447.

<sup>59</sup> *Mattheum commentatorium series* 86, p. 370.

## Conclusión

Hemos tratado de plantear el problema de las relaciones entre el Pan de la Palabra y el Pan eucarístico, entre el cuerpo escriturístico del *Logos* y el Cuerpo eucarístico de Cristo. Para ser verdaderamente completos, deberíamos ahora hacer intervenir a este tercer cuerpo, este tercer “*mysterium*” que es la Iglesia. Pero podemos sacar ya algunas conclusiones.

En un plano metodológico, quisiéramos ante todo retener de este trabajo un principio para “hacer buen uso de los Padres en teología sacramental”: No juzgar el pensamiento teológico de los Padres fuera de su contexto global:

- sea para hacerlo servir en debates que no le son propios,
- o al contrario, para sospechar de él: no porque el pensamiento de los Padres tenga dificultad en concordar con nuestra propia reflexión teológica y con los enunciados dogmáticos posteriores, está forzosamente plagado de errores o de herejías.

Gracias a Orígenes, hemos penetrado en un universo que nos es extrañamente cercano a la vez que lejano.

Cercano, porque compartimos con él la misma fe. Lejano, porque si bien tenemos los mismos «datos elementales», nuestra manera de organizarlos difiere sensiblemente.

El *mysterium sacramentum* de la Escritura según Orígenes es de orden muy distinto al de la sacramentalidad que reconocemos hoy a la Palabra. Porque pensamos esta sacramentalidad en analogía con los sacramentos, mientras que para Orígenes es el misterio del Verbo, Palabra de Dios en la Escritura, pero sobre todo *Logos* Dios, que manifiesta el ejemplo y la plenitud de toda “sacramentalidad”.

La síntesis “sacramental” de Orígenes es resueltamente escatológica y “logocéntrica”. La Encarnación no es allí de ningún modo minimizada, pero el punto focal de su pensamiento es el *Logos*-Dios. Es Él quien da sentido (es decir, a la vez significación y dirección) a todo lo que en este mundo participa en el juego del misterio. Y el papel del Cuerpo eucarístico de Cristo, así como el del bautismo de agua, y el de la Escritura, es conducirnos a la realidad misma que significan.

La teología católica del siglo XX puede con todo derecho preferir otros acentos, pero siempre es interesante escuchar, sobre el mismo tema, otra armonía. Todo el interés del pensamiento de Orígenes para la teología sacramental reside justamente en esta síntesis diferente.

Al atraer nuestra atención sobre el desarrollo escatológico de la existencia cristiana, Orígenes nos recuerda el carácter “intermedio” (*d'entre-deux*) del tiempo de este mundo, donde cualquier presencia, aunque sea la de Dios,

nos es dada de un modo que compromete lo real sin, no obstante, ponerlo totalmente en nuestras manos.

Así, nos pone en guardia contra cualquier hipertrofia del sacramentalismo o aún de la Palabra. Todo se borrará el día de la eternidad, ante la única Palabra y el Verdadero Pan, “el maná que remplazará al pan sin levadura, el alimento de ángeles y no de hombres”<sup>60</sup>: ¡el Verbo de Dios contemplado faz a faz!

*Abbaye Notre-Dame de Bonne-Espérance*  
24410 Échourgnac  
FRANCIA

## BIBLIOGRAFÍA

- BALTHASAR, Hans Urs Von, *Parole et mystère chez Origène*, Paris, Éd. du Cerf, 1957.
- BOUYER, Louis, “Mystique, Essai sur l’histoire d’un mot”, *Vie Spirituelle Suppl.*, mai 1949, p. 3-23.
- BOUYER, Louis, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris, O.E.I.L., 1986.
- CROUZEL, Henri, *Origène*, Namur, Éditions Lethielleux-Le Sycomore, 1985. Traducción castellana: *Orígenes*, Madrid, B.A.C., 1998.
- CROUZEL, Henri, “*Origène et la connaissance mystique*”, Paris, DDB, coll. “Muséum Lessianum théologie” n° 56, 1961.
- CROUZEL, Henri, “Origène et la structure du sacrement”, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, avril-juin 1962.
- DANIÉLOU, Jean, *Origène*, Paris, Éditions de la Table Ronde, 1948. Traducción castellana: *Orígenes*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, Biblioteca de Filosofía, 1958.
- FÉDOU, Michel, *La sagesse et le monde. Le Christ d’Origène*, Paris, Desclée, coll. “Jésus et Jésus-Christ” 64, 1995.
- LUBAC, Henri De, *Histoire et Esprit. Intelligence de l’Écriture d’après Origène*, Paris, Aubier, coll. Théologie n° 16, 1950.
- RAHNER, Karl, “La doctrine d’Origène sur la pénitence”, *Recherches de Science Religieuse*, 1950.

<sup>60</sup> *Commentaire sur saint Jean*, X,XVIII,109, p. 448-449.