





Filiación V  
Cultura pagana, religión de Israel,  
orígenes del cristianismo



Filiación V  
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las IX y X Jornadas de Estudio  
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»  
Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, UESD, Madrid  
14, 15 y 16 de noviembre de 2011  
12, 13 y 14 de noviembre de 2012

Patricio de Navascués Benlloch  
Manuel Crespo Losada  
Andrés Sáez Gutiérrez  
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A  
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Religión**

© Editorial Trotta, S.A., 2013  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Fundación San Justino, 2013

© Patricio de Navascués Benlloch, Manuel Crespo Losada,  
Andrés Sáez Gutiérrez, 2013

ISBN: 978-84-9879-502-8  
Depósito Legal: M-xxxx-2014

Impresión  
Gráficas De Diego

## CONTENIDO

Presentación: <i>Manuel José Crespo Losada</i> . . . . .	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i> . . . . .	13

### CULTURA PAGANA

La filiación divina del rey egipcio en el tercer milenio a.C.: <i>Francisco L. Borrego Gallardo</i> . . . . .	17
La filiación en los epigramas funerarios griegos de los siglos II-III: <i>Jesús F. Polo Arrondo</i> . . . . .	67
La filiación en los discursos funerarios griegos: <i>Jesús F. Polo Arrondo</i> . . .	87
La filiación en las teogonías griegas según la literatura apologética cristiana: <i>Miguel Herrero de Jáuregui</i> . . . . .	111
La filiación en las <i>Vidas paralelas</i> de Plutarco. Interpretación ética y política de los hijos de los dioses: <i>Aurelio Pérez Jiménez</i> . . . . .	127
Dios como padre y artífice en <i>Moralia</i> de Plutarco: <i>Lautaro Roig Lanzillotta</i> . . . . .	139

### RELIGIÓN DE ISRAEL

Is 7,14 y la filiación: <i>Enrique Farfán Navarro</i> . . . . .	159
---	-----

### ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

«Hijo de Dios» en las cartas de Pablo: <i>Martin Karrer</i> . . . . .	169
En los asuntos de mi padre (cf. <i>Lc 2,49</i> ): <i>Andrés García Serrano</i> . . . . .	189
La polémica sobre la filiación divina de Jesucristo en <i>1 Io</i> : <i>Udo Schmelle</i> .	225
La filiación en la <i>Ascensión de Isaías</i> : <i>Enrico Norelli</i> . . . . .	243
El hijo de Dios regio: sobre la cristología del <i>Apocalipsis de Pedro</i> : <i>Tobias Nicklas</i> . . . . .	275

CONTENIDO

Los <i>Hechos de Juan</i> . Cuestiones en debate acerca de la composición del texto, de sus concepciones cristológicas, de sus relaciones con el cuarto evangelio y con la gnosis valentiniana: <i>Jean-Daniel Kaestli</i> . . .	289
La filiación en Teófilo de Antioquía: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i> . . .	311
Cristo y la filiación en la <i>Homilía Pascual</i> de Melitón de Sardes: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i> . . . . .	335
La filiación en la homilía <i>In sanctum Pascha</i> : <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i> . . . .	365
<i>Índice bíblico</i> . . . . .	391
<i>Índice onomástico</i> . . . . .	397

## PRESENTACIÓN

*Manuel José Crespo Losada*

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, UESD (Madrid)

El quinto volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo* que nos complace presentar contiene las Actas de las Jornadas de Estudio «La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana» celebradas en los años 2011 y 2012 en la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, perteneciente a la Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid.

La nueva Facultad continúa impulsando, con vigor renovado, la iniciativa comenzada hace ya una década de explorar en todos los ámbitos culturales de la Antigüedad el tema de la filiación, un concepto clave para acercarse al núcleo de la primera reflexión en torno a la persona de Jesucristo.

El orden en el que presentamos las ponencias es el seguido en anteriores ediciones. Dentro del apartado *Cultura pagana*, nos retrotraemos hasta el antiguo Egipto con el estudio de la filiación divina del rey egipcio en el tercer milenio a.C. desde el punto de vista de la teología política, de los fundamentos que la sustentan y de sus expresiones culturales concretas (Borrego). La literatura griega adquiere una importancia relevante en esta ocasión con el estudio de las categorías de filiación que están presentes en el pensamiento popular subyacente en la epigrafía funeraria, así como la presentación de un completo elenco de situaciones vinculadas a la filiación que emerge en los discursos funerarios griegos (Polo). Sin abandonar la religión griega, la perspectiva de las teogonías clásicas manifestada por la literatura apologética cristiana es ocasión para mostrar los motivos por los que los apologetas cristianos, si bien de un modo ya anacrónico, aluden a las relaciones entre los dioses en su polémica contra el paganismo (Herrero). Por último, no podían faltar estudios dedicados a la filosofía griega, uno de los campos que mayor interés suscita año tras

año. En este caso es Plutarco el foco de atención con dos estudios dedicados, respectivamente, al valor ético y político que otorga a los hijos de los dioses en su obra biográfica de las *Vidas paralelas* (Pérez Jiménez); y el concepto de Dios como padre y artífice que se desprende de sus *Moralia* (Roig).

En la sección dedicada a *Religión de Israel*, contamos en este volumen con un estudio de exégesis bíblica sobre Isaías 7,14 en el que se propone una muy fundada corrección del texto masorético, de la cual resulta la siguiente traducción: «Mirad la doncella, encinta y pariendo un hijo; y llamando su nombre Con-nosotros-Dios» (Farfán).

Bajo el epígrafe *Orígenes del cristianismo*, el volumen ofrece, en primer lugar, un estudio acerca del significado del título «Hijo de Dios» en las epístolas paulinas, el cual, carente de toda connotación biológica, goza de una evidente importancia soteriológica (Karrer). A continuación, un trabajo sobre la expresión «*en tois tou patros mou*» (Lc 2,49) explica el sentido profundo de las primeras palabras de Jesús en Lc a la luz del conjunto *Lc-Act*, poniéndolas en relación con la consagración de su vida al plan salvífico de Dios (García Serrano). En este apartado, el lector encontrará también un estudio acerca de la filiación divina en *Ilo*, cuestión discutida en el ámbito del autor de la carta, la cual es puesta en relación con la cronología redaccional de los diversos escritos joánicos (Schnelle).

Los escritos apócrifos están representados en el volumen por tres contribuciones. La primera está dedicada a la filiación en la *Ascensión de Isaías*, un texto muy probablemente de ámbito antioqueno cuya datación está a caballo entre finales del siglo primero y comienzos del segundo, de cristología doceta *lato sensu*, que entra en polémica con otras corrientes cristianas de su entorno (Norelli). La segunda se ocupa del *Apocalipsis de Pedro*, un texto que goza de gran autoridad en círculos del cristianismo antiguo como el de Clemente de Alejandría. Dicho apócrifo presenta a Cristo como Hijo de Dios regio, soberano de un reino concreto, celestial, escatológico, cuya actividad específica será preservar de la aniquilación a los designados como elegidos o justos (Nicklas). En tercer lugar, sin salir del ámbito de lo apócrifo, nuevos argumentos vienen a confirmar la tesis de que los *Hechos de Juan* presentan dos cristologías diferentes que deben ser consideradas por separado, frente a quienes soslayan esta diferencia al considerar la obra como una unidad (Kaestli).

Esta sección se completa con tres estudios sobre textos patrísticos. En primer lugar, el dedicado al *A Autólico* de Teófilo de Antioquía pone de relieve que la doctrina del apologeta, basada en los tres argumentos clásicos (monarquía de Dios, generación del mundo, generación del hombre), esconde una concepción trinitaria en la que la tríada Padre, Hijo y Espíritu Santo, económica, en orden a la salvación, se abre para ofrecer al ser humano la posibilidad de participar en la inmortalidad del Hijo y contemplar la forma inefable e inenarrable del Padre (Navascués). A continuación, Melitón de Sardes es objeto de una contribución que estu-

dia la cristología de su *Sobre la Pascua* desde el punto de vista de la filiación. Bajo un formato literario muy típico de la época, Melitón expone de modo conciso y con profundidad su concepción sobre Cristo desde una perspectiva histórico-salvífica (Sáez). Cierra el volumen otro trabajo dedicado a una obra de temática pascual como es la homilía anónima *In sanctum Pascha*. Este escrito, complejo desde muchos puntos de vista, es abordado con intención de aportar nueva luz acerca del pensamiento sobre la filiación presente en él, pese a la dificultad que deviene de una obra en la que la peculiar relación entre Logos y Espíritu condiciona el poder perfilar adecuadamente su cristología (Sáez).

En último lugar, pero no por ello menos importante, importa mucho poner de manifiesto que el presente libro y las Jornadas cuyas actas recoge son fruto de una de las líneas de investigación promovidas por la Universidad Eclesiástica San Dámaso, concretamente, a través de su Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. Esta tarea no podría haberse llevado a cabo sin la necesaria colaboración de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid y sin el trabajo de muchas personas. En primer lugar, de los otros dos editores: Patricio de Navascués Benlloch, Decano de la mencionada Facultad y uno de los promotores de este proyecto y el profesor Andrés Sáez Gutiérrez. Asimismo hemos contado incondicionalmente con el estímulo y la colaboración de los profesores J. J. Ayán, M. Aroztegui y los que conforman el claustro de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. No podemos olvidar la inestimable y callada colaboración del personal del Rectorado y Administración de San Dámaso; de modo particular, nuestra gratitud a Marta Soto, María del Carmen Pajuelo y Carmen García por el desarrollo de las Jornadas y la preparación de estas actas.

Durante la preparación de este volumen hemos conocido la triste noticia del fallecimiento de don Enrique Farfán Navarro. Gaditano de nacimiento y valenciano de adopción, en su servicio a la Iglesia Católica como presbítero consagró su vida al estudio y la docencia como una de las actividades pastorales preeminentes de su vida. Nos sentimos honrados de poder ofrecer en este volumen uno de sus últimos trabajos escritos. Las llagas del Hijo de la Doncella intercedan por su vida ante el Padre de la Misericordia. *Requiescat in pace.*



## ABREVIATURAS UTILIZADAS

ABR	Australian Biblical Review
AncB	Anchor Bible
AncSoc	Ancient Society. Louvain
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BibRes	Biblical Research
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina
BU	Biblische Untersuchungen
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CIG	Corpus inscriptionum Graecarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EA	Epigraphica Anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographic Anatoliens. Bonn
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EMP	Edizioni Messaggero Padova
Epigraphica	Epigraphica. Rivista italiana di Epigrafia. Faenza
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
EtB	Études bibliques
EthSt	Erfurter Theologische Studien
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FGrH	Fragmenta der griechischen Historiker
FuP	Fuentes Patrísticas
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Glotta	Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache. Göttingen
HAR	Hebrew Annual Review
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge, Massachusetts
HThR	Harvard Theological Review. Cambridge, Massachusetts
ICC	The International Critical Commentary
IG	Inscriptiones Graecae
IK	Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien. Bonn, Habelt
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHS	Journal of Hellenic Studies. London

ABREVIATURAS UTILIZADAS

JIES	Journal of Indo-European Studies. Hattiesburg, Mississippi
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LavalTP	Laval Théologique et Philosophique
Lediv	Lectio divina
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiquae. London 1928-1993
MDAI(A)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abt.). Berlin
MDAI(I)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abt. Istanbul). Tübingen
MDAI(K)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abt. Kairo). Tübingen
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaeae Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa
RSR	Recherches de science religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrétiennes
SE	Studi Etruschi. Roma
SEG	Supplementum epigraphicum graecum
SGO	R. Merkelbach y J. Stauber, <i>Steinepigramme aus dem Griechischen Osten</i> . München, Saur 1998-2004
SNTS.MS	Studiorum Novi Testamenti Societas. Monograph Series
SPh	Studia Philologica
SPIB	Scripta Pontifici Instituti biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
StAr	Studia Archaeologica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TAM IV1	F. K. Dörner y M. B. von Strizky (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Bithyniae</i> . Wien 1978
TAM V	Keil, J. y Herrmann, P. (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae</i> . Wien 1989
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tübingen
ThS	Theological Studies
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
Tyche	Tyche. Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik. Wien
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

# ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

## LA FILIACIÓN EN LA HOMILÍA *IN SANCTUM PASCHA*

*Andrés Sáez Gutiérrez*

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, UESD (Madrid)  
Facultad de Teología, UESD (Madrid)

### 1. *Introducción*

Un repaso somero a la historia de la investigación en el siglo XX acerca de la homilía *In sanctum Pascha* (= IP) pone de manifiesto la complejidad del escrito y las diferentes interpretaciones a las que ha dado lugar, ya sea en relación con su encuadramiento histórico, con el vínculo que le une a la fiesta de la Pascua o principalmente con su doctrina trinitaria y cristológica<sup>1</sup>.

Nos ha sido transmitida por ocho manuscritos, más uno perdido, en un grupo de siete homilías pascuales bajo el nombre de Juan Crisóstomo; y parcialmente (1,1-6,22; 9,19-17,38) por un palimpsesto descubierto en Grottaferrata bajo el nombre de Hipólito de Roma, al cual le atribuyen también algunos pasos de la homilía el siríaco *Florilegium Edessenum anonymum* y otro florilegio anexo a las actas del concilio lateranense de 649. Desde el principio clasificada entre las obras espurias del Crisóstomo, la atribución a Hipólito parecía confirmar la propuesta realizada antes del descubrimiento del palimpsesto por Ch. Martin en 1926 de identificar con ella la obra *Sobre la Pascua* atribuida en la antigüedad a Hipólito<sup>2</sup>, a partir del testimonio de los florilegios mencionados<sup>3</sup>. En realidad, la certeza mayor residía para este estudioso en asignar la homilía al ambiente romano de comienzos del siglo III, dado que la doctrina

1. Cf. para lo que sigue G. Visonà, *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha. Studio, edizione, commento*, Milano 1988, 25-33.

2. Cf. Eus., *h. e.* VI,22 (A. Velasco-Delgado, BAC 612, Madrid 2002, 389); Hier., *vir. ill.* 61 (A. Ceresa-Gastaldo, Biblioteca Patristica 12, Firenze 1988, 162).

3. Cf. Ch. Martin, «Un Περὶ τοῦ Πάσχα de saint Hippolyte retrouvé?», RSR 16 (1926) 148-165.

crisología le parecía próxima al ambiente del adversario de Hipólito, Calixto<sup>4</sup>.

Sin embargo, P. Nautin, en su edición de la homilía del año 1950<sup>5</sup>, recogiendo la tendencia crítica surgida en los años cuarenta contra la autenticidad hipolitana de la homilía a partir de un estudio del estilo, retórico y barroco, y del vocabulario, situaba el escrito y en concreto su crisología, aun sosteniendo su dependencia de la obra de Hipólito, en la segunda mitad del siglo IV, en contexto antiarriano, por el modo en el que se afirma la divinidad de Cristo y algunas fórmulas relativas a la encarnación (IP 45) y presumiblemente antes de la desaprobación del apolinarismo, dado el esquema  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\text{-}\sigma\omicron\mu\alpha$  que defendería nuestro autor.

Entre la edición de P. Nautin y el decisivo estudio de R. Cantalamessa se inserta una breve pero incisiva e influyente contribución de M. Richard en 1961<sup>6</sup>, quien se pronuncia por una datación anterior al 250 entre otras cosas a partir del esquema crisológico  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\text{-}\sigma\omicron\mu\alpha$ . Por otro lado, retomando una de las tesis de Martin, Richard concluye que el autor emplea una noción de  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  de cuño estoico y sostiene por medio de ella una teología «trinitaria» de tipo modalista, según la cual el único espíritu se expandiría y contraería sucesivamente a lo largo de la economía histórica. Tras una comparación con los datos que la *Refutatio omnium haeresium* ofrece sobre Calixto, Richard enmarca la homilía en el ambiente monarquiano romano de inicios del siglo III<sup>7</sup>.

En un amplio estudio crítico publicado en 1967, R. Cantalamessa<sup>8</sup> inaugura, aun a partir de propuestas diversas, una nueva fase, abierta todavía hoy, en la historia de la investigación del *In sanctum Pascha*, sosteniendo que se trata de una homilía cuartodecimana compuesta para el viernes santo, en Asia Menor, entre el 164-166 —fecha de la controversia pascual de Laodicea— y finales del siglo II. Por lo que a la teología trinitaria y a la crisología se refiere, Cantalamessa, que pretendió rebatir

4. Cf. Íd., «Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople Εἰς τὸ ἄγιον Πάσχα: à propos de l'originalité d'une homélie attribuée à Proclus de Constantinople», RHE 38 (1937) 255-276.

5. Cf. *Homélies Pascales I. Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hyppolite*, Paris 1950, réimpression de la première édition revue et corrigée 2003, para lo que sigue 46-48.

6. Cf. M. Richard, «Une homélie monarchienne sur la Pâque», en *Studia Patristica* III, Berlin 1961, 273-289.

7. Para una exposición de este modo de leer IP, cf. Visonà, *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha*, 107-111. Para obtener una lectura coherente de la homilía, Richard debe contrarrestar los elementos disonantes con su interpretación estoica, principalmente los pasajes que hablan a favor de una teología del Logos. Para este estudioso, el Logos, en correlación con Nomos, se caracteriza por ser un momento o estado de manifestación del Espíritu divino (IP 29). Por el contrario, cuando Logos designa la persona divina que se ha encarnado, Richard invoca la supresión o la enmendación de tales pasajes en nombre de presuntas manipulaciones o corruptelas del texto, cayendo en una perniciosa petición de principio (IP 2, 16, 29 y 45). El procedimiento es metodológicamente criticable. Ya R. Cantalamessa, *L'Omelia*, 152 n. 34 (para la cita completa, cf. la nota siguiente) se pregunta por qué, si ha tenido lugar un proceso de corrección en sentido anti-monarquiano, no se han eliminado fórmulas monarquianas evidentes.

8. Cf. R. Cantalamessa, *L'Omelia «In s. Pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Milano 1967.

exhaustivamente la tesis estoica y modalista de Richard confrontando la doctrina del IP con otros autores y tradiciones del siglo II, concluye que el influjo estoico se deja sentir en la terminología, no en el pensamiento del autor; y que la aplicación del término Logos a Cristo y temas como el de la generación, el de la misión y el de la economía no dejan lugar a dudas sobre la distinción en la homilía entre el Padre y el Hijo<sup>9</sup>.

El último estudio de conjunto sobre nuestra homilía ha corrido a cargo de G. Visonà, el cual recogió críticamente la historia de la investigación precedente<sup>10</sup>, caracterizándola en no pocos momentos como un círculo vicioso en el que datación y situación de la homilía y valoración teológica de la misma se han realimentado y subrayando que los elementos de doctrina trinitaria y cristológica constituyen uno de los aspectos de más difícil valoración de la obra. Reconoce que en ella se encuentran elementos arcaicos innegables. En primer lugar, en cuanto liturgia de Pascua más que homilía<sup>11</sup>, el escrito, que no se sitúa en un contexto pascual polémico<sup>12</sup>, no se adapta a la tradición eclesiástica posterior al final del siglo III<sup>13</sup>. Además la relación que presenta con las Escrituras de Israel, en particular su vínculo con las colecciones de *testimonia*, corresponde a un uso de las mismas documentado entre el siglo II y la primera mitad del siglo III<sup>14</sup>. Por fin, el binitarismo teológico conectado con la cristología pneumática característica del escrito, donde *πνεῦμα* designaría ya el elemento divino en Cristo, ya incluso un nombre personal del Logos, remite a un contexto doctrinal difícilmente sostenible después de Orígenes<sup>15</sup>. Sin embargo, estos elementos, a veces, poco precisos, podrían ser interpretados, según Visonà, bien como signo de antigüedad en la línea de Cantalamessa; bien como signo del estilo complicado del autor. No obstante, los elementos arcaicos objetivos individuados por este estudio-

9. Cf. sobre todo Cantalamessa, *L'Omelia*, 140-171, páginas correspondientes al apartado «Cristo e il Padre: Una cristologia monarchiana?»; y Visonà, *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha*, 111-115.

10. Cf. *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha*, 33-36.

11. Cf. Visonà, 55, quien piensa que el documento es cuartodecimano, pero no polémico; y que recoge la liturgia entera, homilía, himnos y oraciones. No puede ser sólo la homilía, porque en una celebración de la Pascua cuartodecimana no tendría sentido reproducir en ella por entero la cita de Ex 12.

12. Cf. *Ibid.*, 42.

13. Cf. *Ibid.*, 56-57. Uno de los rasgos peculiares de la homilía es el carácter omnicompreensivo del misterio pascual, desde la creación hasta la soteriología.

14. Cf. *Ibid.*, 90-103. Casi todos los textos citados en la homilía forman parte de la tradición cristiana desde el siglo II. Los textos son citados a partir de colecciones de *testimonia* y hay modos de operar que incluso están atestiguados en los escritos del futuro NT, no tanto porque IP dependa de ellos, sino porque depende de material que también está en la base de dichos escritos.

15. Un ulterior elemento a favor de la antigüedad de la homilía resulta de la comparación de la misma con la *Oratio XIV in s. Pascha* de Proclo de Constantinopla, el cual emplea IP para su composición. La distancia teológica y litúrgica de su fuente podría suponer también distancia cronológica. Lo mismo se concluye de una comparación con otras composiciones similares de Gregorio de Elvira y de Gaudencio de Brescia. Cf. Visonà, *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha*, 66-78.

so le llevan a concluir que, si la homilía fuera tardía, habría que suponer un documento inicial posteriormente reelaborado.

En la presente contribución asumimos como punto de partida el carácter arcaico de la homilía, según los argumentos ofrecidos por Cantalamessa y Visonà. Nos limitaremos a estudiar su contenido desde el punto de vista de la cristología y, en particular, del de la filiación. Comenzaremos dedicando el primer apartado al Padre. Después pasaremos al estudio de Cristo en tres momentos: la filiación preexistente; la filiación humana; y la filiación de los cristianos y su relación con Cristo.

## 2. Dios Padre: πατήρ, πατρικός, πατῶος

Es verdad que IP no emplea con frecuencia ni con particular relieve el término Padre. En IP 7<sup>16</sup> e IP 55<sup>17</sup> el autor depende y cita respectivamente Lc 23,46: «Padre, en tus manos entrego mi Espíritu». En IP 47<sup>18</sup> leemos en parte de la tradición manuscrita la expresión «soplo del Padre»<sup>19</sup> en referencia a la creación del hombre. Por último, en IP 46 cita Ps 88,27: «Él me llamará Padre y yo lo constituiré mi Primogénito». En otras ocasiones, el autor habla sencillamente de Dios<sup>20</sup>, a quien alguna vez llama también Señor<sup>21</sup> y a quien se refiere en un único pasaje como Dios Artífice y Creador (ὁ τῶν ὄλων τεχνίτης καὶ δημιουργὸς Θεὸς<sup>22</sup>).

Característico resulta el uso de los adjetivos πατρικός y πατῶος. En IP 45, en un contexto en el que los estudiosos han hablado de autoencarnación más que de encarnación, porque el Logos es el sujeto de la asunción por su parte de la naturaleza humana, el autor refleja la participación del Padre en dicho momento afirmando que «el Logos vino y tomó [el cuerpo]<sup>23</sup> del protoplasto conforme a los designios paternos (ἐν βουλαῖς πατρικαῖς)<sup>24</sup>. La idea se repite inmediatamente después: el mismo Logos no entregó el ministerio en favor nuestro a las criaturas angélicas, «obedeciendo a los mandatos paternos (πειθόμενος ταῖς πατῶοις ἐντολαῖς)<sup>25</sup>. Todavía en relación con el mismo tema encontramos en IP 3, al final del exordio, una expresión más densa. El autor canta y esboza a la vez el significado de la Pascua, definiéndola como el «envío al mundo de

16. Cf. Pseudo Ippolito. *In sanctum Pascha. Studio, edizione, commento* (G. Visonà, SPMed 15, Milano 1988, 250).

17. Cf. SPMed 15, 252.

18. Cf. SPMed 15, 308.

19. Cf. Gn 2,7. Otros manuscritos leen «soplo del Espíritu»: cf. Visonà, *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha*, 294.

20. Cf. IP 12 (SPMed 15, 260); 16 (SPMed 15, 264); 17 (SPMed 15, 266).

21. Cf. IP 46 [tres veces] (SPMed 15, 290.292).

22. IP 17 (SPMed 15, 266). La expresión forma parte de una tesis que el autor atribuye a los hebreos, aunque después se muestra conforme con lo dicho.

23. Para la discusión de esta laguna, cf. *infra*.

24. SPMed 15, 286.

25. SPMed 15, 286.

la Voluntad paterna (πατρικοῦ θελήματος ἐπὶ κόσμον ἀποστολή)<sup>26</sup>, donde Voluntad paterna es un nombre que se identifica con Cristo<sup>27</sup>. Por tanto, éste no sólo obedece, cumple los designios paternos, es decir, aquéllos que son y proceden del Padre, sino que él es la Voluntad del Padre y la que de Él proviene; y por ello obedece, asume, sigue dichos mandatos.

La misma idea de propiedad y proveniencia del Padre se aplica a otro elemento también en IP 45. «Por la sobreabundancia del poder paterno (δυνάμειος δὲ πατρῶας ὑπερβολῆ) (el Logos) no perdió lo que tenía»<sup>28</sup>, indicándose de este modo que la divinidad de Cristo se ha mantenido intacta en la encarnación por una intervención particular del Padre, por el poder que le es propio y procede de Él.

También la proveniencia del Padre parece reflejarse en una afirmación algo más oscura de IP 3 con la que el autor abre al final del exordio una invitación anafórica al gozo festivo de todos los seres de la creación por el descenso de Cristo a la tierra para llevar a cabo la obra salvadora: «Estén, pues, en fiesta los cielos de los cielos, refiriendo con detalle la gloria de Dios, como pregona el Espíritu divino, pues son los primeros en acoger el surgir paterno del Espíritu divino (πρῶτοι τὰς πατρῶας τοῦ θείου πνεύματος ἀνατολὰς ὑποδεχόμενοι)<sup>29</sup>. El contexto muestra que el Espíritu divino<sup>30</sup> es aquí Cristo, en concreto, el Cristo preexistente, el que ha alborado antes de la estrella de la mañana, el general supremo del ejército de arriba que llega corporalmente al mundo. Su surgir paterno haría referencia al origen de su aparición en vistas a la encarnación: procedente o proveniente, enviado del Padre<sup>31</sup>.

Para completar el cuadro de conjunto, queda referirse a otro pasaje, IP 38, en el que el adjetivo πατρικός, empleado dos veces, no se refiere al Padre y supone un ejemplo, a mi juicio, elocuente, del carácter de la homilía, donde no puede sorprender encontrar un mismo término con signifi-

26. SPMed 15, 240.

27. Cf. *infra*.

28. SPMed 15, 288.

29. SPMed 15, 238.

30. La fórmula «Espíritu divino» o bien «Espíritu» aparece repetidamente en IP para introducir citas de las Escrituras de Israel. Cf. IP 6 (SPMed 15, 246), IP 10 (SPMed 15, 258), IP 24 (SPMed 15, 272), IP 45 (SPMed 15, 288), IP 48 (SPMed 15, 296), lo cual no quiere decir que en tales casos la homilía se esté refiriendo al «Espíritu divino» como genérico carisma de inspiración, puesto que el «Espíritu divino» alude con claridad en otros lugares de la homilía, incluido IP 3, al Cristo preexistente. De hecho, como es sabido, en la primera literatura cristiana algunos autores atribuyeron la revelación profética al Hijo.

31. G. Visonà parece aquí entrar en contradicción. En su traducción de la homilía, cf. SPMed 15, 239, parece aceptar la explicación que hemos dado en el cuerpo del texto. Sin embargo, en su explicación, cf. SPMed 15, 343, señala que entre los rasgos típicos de la homilía que aparecen en la expresión de IP 3 objeto de análisis se encuentra el de aplicar a Cristo la categoría de la paternidad. Es decir, IP diría aquí que el surgir de Cristo en orden a su encarnación es signo de su actitud o disposición paternal. Sin embargo, el hecho de que el contexto hable del cielo de los cielos, los cuales son los primeros que se alegran por el surgir de Cristo; y el significado del término griego πατρῶος —cf. *infra*— invitan a aceptar la interpretación presupuesta por Visonà en su traducción y dada por nosotros.

cados diversos aun relacionados entre sí. Haciendo exégesis de *Ex* 12,13, «veré la sangre y os protegeré», afirma el autor: «Jesús, nos has protegido verdaderamente de la gran perdición, has extendido las manos<sup>32</sup> paternas (*χεῖρας ἐξέτεινας πατρικάς*), nos has protegido dentro de tus alas paternas (*ἐκάλυψας ἡμᾶς ἐντὸς τῶν πτερύγων σου τῶν πατρικῶν*), derramando la sangre divina sobre la tierra por tu alianza cruenta y de amor a los hombres»<sup>33</sup>. Como se puede observar, *πατρικός* significa aquí no procedente o propio del padre, sino paternal, propio de un padre, a modo de padre<sup>34</sup>. Así Cristo, mediante su sacrificio en la cruz, extendiendo sus brazos y derramando su sangre, ha protegido como un padre a los creyentes, liberándolos de la gran perdición y otorgándoles las primicias de la reconciliación. De este modo, la homilía refleja aquí a su modo un uso muy extendido en los primeros siglos, el de aplicar a Cristo el nombre de padre, expresando por medio de él los rasgos paternos que caracterizan su obra<sup>35</sup>.

Recogiendo las apariciones del sustantivo *πατήρ* y las de los adjetivos *πατρικός* y *πατρῶος* y comparándolas con las de los otros nombres de Dios a los que nos hemos referido, no se puede concluir, a mi juicio, que alguna de las perspectivas domine sobre otra de modo significativo. En realidad, el centro indudable de la homilía es Cristo y su Pascua. Dios Padre sólo aparece en función de aquél.

### 3. *Cristo, el Logos, el Espíritu divino, el Hijo*

#### 3.1. Filiación preexistente

Según R. Cantalamessa<sup>36</sup>, la estructura teológica de la homilía bascula entre dos polos, el Padre y el Hijo. Visonà, por su parte, abogando por limitarse a los términos propios del escrito, afirma que los dos polos son Dios y el Espíritu divino<sup>37</sup>. Estando de acuerdo con el espíritu de la afirmación del primero y con la precisión realizada por el segundo, pensamos que es útil señalar que el autor —como acabamos de afirmar en relación con el Padre— parece no ceñirse exclusivamente a un único esquema y no se deja resumir en pocas palabras. En segundo lugar, cuando se habla

32. Para el tema de la extensión de las manos, cf. también IP 15 (SPMed 15, 264) y 50 (SPMed 15, 298).

33. SPMed 15, 280.

34. El autor parece ser coherente a la hora de emplear los adjetivos *πατρῶος* y *πατρικός*, pues el primero expresa, según los léxicos, exclusivamente la idea de propiedad o procedencia paterna; mientras que el segundo abarca tanto este significado como el que se puede traducir por «paternal». Cf. F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 2004, 1608-1609, s. v.

35. Cf. también IP 46 (SPMed 15, 294), donde Cristo es llamado, siguiendo a *Is* 9,6 LXX, «padre del siglo futuro». Para esta cuestión, cf. en este volumen la contribución acerca de la filiación en la Homilía Pascual de Melitón de Sardes, 335ss.

36. Cf. *L'Omelia*, 180.

37. Cf. *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha*, 105-106.

de dos polos, no hay que entender que la homilía se ocupa de ambos de modo equilibrado, pues, en realidad el punto de mira inmediato y único es Cristo y su Pascua, como muestran las preguntas que el autor formula en IP 7 antes de pasar a contestarlas<sup>38</sup>.

Insistiendo en el mismo sentido, ni siquiera es tema de la homilía la relación que existe entre los dos supuestos polos. En este sentido resulta apropiada la reflexión de G. Visonà cuando afirma que, si nuestra homilía procediera de un medio modalista —lo que ni él ni nosotros pensamos—, sería de uno sustancialmente cerrado en sí mismo, seguro, al abrigo de cualquier polémica al respecto<sup>39</sup>.

### 3.1.1. Cristo, el Logos

I. Tras el exordio inicial, toda la primera parte está dedicada a la interpretación tipológica de las figuras de la Pascua hebrea según aparecen plasmadas en *Ex* 12,1-15. La exégesis es sucinta, pero detallista, refiriendo todos los particulares a la vida de Cristo. En la segunda parte, a partir de IP 43, el autor se va a ocupar, tras dejar atrás las figuras y la economía de la Ley, de los misterios de la verdad: «cuál y qué grande es la gran venida de Cristo sobre la tierra»<sup>40</sup>. Es este nombre, Cristo, o bien Jesucristo, el que predomina cuando el autor quiere referirse sin más a aquél de quien está hablando<sup>41</sup>.

Precisamente una breve y retórica descripción de la venida de Cristo a partir de sus efectos en IP 44 da paso a la sección más densa teológicamente hablando. Leamos el inicio de IP 45:

Viendo desde arriba que estábamos tiranizados por la muerte, arruinados y a la vez encadenados por vínculos de corrupción, que nos dirigiáramos al camino inexorable y sin retorno, el Logos mismo (αὐτὸς ὁ λόγος), vinien-

38. SPMed 15, 250-252: «Qué es la venida de Jesucristo después de la Ley, por qué vino también con un cuerpo, cuál es la Pascua que deseó comer con nosotros, por qué el que resucitó a los muertos con su palabra no se impuso también totalmente a la muerte permaneciendo vivo, por qué soportó enteramente la muerte en cruz, qué es el espino que lo coronó o qué es el vinagre y la hiel que bebió, qué es el costado abierto del que brotó sangre y agua, por qué ruega que pase el cáliz que vino a beber por completo, quiénes son los ladrones crucificados con Él, cuál de ambos está en el Paraíso, por qué entrega el Espíritu en las manos del Padre, y el cuerpo es colocado en el sepulcro nuevo, qué era lo que iba a estar en el Paraíso y lo que sucede hoy mismo, qué es la sepultura de tres días que soportó bajo la tierra, por qué las mujeres lo vieron las primeras, y les da una buena noticia: 'Alegraos, mujeres'».

39. Cf. *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha*, 117.

40. IP 43 (SPMed 15, 284).

41. Cf. IP 1 (SPMed 15, 230), IP 3 (SPMed 15, 240), IP 7 (SPMed 15, 250), IP 9 (SPMed 15, 256), IP 15 (SPMed 15, 262), IP 26 (SPMed 15, 274), IP 27 (SPMed 15, 274), IP 39 (SPMed 15, 282), IP 40 (SPMed 15, 282), IP 41 (SPMed 15, 282), IP 42 (SPMed 15, 284), IP 43 (SPMed 15, 284), IP 44 (SPMed 15, 284), IP 47 (SPMed 15, 294), IP 62 (SPMed 15, 316), IP 63 (SPMed 15, 318). También Jesús: cf. IP 9 (SPMed 15, 256), IP 15 (SPMed 15, 264), IP 34 (SPMed 15, 278), IP 38 (SPMed 15, 280), IP 49 (SPMed 15, 298), IP 55 (SPMed 15, 308).

do (ἐλθών) y tomando [el cuerpo]<sup>42</sup> del protoplasto conforme a la voluntad paterna, no entregó el ministerio a favor nuestro ni a los ángeles ni a los arcángeles, sino que tomó sobre sí toda la lucha en nuestro favor obedeciendo a los mandatos paternos<sup>43</sup>.

Las líneas atestiguan el claro sesgo soteriológico de la cristología de nuestro autor. El acento recae en la situación de necesidad irreversible<sup>44</sup> en la que se encuentra el hombre y en el combate que el mismo Verbo tomó sobre sí, sin delegarlo en cualesquiera ángeles o arcángeles. El autor no explica por qué, pero parece claro que un combate realizado por dichas criaturas celestes no habría sido eficaz<sup>45</sup>. A nosotros nos interesa señalar que, aun sin tanto relieve, la afirmación atestigua también la identificación de Cristo, de quien se habla en IP 44, con el Logos; y la supuesta, en absoluto explicada preexistencia de este, el cual ha venido —ἐλθών<sup>46</sup>— visiblemente del cielo a la tierra tal como se describe en IP 3; y ha asumido el cuerpo del protoplasto.

Asimismo se deduce su preexistencia de un pasaje de IP 16, en el que el autor demuestra distinguir a Dios y al Logos, a la vez que los sitúa en un mismo plano: «La verdad (τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς) sobre estas cosas la conocen Dios y el Logos que ha dispuesto la sagrada Pascua en sí y por medio de sí (Θεὸς καὶ ὁ τὸ ἱερὸν πάσχα ἐν ἑαυτῷ καὶ δι' ἑαυτοῦ κοσμήσας οἶδε λόγος)»<sup>47</sup>. La afirmación fue corregida por Richard en función de tesis modalistas, aduciendo que el verbo en singular implicaba que debía existir un único sujeto, de modo que eliminó el primer καὶ y cambió λόγος por μόνος<sup>48</sup>. Pero ni la gramática impide que un verbo en singular ten-

42. Los estudiosos han realizado distintas suposiciones para llenar la laguna del texto. P. Nautin, *Homélies Pascales I*, 164, lo hace por medio del término «naturaleza». R. Cantalamessa, *L'Omelia*, 200, indica tres posibilidades: μὴ φθορῆς, σῶμα y φύσις; mientras que en *I più antichi testi pasquali della Chiesa. Le omelie di Melitone di Sardi e dell'Anonimo Quartodecimano e altri testi del II secolo*, Roma 1972, 74 traduce «cuerpo». A. Orbe se inclina por «sustancia» en *Cristología gnóstica*, I, Madrid 1976, 125 n. 101; y en *En torno a la Encarnación*, Santiago de Compostela 1985, 88; pero adopta σῶμα en A. Orbe y M. Simonetti (eds.), *Il Cristo, I: Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, Milano <sup>3</sup>1990, 368.

43. SPMed 15, 286. Un comentario de IP 44-46 se encuentra en Orbe, *En torno a la Encarnación*, 87-105.

44. Cf. Orbe, *En torno a la Encarnación*, 88-89.

45. En la primera teología cristiana esta reflexión se realizó al hilo de Is 63,9: «No un mensajero ni un ángel, sino el Señor mismo los salvó». Cf. Orbe, *Cristología gnóstica*, I, 100-134; Íd., *En torno a la Encarnación*, 87-88. Para el tema de Cristo, como el gran luchador, con raíces en Is 7,13, cf. Orbe, *Cristología gnóstica*, I, 134-153.

46. Cf. IP 19 (SPMed 15, 270): «La oveja es perfecta y de un año (Ex 12,5). Perfecta en cuanto que (viene) del cielo, y de un año en cuanto que está en la tierra»; y también IP 20 (SPMed 15, 272): «Es tomada el día diez del mes (Ex 12,3), también muy simbólicamente. Pues la Ley es el tiempo que media hasta el Evangelio, y la enseñanza más importante de la Ley es el Decálogo. Después de los diez mandamientos de la Ley viene la oveja del misterio que (desciende) de los cielos».

47. SPMed 15, 264.

48. Cf. «Une homélie monarchienne», 277-278. Para su refutación, cf. Cantalamessa, *L'Omelia*, 154. Por otro lado, aparecen expresiones en *In sanctum Pascha* realizadas de pasada,

ga un sujeto múltiple ni tampoco el uso del autor de la homilía, como se puede comprobar en IP 53<sup>49</sup>. Repitiendo una idea que aparece en otros pasajes, la formulación atribuye la preparación de la Pascua al Logos, en sí y por su medio<sup>50</sup>. Se pone de manifiesto así que el Logos es en Dios el Mediador.

Precisamente este rasgo es confirmado por IP 29<sup>51</sup>, párrafo en el que el autor de la homilía repite cinco veces la prescripción de *Ex* 12,9, según la cual los israelitas habían de comer del animal sacrificado la cabeza con las patas y los intestinos; y ofrece de ella cinco explicaciones diversas, todas ellas referidas a Cristo, a su constitución y al porqué de la misma<sup>52</sup>. Según la tercera, en la expresión «la cabeza con los pies y los intestinos», la cabeza significa a Cristo en cuanto Dios, las patas a Cristo en cuanto Logos y los intestinos a Cristo en cuanto hombre. La primera, lagunosa, se puede reconstruir fácilmente en el mismo sentido aun con distinta terminología<sup>53</sup>. La segunda y la cuarta interpretaciones unen la perspectiva cristológica y la soteriológica, esclareciendo por qué Cristo tenía que ser el Logos. La segunda dice así: «La cabeza con los pies y los intestinos: principio, medio y fin (ἀρχὴ καὶ μεσότης καὶ τέλος), que confiere unidad y cohesión a todo y lo liga en sí con vínculos indisolubles (πάντα συνέχων καὶ συσφίγγων καὶ συγκολλῶν ἐν ἑαυτῷ ἀλύτοις δεσμοῖς)<sup>54</sup>,

las cuales ayudan, a mi juicio, a eliminar cualquier sospecha de monarquianismo. Es el caso de IP 51 (SPMed 15, 300), donde leemos: «Este es para mí protección cuando temo a Dios».

49. En concreto en IP 53,8-10 (SPMed 15, 304): ἤδη τὴν ἱερὰν αὐτοῦ ἐν ἑαυτῷ ἐστόμωσεν πλευράν, ἐξ ἧς τὸ ἱερὸν ἔρρευσεν αἷμα καὶ ὕδωρ.

50. Cf. IP 1 (SPMed 15, 232): «... la Pascua mística, ministrada en figura por medio de la Ley, llevada a cumplimiento eficazmente por medio de Cristo».

51. Para una discusión sobre IP 29 y su valor para la cristología, cf. Visonà, *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha*, 394-401. Richard, «Une homélie monarchienne», 277, se escuda en el mal estado de los manuscritos para impugnar la aplicación del nombre Logos a Cristo. Visonà afirma que en conjunto el pasaje es fiable para estudiar la cristología del autor.

52. «La cabeza con los pies y los intestinos: (la cabeza como Dios, los intestinos) como voluntad invisible, los pies como hombre (<κεφαλὴ ὡς θεός, ἐντοσθίον> ὡς ἀόρατος βουλή, πόδες ὡς ἄνθρωπος). La cabeza con los pies y los intestinos: principio, medio y fin (ἀρχὴ καὶ μεσότης καὶ τέλος), que confiere unidad y cohesión a todo y lo liga en sí con vínculos indisolubles (πάντα συνέχων καὶ συσφίγγων καὶ συγκολλῶν ἐν ἑαυτῷ ἀλύτοις δεσμοῖς), ‘siendo’ verdaderamente ‘mediador de Dios y de los hombres’ (1 Tim 2,5) (γενόμενος ἀληθῶς «μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων»). La cabeza con los pies y los intestinos: Dios, Verbo y hombre en la tierra (Κεφαλὴ σὺν τοῖς ποσὶ καὶ τοῖς ἐντοσθίοις, Θεὸς, λόγος καὶ ἄνθρωπος ἐν γῆ). La cabeza con los pies y los intestinos: en altura, profundidad y anchura... y enraizamiento de la tierra. La cabeza con los pies y los intestinos: Ley, Verbo y Misión. Ley en cuanto principio, Verbo en cuanto voluntad y pies en cuanto Misión»: SPMed 15, 276.

53. El texto de IP 29 dice así: «La cabeza con los pies y los intestinos: (la cabeza como Dios, los intestinos) como voluntad invisible, los pies como hombre (<κεφαλὴ ὡς θεός, ἐντοσθίον> ὡς ἀόρατος βουλή, πόδες ὡς ἄνθρωπος)». Ahora bien, Cristo es llamado «Voluntad paterna» en IP 3 (SPMed 15, 240). Cf. *infra*.

54. Según Cantalamessa, *L’Omelia*, 153, la fuente podría ser Filón de Alejandría, *De fuga et inventione* 112, pasaje al que Visonà, *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha*, 396 añade *Quis rerum divinarum* 188. A. Orbe subraya su impronta estoica en *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos*, V, Roma 1956, 212-223; y Visonà el componente platónico: cf. *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha*, 396-398.

siendo verdaderamente ‘mediador de Dios y de los hombres’ (1 *Tim* 2,5) (γενόμενος ἀληθῶς «μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων»). Por ser principio, medio y fin, esto es, Dios, Logos y hombre, Cristo puede ser mediador de Dios y de los hombres, confiriendo unidad a todo y ligándolo en sí de modo indisoluble. A mi juicio, el texto supone un testimonio claro de que en Dios el Mediador ha de ser el Logos<sup>55</sup>.

Esta función mediadora del Logos así expresada va mucho más allá de lo puramente cosmológico. En primer lugar, porque la cuarta exégesis que el autor ofrece de *Ex* 12,9, desgraciadamente lagunosa, hace corresponder la tríada cabeza, patas, intestino a altura, profundidad y anchura, lo que remite obviamente a la cruz. Segundo, porque todo ello se corresponde a la perfección con IP 51, donde el autor expone su doctrina sobre la cruz de Cristo, fuente de salvación para todo el cosmos:

Este árbol, tan alto como el cielo, subió de la tierra a los cielos, fijándose (στηρίζας ἑαυτὸν) entre el cielo y la tierra como planta inmortal, fundamento de todas las cosas (ἔδρασμα τῶν ὅλων), firmeza del universo (στήριγμα τοῦ παντός), apoyo de todo el orbe (ἔρεισμα τῆς ὅλης οἰκουμένης), vínculo cósmico (σύμπλεγμα κοσμικόν), que comprende sustancia variable y humana (τῆς ποικίλης καὶ ἀνθρωπίνης οὐσίας συνεκτικόν), hincado con los clavos invisibles del Espíritu (ἀοράτοις γόμοις τοῦ πνεύματος συνηλωμένον), para que, unido a lo divino, ya no sea separado (ἵνα τῷ θείῳ συναρμοσθὲν μηκέτι λυθῆ). Tocando con el extremo superior los cielos, fijando la tierra con los pies (τὴν γῆν δὲ στηρίζων ποσὶ) y abrazando (περιλαβόν) por todas partes con sus inmensurables manos el grande e intermedio espacio del aire, todo él estaba en todas las cosas y por todas partes (ὅλος ἦν ἐν πᾶσι καὶ πανταχοῦ). Llenando por sí mismo el universo (Γεμίσας δὲ δι’ ἑαυτοῦ τὸ πᾶν), se desnudó para luchar contra las potencias del aire (πρὸς ἀερίου ἀρχὰς γυμνὸς ἀνταπεδύσατο)<sup>56</sup>.

La homilía explícita aquí la doctrina de la crucifixión cósmica del Verbo, expresando su actividad de dar cohesión y gobernar todo lo crea-

55. Encontramos un cierto paralelo terminológico en IP 34 (SPMed 15, 278), en la segunda interpretación que el autor ofrece de una expresión de *Ex* 12,11 «vuestrós calzados en los pies»: Moisés se descalzó dichos calzados (cf. *Ex* 3, 5), «pero Jesús los calzó (cf. *Lc* 3, 16). Pues dice: ‘Desata los calzados de tus pies’ (*Ex* 3, 5) para que se manifestase lo pasajero de la Ley; y ‘de él no soy digno de desatar las correas de sus calzados’ (*Lc* 3,16) para que se diese a conocer el estar fijado del Verbo por todas partes (ἵνα τὸ πάντοθεν περιεσφιγμένον τοῦ λόγου μηνυθῆ). Según Visionà se afirma la permanente estabilidad del Verbo frente a la transitoriedad de la Ley. A la luz de IP 29 podría significar la firmeza y cohesión que el Verbo otorga a toda la creación.

56. SPMed 15, 302.

do. En este contexto, la cruz del Calvario supone la manifestación definitiva del Logos Mediador, el cual une en sí mismo a todo el cosmos y en particular al hombre con Dios de un modo perfecto y definitivo<sup>57</sup>. En IP 56 encontramos una última secuela del mismo tema. La obediencia de Cristo hasta el final sella la victoria de la cruz, cuya fuerza se difunde precisamente en el momento de su muerte: «¡Oh divina extensión en todas las cosas y por todas partes! ¡Oh crucifixión que se despliega por todo el universo! ¡Oh único de los únicos, verdaderamente todo en todas las cosas!»<sup>58</sup>.

II. Hay una segunda temática que concentra el resto de pasajes en los que aparece el término λόγος. Se trata del contexto sacramental, muy presente, como es sabido, en IP. Así leemos en IP 27-28:

La carne asada al fuego (cf. *Ex* 12,8.9), pues ardiente es el cuerpo de Cristo, que es el cuerpo del Logos (ἐμπυρον γὰρ λογικὸν σῶμα τοῦ Χριστοῦ): ‘he venido a traer fuego a la tierra y deseaba que ya hubiese ardido’ (*Lc* 12,49). La carne no cruda (cf. *Ex* 12,9), para que el Logos (ὁ λόγος) sea fácil de digerir, de asimilar y de asumir. ‘No cocida en agua’ (cf. *Ex* 12,9), para que el Logos (ὁ λόγος) no sea aguado ni lánguido ni flácido<sup>59</sup>.

La referencia a la eucaristía resulta evidente. En la expresión ἐμπυρον γὰρ λογικὸν σῶμα τοῦ Χριστοῦ, pensamos que el adjetivo λογικὸν es a Logos lo que πατρικός en sentido fuerte es a Padre, de modo que el autor estaría afirmando que el cuerpo de Cristo es el cuerpo del Logos<sup>60</sup>. La continuación del pasaje parece confirmarlo, puesto que el autor señala que lo que se digiere, asimila, asume por medio del cuerpo de Cristo es en último término el Logos y sus propiedades. Ahora bien, se pone de relieve, por un lado, que el Logos no se puede recibir tal cual; por otro, que tampoco se puede recibir aguado, lo que posiblemente quiere evitar cualquier disminución de la divinidad del Logos en el modo de entender su venida al mundo.

Este y otros pasajes en torno a la misma temática permiten concluir que la unidad divina del cosmos realizada en el Logos Mediador clavado en la cruz es comunicada a los fieles por medio de la eucaristía<sup>61</sup>. Esta no

57. Para el tema en Justino, cf. J. J. Ayán, *Antropología de san Justino*, Santiago de Compostela 1988, 110-115; en Ireneo, cf. Orbe, *Los primeros herejes*, 213-241; y en fuentes heterodoxas, cf. *ibid.*, 176-212.

58. SPMed 15, 310. El texto continúa señalando que por medio de la división del Espíritu, del alma y del cuerpo del Indivisible, todas las cosas, condenadas a la división, fueron salvadas. Cf. también IP 50 (SPMed 15, 298), donde el autor afirma que Cristo mostró en la cruz la vida verdadera suspendida.

59. SPMed 15, 274.

60. Cf. también IP 4 (SPMed 15, 240); 35 (SPMed 15, 280).

61. Cf. IP 4 (SPMed 15, 240) leemos: «Para nutrirnos punto por punto del Logos alimentándonos no con las cosas terrenas sino con las celestes, comamos también nosotros la Pascua del Logos (φάγωμεν καὶ ἡμεῖς τὸ λογικὸν πάσχα) con el deseo espiritual con que el Señor mismo de-

sería eficaz por defecto si el cuerpo de Cristo no fuera el cuerpo del Logos; tampoco si el Logos no fuera Dios; y tampoco, pero por exceso si el Logos se hubiera comunicado directamente.

### 3.1.2. Cristo, ὁ πρὸ ἑωσφόρου y Voluntad del Padre

Como hemos señalado anteriormente, la preexistencia del Logos se deja deducir a partir de la afirmación de IP 45 de la que hemos partido (αὐτὸς ὁ λόγος ἔλθων). Pues bien, dicho rasgo aparece de un modo paradigmático en IP 1 cuando Cristo es llamado ὁ πρὸ ἑωσφόρου καὶ φωστήρων<sup>62</sup>. La expresión, tomada en su primera parte de *Ps* 109,3 LXX, la cual aparece también en IP 55 (τὸν πρὸ ἑωσφόρου<sup>63</sup>), se ha convertido en nuestra homilía en un verdadero título cristológico que subraya que Cristo es anterior a la creación, lo que además en el caso de IP 1 es remachado con el añadido καὶ φωστήρων. Sin embargo, la expresión no incide en la generación de quien existe antes de la aurora. De hecho, no incluye el participio γεννηθείς, al contrario de lo que sucede en autores como Justino, Ireneo, Clemente, Tertuliano y Melitón, de modo que la recensión b de nuestra homilía ha debido de ejercer una función normalizadora añadiendo el participio<sup>64</sup>.

Todavía encontramos en IP 3 la expresión «los coros de los astros que dan a conocer al que alborea antes que la estrella de la mañana (οἱ τῶν ἀστέρων χοροὶ τὸν πρὸ ἑωσφόρου ἀνατέλλοντα μηνύοντες)»<sup>65</sup>. Según G. Visonà, aquí no se haría referencia a la preexistencia, sino a la aparición de Cristo en el mundo<sup>66</sup>. Sin embargo, pensamos que la expresión admite e incluso aconseja otra traducción: «los coros de los astros que dan a conocer al que es antes que la estrella de la mañana, el cual surge». En tal caso, la expresión, en consonancia con las otras, podría aludir sin problemas al Cristo preexistente.

seó comer con nosotros cuando dijo: ‘He deseado ardientemente comer con vosotros la Pascua’ (*Lc* 22, 15)». Y en el párrafo 8 (SPMed 15, 252), donde se retoma el contenido de este capítulo 4, el autor afirma: «Después de nutrirnos con el pan de los cielos (*Io* 6,31-32.50) y beber el cáliz de la alegría, la sangre misma borboteante y ardiente, que ha recibido la impronta del cálido Espíritu que viene de arriba, digamos, volviendo a tomar el hilo desde el principio, cuál es la Ley y cuál es la economía de la Ley. Pues así conoceremos a partir de la parábola quién es el Logos y cuál es la libertad del Logos».

62. SPMed 15, 230.

63. SPMed 15, 308.

64. El añadido καὶ φωστήρων se entendería en el sentido de precisar la preexistencia de Cristo anterior a la creación del mundo. En otros casos se añaden a πρὸ ἑωσφόρου otras expresiones. Cf. F. Parente, «Πρὸ ποίου ἑωσφόρου ἐγεννήθη ἡμῶν ὁ Κύριος. L'interpretazione cristiana di Salmo 109, 3 c LXX da Giustino ad Origene», *Studi classici e orientali* 24 (1975) 197-210.

65. SPMed 15, 238.

66. Cf. *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha*, 331. En la línea de Tertuliano, *adv. Marc.* V,9,7 (C. Moreschini y R. Braun, SCh 483, Paris 2004, 200). Aun en el caso de que Visonà estuviese en lo cierto, nos preguntamos si la aplicación de πρὸ ἑωσφόρου a ambos momentos no querría establecer un cierto paralelismo entre su manifestación en el mundo y su existencia anterior a la creación.

En segundo lugar, como hemos visto anteriormente, el autor define a Cristo Voluntad paterna. Leamos IP 3:

Ésta es la Pascua, fiesta común del universo,  
envío al mundo de la Voluntad del Padre (πατρικοῦ θελήματος ἐπὶ κόσμον  
ἀποστολή),  
aurora divina de Cristo en la tierra (Χριστοῦ περὶ γῆν ἔνθεος ἀνατολή),  
fiesta perpetua de ángeles y arcángeles,  
la vida inmortal de todo el cosmos...<sup>67</sup>.

La expresión indica que Cristo, como Voluntad del Padre, encierra en sí mismo, está constituido por una intención del Padre, por un designio, del que es Mediador y que él mismo ejecuta por medio de su envío. De hecho en IP 29 Cristo es definido en paralelo a Logos como «Voluntad invisible» (ἀόρατος βουλή)<sup>68</sup>. De este modo se unen preexistencia, por un lado; y por otro, sentido económico. En este sentido, se puede decir que la Pascua ya estaba presente en la Voluntad del Padre a la espera de ser realizada en la historia de la salvación y de modo culminante en la historia humana de Cristo.

### 3.1.3. Cristo, el Espíritu Divino, el Hijo

Volviendo a IP 45, el autor parece confrontarse con ciertos modelos soteriológicos inadecuados:

Como el Espíritu divino puro era inaccesible para todos (Ἀπροσίτου δὲ ὄντος τοῖς ὅλοις ἀκράτου θείου πνεύματος), a fin de que nada sufriese con la irrupción pura del Espíritu, él mismo, voluntariamente, contrayéndose en sí mismo, juntando y reuniendo en sí toda la grandeza de la divinidad vino tal como quiso (τοσοῦτος ἦλθεν ὅσος ἠθέλησεν), sin decrecer ni disminuir en sí mismo y sin perder en gloria. Por la sobreabundancia del poder paterno, no perdió lo que tenía sino que asumiendo lo que no tenía, vino tal como iba a ser comprendido<sup>69</sup>.

El pasaje se abre declarando la trascendencia del Espíritu divino puro, en este caso, la sustancia divina en sí<sup>70</sup>, inaccesible para todos los seres.

67. SPMed 15, 240.

68. SPMed 15, 276. Cf. también IP 46 (SPMed 15, 294), donde Cristo es llamado, citando a Is 9,5-6 LXX «ángel del gran consejo» (μεγάλης βουλῆς ἄγγελος). Cf. a este respecto Hipp., *Noet.* 13 (M. Simonetti, *Biblioteca Patristica* 35, Bologna 2000, 176): «Si el Verbo es enviado por medio de Jesucristo, la voluntad del Padre (τὸ θέλημα τοῦ Πατρὸς) es Jesucristo». Cf. el apartado «Cristo e la volontà del Padre», en A. Zani, *La cristologia di Ippolito*, Brescia 1984, 82-89. Clemente de Alejandría también llama a Cristo τὸ θέλημα τοῦ Πατρὸς: cf. *prot.* XII,120,4 (M. Merino, *FuP* 21, Madrid 2008, 332).

69. SPMed 15, 286.288.

70. Para la variedad de significados del término «Espíritu» en la cristología de los siglos II y III, cf. M. Simonetti, «Cristologia pneumatica»: *Augustinianum* 12 (1972) 201-232, publicado después dentro de *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993, 23-52.

Por otro lado, tampoco podía ser derramada tal cual, pues su irrupción habría hecho sufrir a la creación material. La idea no es exclusiva de IP. Se encuentra en otros autores de la primera tradición cristiana<sup>71</sup>. En efecto, la salvación tenía que ser obrada por Dios, no por ángeles, pues habría resultado una salvación insuficiente. Pero tampoco podía ser llevada a cabo por Dios en cuanto Dios sin más, pues habría pasado por encima de las criaturas, las habría arrollado, por exceso. Así pues, el Logos ha venido tal como quiso, tal como podía ser comprendido, asumiendo lo que no era y sin perder lo que era, contrayéndose en sí mismo, juntando y reuniendo en sí toda la grandeza de la divinidad, sin decrecer ni disminuir en sí mismo y sin perder en gloria, lo que también habría frustrado la salvación por defecto.

Pues bien, en este contexto, el resto de IP 45 e IP 46 parecen salir al paso de una objeción: ¿cómo puede ser que algo tan puro como el Espíritu divino entre en contacto con la materia y, en concreto, con el cuerpo humano? El autor va a dar dos argumentos diferentes. En primer lugar va a explicar que el receptáculo en el que el Logos asumió la forma corporal fue preparado para que fuera digno. Volvemos a esta cuestión en breve, cuando tratemos la filiación humana de Cristo.

El segundo argumento se puede formular así: el Logos tiene el poder de venir como quiera para ser comprendido, es decir, en este caso, de realizar una generación espiritual tomando una forma corporal. El argumento enlaza así con una expresión de IP 45 que ya hemos mencionado, «vino tal como quiso» (τοσοῦτος ἦλθεν ὅσος ἠθέλησεν); y con el final de dicho párrafo, en el que el autor constata que se trata de una generación extraordinaria y divina (παραδόξου δὲ καὶ θείας οὔσης τῆς γενέσεως), hasta el punto de que el mismo Espíritu se asombró diciendo: «¿Quién podrá explicar su generación? (εἰκότως καὶ τὸ πνεῦμα τεθαύμακε λέγον· «Τὴν γενεάν αὐτοῦ τίς διηγήσεται;»)»<sup>72</sup>.

Pues bien, el desarrollo de este argumento se encuentra en IP 46, seguramente el pasaje de la homilía en el que aparece de un modo más explícito la temática de la filiación. Este es el texto:

Cuatro son los nombres principales de la divinidad (Τεσσάρων δὲ ὄντων τῶν τῆς θεότητος ἡγεμονικῶν ὀνομάτων) mediante los cuales sobre todo el Espíritu divino es creído (δι' ὧν μάλιστα τὸ θεῖον πνεῦμα πιστεύεται): señorío y divinidad, filiación y realeza eterna (κυριότητος καὶ θεότητος, υἰότητος καὶ βασιλείας αἰωνίου). Observa que sólo Él fue considerado digno

71. Cf. por ejemplo *Barn.* 5,10; *Odas de Salomón* 7,3-6; [Hipp.], *haer.* VIII,10,3; *Or., princ.* I,2,8; *A. Thom* 80. Al respecto escribe A. Orbe, *Cristología gnóstica*, II, Madrid 1976, 250: «El Espíritu del Verbo persevera oculto en la encarnación, replegado como si no fuera, a fin de no deslumbrar al hombre ni impedir los designios de la salud». Cf. también Orbe, *Cristología gnóstica*, I, 125-127; *En torno a la Encarnación*, 90. Para testimonios posteriores, cf. Visonà, *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha*, 433-434.

72. *SPMed* 15, 286-288.

de recibir estos honores y glorias. Ante todo, observa su señorío: ‘Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha’ (Ps 109,3). Observas su señorío que viene del Señor. Observa también su filiación: ‘El me llamará Padre y yo lo constituiré mi Primogénito’ (Ps 88,27-28); y ‘Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy; pídemelo y te daré las naciones por herencia tuya’ (Ps 2,7-8). Lo observas como Hijo, Primogénito y Unigénito. Obsérvalo también como Dios: ‘Hombres altos vendrán hasta ti, suplicarán en ti, se prosternarán en ti y (te) seguirán atados con grilletes, pues tú eres Dios, porque en ti está Dios’ (Is 45,14-15). Ves su divinidad. Mira también su realeza eterna: ‘Tu trono, oh Dios, por los siglos de los siglos. El cetro de tu realeza es cetro de rectitud. Amaste la justicia y odiaste la iniquidad. Por eso, oh Dios, tu Dios te ungió con óleo de alegría entre tus compañeros’ (Ps 44,7-8). Has observado su realeza. Observa también, junto a su realeza, el señorío sobre las potencias: ‘Príncipes, levanta vuestras puertas; alzaos, puertas eternas; y entrará el Rey de la gloria. ¿Quién es este rey de la gloria? El Señor de las potencias, éste es el Rey de la gloria’ (Ps 23,9-10). También observas, junto con su realeza, su señorío sobre las potencias. Mira también, entre los (títulos) restantes, su sacerdocio eterno: ‘El Señor juró y no se arrepentirá. Tú eres sacerdote por los siglos’ (Ps 109,4). Pero si es Señor, Dios, Hijo, Rey, Señor de las potencias y sacerdote eterno (Εἰ δὲ καὶ Κύριος καὶ Θεὸς καὶ υἱὸς καὶ βασιλεὺς καὶ Κύριος τῶν δυνάμεων καὶ ἀρχιερεὺς αἰώνιος), cuando quiere ‘también es hombre (ὅτε θέλει «καὶ ἄνθρωπός ἐστι») y ¿quién lo conocerá?’ (Jer 17,9) («καὶ τίς γνώσεται αὐτόν;»).

Como hemos indicado, la última frase es la que da el sentido al argumento y a la prueba escriturística. Quien es Señor, Dios, Hijo y Rey, cuando quiere también es hombre. El sujeto de la misma está omitido, pero parece que es el Espíritu divino (τὸ θεῖον πνεῦμα) que aparece al inicio del pasaje, ofreciendo una pista de solución a la afirmación que abre IP 46, una de las más importantes y controvertidas de la homilía: «Cuatro son los nombres principales de la divinidad mediante los cuales sobre todo el Espíritu divino es creído: señorío y divinidad, filiación y realeza eterna (Τεσσάρων δὲ ὄντων τῶν τῆς θεότητος ἡγεμονικῶν ὀνομάτων, δι’ ὧν μάλιστα τὸ θεῖον πνεῦμα πιστεύεται, κυριότητος καὶ θεότητος, υἰότητος καὶ βασιλείας αἰώνιου)».

Ya hemos aludido en varias ocasiones a la interpretación monarquiana de IP, la cual hacía con razón de esta afirmación uno de sus bastiones. M. Richard<sup>73</sup> identificó el Espíritu divino con Dios *simpliciter*, con la única esencia divina que adquiere diversos nombres, en la línea del sentido que adopta la expresión en otros lugares de la homilía, por ejemplo, como acabamos de ver, en IP 45. Así aproxima nuestro escrito a la doctrina que el autor de la *Refutatio* atribuye a Calixto, para el cual la única divinidad es llamada ya Padre ya Hijo según las fases de la articulación económica. Así entendido, el texto no escapa efectivamente al monar-

73. Cf. «Une homélie monarchienne», 282.

quianismo. Sin embargo, el pasaje, tanto por medio de las citas como en su conclusión, parece identificar al Espíritu divino con el Señor, con el Hijo, con el Rey, con el Señor de las Potencias, etc., de modo que IP 46 podría ser contado entre los lugares en los que Espíritu es un modo de referirse a Cristo. Otros pasajes de la homilía corroborarían este uso<sup>74</sup>.

A la pregunta de por qué el autor ha recurrido aquí a este nombre para referirse al Logos del que estaba hablando anteriormente, pienso que se puede responder notando el peso que *Lc* 1,35 tiene en la explicación de la Encarnación o Autoencarnación que el autor está llevando a cabo: «el Espíritu del Señor vendrá sobre ti, y la Fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso lo santo que nacerá será llamado hijo del Altísimo». El versículo es citado al final de IP 45, es decir, inmediatamente antes de las líneas que estamos analizando. La expresión lucana «Espíritu del Señor» habría evocado el nombre «Espíritu divino» aplicado a Cristo, el cual subrayaría su preexistencia y su omnipotencia, en este caso, para asumir una sustancia material.

En segundo lugar, se ha hecho notar en la afirmación que abre IP 46 la repetición del término divinidad (θεότητος). Entre los nombres principales de la misma se encuentra justamente también el de divinidad (θεότης), lo que ha llevado a los estudiosos a calificar el pasaje como una tautología<sup>75</sup>. Sin embargo, pienso que, sin negar que el estilo literario se resiente, no existe tal tautología teniendo simplemente en cuenta la distinción que existe entre concepto y término. Lo que el autor querría decir es lo siguiente: cuatro son los nombres principales con los que se expresa el concepto de divinidad: señorío, divinidad, filiación y realeza eterna. En este segundo caso, divinidad alude al término que aparece en los pasajes escriturísticos que el autor va a citar a continuación. Es decir, el concepto divinidad en relación con el Espíritu divino no sólo se expresa principalmente mediante el término Dios, sino también por medio de otros.

Además, nos podríamos preguntar también por qué el autor ha empleado al principio del pasaje los sustantivos abstractos «divinidad», «filiación», «señorío», «realeza eterna» en lugar de emplear «Dios», «Hijo», «Señor», «Rey», tal como aparecen en las citas y como él mismo va a ha-

74. En total θεῖον πνεῦμα aparece trece veces en la homilía. Además de los pasajes presentados en el texto principal de IP 45 y 46, en IP 3 (SPMed 15, 238) el autor habla del surgir proveniente del Padre del Espíritu divino en el contexto de la explicación del descenso de Cristo al mundo. Asimismo en IP 6 (SPMed 15, 246) el Espíritu divino manda a Moisés construir la Tienda según el modelo que le va a mostrar. Ahora bien, este Espíritu divino se identifica con el Señor tanto en la homilía como en el contexto del libro del Éxodo en el que se apoya el autor. Además, en algunos casos, se trata de una fórmula por medio de la cual se introducen diversos pasos escriturísticos: IP 3 (SPMed 15, 238); IP 10 (SPMed 15, 258), IP 24 (SPMed 15, 272). En tales casos, es posible una identificación del Espíritu divino con el Hijo, autor de la revelación profética. Otros pasajes no son tan evidentes y apuntan, a mi juicio, a una insuficiente distinción entre el Logos y el Espíritu personales. Cf. IP 2; (SPMed 15, 236); 15 (SPMed 15, 264); IP 45 (SPMed 15, 286); IP 47 (SPMed 15, 294); IP 55 (dos veces) (SPMed 15, 308).

75. Así Visonà, *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha*, 445, el cual señala que Cantalamessa, *L'Omelia*, 140.142 no ha traducido el primero de ellos.

cer al concluir el argumento. Apunto una hipótesis: si la expresión es ya de por sí ambigua empleando los nombres abstractos, lo habría sido todavía más si en lugar de «divinidad» el autor hubiese utilizado «Dios». En tal caso leeríamos: «Cuatro son los nombres principales de Dios mediante los cuales, sobre todo, el Espíritu divino es creído: Señor y Dios, Hijo y Rey eterno». La expresión podría haber sonado demasiado monarquiana hasta para un autor al parecer no demasiado escrupuloso como el nuestro. Después, una vez empleado el abstracto «divinidad», lo lógico era emplear también «señorío», «divinidad», «filiación», «realidad eterna», aunque como se ve después no son los términos que aparecen en la Escritura.

Por lo que se refiere a la prueba escriturística en sí —se trata de un agrupamiento básico de *testimonia* cristológicos—, esta se limita prácticamente a un elenco de las citas y en todo caso a la explicitación del elemento relevante para el propósito del autor. En primer lugar, este invita a contemplar al Espíritu divino como Señor por medio de *Ps* 109,1: «Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha». El comentario no puede ser más escueto: Ὁρᾶς αὐτοῦ τὸ παρὰ τοῦ Κυρίου τὸν Κύριον. Parece indicar que el hecho de que Cristo sea Señor es algo que procede del Padre. El nombre de Señor aplicado a Cristo se repite varias veces a lo largo de la homilía<sup>76</sup>.

Sin más el autor invita a contemplarlo como Hijo: ὄρα καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ. Para ello cita *Ps* 88,27-28 y *Ps* 2,7-8: Αὐτός με ἐπικαλέσεται πατέρα καὶ γὰρ θήσομαι αὐτὸν πρωτότοκον, καὶ· Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε· αἰτήσαι παρ' ἐμοῦ καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου. Finalmente concluye: Ὁρᾶς αὐτοῦ τὸν υἱὸν καὶ πρωτότοκον καὶ μονογενῆ. A este pasaje hemos de unir el testimonio de IP 17: el Señor es, desde el principio, el Primer nacido y el Primogénito de todo lo inteligible y lo visible<sup>77</sup> (ὁ Κύριος τῶν πάντων νοητῶν τε καὶ ὁράτων πρωτόγονός ἐστι καὶ πρωτότοκος ἅπ' ἀρχῆς<sup>78</sup>). De nuevo la cita y la breve explicación no parecen favorecer en absoluto una interpretación monarquiana. En efecto, por muy al abrigo de la polémica que hubiera estado, ¿habría un monarquiano realizado estas afirmaciones sin explicar el sentido de términos que precisaban el modo de ser Hijo del Espíritu divino como πρωτότοκον, μονογενῆ y πρωτόγονός, los cuales hacen todos ellos alusión implícita a una generación? A mi modo de ver, lo más probable es que el autor se sitúe en línea con otros autores del siglo II, quienes expresan por medio de dichos calificativos la relación singular que existe entre el Padre y el Hijo y la vocación económica del segundo.

76. Cristo es llamado Señor en IP 4 (SPMed 15, 240); 5 (SPMed 15, 242-246); 14 (SPMed 15, 262); 17 (SPMed 15, 270); 36 (SPMed 15, 280), IP 46 (SPMed 15, 290-292); IP 48 (SPMed 15, 296); 54 (SPMed 15, 306).

77. Para el problema textual, donde los críticos discuten si hay que leer visible o invisible, cf. Cantalamessa, *L'Omelia*, 417; Visonà, *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha*, 271. Eligiendo la lectura «visible» nos apartamos del texto editado por G. Visonà.

78. SPMed 15, 270.

Señalemos, por último, que la divinidad del Espíritu divino —en consonancia con el hecho de que Cristo es llamado Dios en diversos lugares de la homilía<sup>79</sup>— es atestiguada por medio de *Is* 45,14-15. El paso fue invocado por ambos bandos de la controversia monarquiana, aunque aquí parece que su uso no ha sido polémico. Por fin, el autor cita *Ps* 44,7-9 como prueba de que el Espíritu divino es Rey, a lo que añade ahora, a pesar de no haberlo anunciado, otros testimonios acerca de los nombres Señor de las Potencias y Sacerdote eterno.

### 3.2. Filiación humana de Cristo

La aparición de Cristo en el mundo a partir de su encarnación es referida en la homilía por medio de varios términos. Por lo que concierne al término ἐπιδημία, el autor habla de «la (gran) venida (μεγάλη ἐπιδημία) del gran rey»<sup>80</sup> o de Jesucristo<sup>81</sup>; de «la gran venida del cuerpo» o según el cuerpo (μεγάλη ἐπιδημία)<sup>82</sup>; y de la «venida divina» (θεία ἐπιδημία)<sup>83</sup>. En realidad, como muestra este último paso, en el que se afirma que ni siquiera el Hades debía ser ajeno a su venida, el término no se refiere únicamente al momento estricto de la encarnación, sino que abraza toda la vida de Jesús. En otros casos el autor emplea ἀνατολή y ἀποστολή con un sentido similar<sup>84</sup> o bien el verbo ἀποστέλλω<sup>85</sup>. Todas ellas confirman la preexistencia del Logos<sup>86</sup> y la llegada corporal al mundo del general supremo del ejército de arriba<sup>87</sup>.

Antes de esta venida, el autor parece atestiguar en IP 55 que de algún modo Cristo había estado presente en la historia de Israel. En efecto, con motivo de la muerte de Jesús, «se partieron las piedras de la tierra, gritando la obstinación de Israel, porque no conoció la piedra espiritual que los seguía y de la que bebía (cf. *1 Cor* 10,4)»<sup>88</sup>. Sin embargo, al contrario de lo que sucedía en la homilía pascual de Melitón, no encontramos ulteriores referencias a las logofanías veterotestamentarias. El autor se limita prácticamente a parafrasear el dato ofrecido por Pablo en *1 Cor* 10,4.

Concentrándonos ahora en la ascensión por parte del Espíritu divino de un cuerpo humano, hemos de leer la continuación de IP 46:

Y para que no parezca que según las opiniones de los hombres (κατὰ τὰς τῶν ἀνθρώπων δόξας) ha venido a la tierra como un fantasma o un espíritu,

79. Cf. IP 47 (SPMed 15, 294); 55 (SPMed 15, 306); 63 (SPMed 15, 318).

80. IP 2 (SPMed 15, 234).

81. IP 7 (SPMed 15, 250); 43 (SPMed 15, 284); 44 (SPMed 15, 284).

82. IP 47 (SPMed 15, 296).

83. IP 56 (SPMed 15, 310).

84. Cf. IP 3 (SPMed 15, 240); IP 29 (SPMed 15, 276).

85. Cf. IP 25 (SPMed 15, 274); IP 52 (SPMed 15, 302).

86. Cf. también IP 2 (SPMed 15, 236), donde se habla del cordero que viene de los cielos.

87. Cf. IP 3 (SPMed 15, 238).

88. SPMed 15, 308.

por sí solo y sin nacimiento (αὐτόματον καὶ χωρὶς γενέσεως φάσμα ἢ πνεῦμα τῇ γῆ), escúchalo también como niño nacido (ἄκουε αὐτοῦ καὶ τὸ παιδίον γεννόμενον): ‘Escucha, casa de David. ¿Acaso no os basta combatir a los hombres? ¿Cómo combatís también al Señor? El Señor mismo os da un signo. He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y lo llamarán Emmanuel’ (Is 7,13-14). Y: ‘Querrían haber sido consumidos por el fuego porque un niño nos ha nacido (παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν) cuyo principado está sobre sus hombros, y es llamado Ángel del gran consejo (μεγάλῃς βουλῆς ἄγγελος), consejero admirable, Dios poderoso, príncipe de la paz, padre del mundo futuro’ (Is 9,5-6 LXX)<sup>89</sup>.

Sigue el carácter escueto del texto. Aun así, se ve en este caso claramente un flanco polémico en la afirmación de nuestro autor. Ésta tiene clara intención antidoceta, la cual aparece también en otros lugares de la homilía<sup>90</sup>, aunque identificar a aquellos con los que polemiza no es sencillo<sup>91</sup>. En cualquier caso, el autor remite a la Escritura, donde está atestiguado que el Espíritu divino es también hombre, en concreto, τὸ παιδίον γεννόμενον, es decir, hombre por medio de un nacimiento humano, aunque ciertamente el hijo de la virgen.

En cuanto al modo de esta generación y yendo de lo fácil a lo difícil hemos visto ya que el autor emplea en IP 45 el verbo λαμβάνω para expresar la ascensión por parte del Logos del [cuerpo] del protoplasto. En IP 48 afirma que Cristo revistió aquel primer cuerpo pobre y muerto (τὸ πρῶτον ἐκεῖνο τὸ πτωχὸν καὶ νεκρὸν ἐνεδύσατο σῶμα<sup>92</sup>), lo que significa, como explica el autor a continuación, también a partir de Pablo, que vino en la semejanza de la carne de pecado, pero sin pecado, para condenar el pecado. A partir de aquí intentemos acercarnos a unas líneas más oscuras de IP 45:

Puesto que era necesario que hubiese también un receptáculo del Espíritu divino, a fin de que los primeros... participasen de la naturaleza y de la sustancia humanas, purificando y reuniendo..., haciendo salir y separando cuanto era vano y sucio, iluminando, alumbrando, haciendo brillar, inflamando, desposando, haciendo virginal y, por así decir, angelizando cuanto era puro, transparente, limpio (διωλίσας καὶ συναριθμήσας, τὸ μὲν ὅσον περιεσὸν ἦν καὶ θολερὸν ἀποβράσας καὶ ἀποχωρίσας, τὸ δὲ ὅσον καθαρὸν καὶ διαυγὲς καὶ εἰλικρινὲς περιλάμψας καὶ περιαστράψας καὶ περιανύσας καὶ πυρώσας καὶ πασιώσας καὶ παρθενώσας καί, ὡς εἶπεῖν, ἐξαγγελλώσας), tomaba forma corporal conforme a la imagen humana (εἰς τὴν ἀνθρωπίνην εἰκόνα

89. SPMed 15, 292.294.

90. Estamos de acuerdo con G. Visonà, *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha*, 452: «È l'unico esplicito inciso polemico su questioni dottrinali contenuto nell'omelia». En el mismo sentido, aun implícitamente, podrían ir IP 21 (SPMed 15, 272); IP 30 (SPMed 15, 276); IP 52 (SPMed 15, 302); IP 60 (SPMed 15, 314).

91. Para un resumen de las diferentes posturas, cf. Visonà, *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha*, 452-453.

92. SPMed 15, 296.

σωματικῶς ἐμορφοῦτο), teniendo un nacimiento espiritual pero tomando la forma corporal (πνευματικὴν μὲν ἔχων τὴν ἀνατολήν, σωματικὴν δὲ προσλαμβάνων τὴν μόρφωσιν). Por ello la Escritura lo indicó muy misteriosamente. En efecto, dice: ‘He aquí un hombre, Oriente es su nombre’ (Zac 6,12). Oriente, en cuanto que en Espíritu, pero hombre en cuanto que en cuerpo. Pues ‘el Espíritu del Señor vendrá sobre ti y la Fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra. Por eso lo santo que nacerá será llamado hijo del Altísimo’ (Lc 1,35). Como era un nacimiento milagroso y divino, con razón el Espíritu se ha asombrado diciendo: ‘¿Quién explicará su generación?’ (Is 53,8)<sup>93</sup>.

El pasaje se sitúa justo detrás de las líneas que hemos analizado anteriormente en las que el autor de la homilía afirma que el Logos, viendo que el hombre se encontraba en un camino inexorable y sin retorno, asumió [el cuerpo] del protoplasto, sin perder en gloria, pero adecuándose a nuestra condición para que lo pudiéramos comprender. Ahora parece afrontar, como ya hemos indicado, una dificultad que pudo ser real en el ámbito en el que nace la homilía: ¿cómo se puede mezclar el Espíritu puro con la materia, es más, con la carne pecadora heredada de Adán? Aunque desgraciadamente dos lagunas textuales dificultan la comprensión del pasaje en momentos importantes, el autor parece salir al paso de la objeción subrayando que el receptáculo en el que el Logos asumió la forma corporal fue preparado para que fuera digno.

En efecto, el Logos, del cual se estaba hablando anteriormente, tomaba forma corporal conforme a la imagen humana (εἰς τὴν ἀνθρωπίνην εἰκόνα σωματικῶς ἐμορφοῦτο), teniendo un nacimiento espiritual pero asumiendo la forma corporal (πνευματικὴν μὲν ἔχων τὴν ἀνατολήν, σωματικὴν δὲ προσλαμβάνων τὴν μόρφωσιν). La expresión parece querer explicar la singularidad del origen humano de Jesús. Sin negar su verdadera humanidad, declara que dicha generación humana es espiritual. A mi juicio este es el resultado de todas las operaciones que el autor ha asociado anteriormente al verbo principal ἐμορφοῦτο en forma de participio (... διωλίσσας καὶ συναριθμήσας, τὸ μὲν ὅσον περισσὸν ἦν καὶ θολερὸν ἀποβράσας καὶ ἀποχωρίσας, τὸ δὲ ὅσον καθαρὸν καὶ διανγὲς καὶ εἰλικρινὲς περιλάμψας καὶ περιαστράψας καὶ περιανυγιάσας καὶ πυρώσας καὶ παστώσας καὶ παρθενώσας καί, ὡς εἶπεῖν, ἐξαγγελώσας). Dejando a un lado los dos primeros participios, cuyo objeto falta en la tradición textual, las partículas μὲν y δὲ señalan las dos operaciones fundamentales realizadas por el Logos en la humanidad asumida: por un lado, haciendo salir o expulsando, separando cuanto está de más y es impuro, es decir, al parecer, lo que está relacionado directamente con el pecado, aunque no con sus consecuencias, porque de otro modo no tendría sentido que el autor afirmara que Cristo revistió aquel primer cuerpo pobre y muerto;

93. Para un comentario del pasaje, cf. Orbe, *En torno a la Encarnación*, 195-201.

por otro, iluminando, alumbrando, haciendo brillar, inflamando, desposando, haciendo virginal y, por así decir, angelizando cuanto era puro, transparente, limpio.

La presencia de estos verbos ha llamado la atención de los estudiosos por su llamativo parentesco con el vocabulario de algunos textos atribuidos a corrientes gnósticas. Ahora bien, nuestro autor no parece dudar en absoluto de que la carne de Jesús sea verdadera, tanto por sus afirmaciones explícitas en IP 47<sup>94</sup> y 48<sup>95</sup>, como porque en IP 46 combate explícitamente una generación humana doceta de Jesús. A partir de aquí los estudiosos han explicado de modo diverso la presencia en la homilía de verbos como «construir una cámara nupcial» o «desposar», «angelizar»: mientras que R. Cantalamessa sostiene que las expresiones del Pseudo-Hipólito delatan una cierta tendencia encratita, en el intento de oponerse a los gnósticos no frontalmente sino asumiendo algunos de sus esquemas para incorporarlos a una cristología ortodoxa; A. Orbe se inclina a pensar «que el autor de la Homilía se inspiró en fuentes de soteriología muy ambigua»<sup>96</sup>; y G. Visonà, en una línea similar a la de Orbe, cree que el escrito no se opone directamente al pensamiento gnóstico sino que concepciones del *In Sanctum Pascha* han tenido su tierra de cultivo en el gnosticismo<sup>97</sup>. En cualquier caso, el autor dio a estos términos un nuevo sesgo, expuesto ya por Orbe en otra ocasión con su habitual agudeza: «IP viene a orquestar la concepción de madre Virgen... Desarrolla a su modo el misterio de la substancia virgen, origen del cuerpo asumido por el Logos... El Logos no quiere tomar la substancia humana, por el camino ordinario, contaminado, de la unión *varón/hembra*. Para «receptáculo de Sí (resp. del Espíritu divino)», quiere una substancia pura, virginal. A tal fin, «filtra y sublima» la humana substancia»<sup>98</sup>.

94. Cf. SPMed 15, 294: «Este gran Jesús, Dios y hombre, vino entre nosotros —nadie deje de creerlo—, y el Espíritu Rector pudo ser contenido por un cuerpo de hombre (καὶ πνεῦμα ἡγεμονικὸν ἐχωρήθη ὑπὸ ἀνθρώπου σώματος). Y en efecto, cuando Adán era todavía tierra y barro pudo contener el misterioso primer soplo del Padre. En efecto el Espíritu divino no es violentado uniéndose a un cuerpo por voluntad de Dios (οὐ γὰρ βλάπτεται τὸ θεῖον πνεῦμα τῷ σώματι βουλῇ Θεοῦ συνήφθαι). Si el polvo primero podía contener el espíritu sagrado, un cuerpo animado pudo contener la vida inmortal de Cristo».

95. Cf. SPMed 15, 296: «Así pues, Él revistió aquel primer cuerpo pobre y muerto (τὸ πρῶτον ἐκεῖνο τὸ πτωχὸν καὶ νεκρὸν ἐνεδύσατο σῶμα). Por ello clama el Espíritu acerca de Él: 'No tiene figura ni gloria; lo vimos y no tenía figura ni belleza sino que su figura era deshonrosa, despreciada entre los hijos de los hombres' (Is 53,2-3). En efecto 'en la semejanza de la carne de pecado, sin pecado, condenó el pecado' (Rom 8,3; cf. Hbr 4,15), mostrando que 'no tienen necesidad de médico los sanos sino los enfermos' (Lc 5,31). En efecto curó todos nuestros cuerpos de las debilidades y sanó cada una de las enfermedades con la autoridad de su fuerza».

96. *En los albores de la exégesis Iohannea (Ioh. I, 3). Estudios Valentinianos*, II, Roma 1955, 100 n. 67.

97. Cf. Visonà, *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha*, 139-140.

98. *En torno a la Encarnación*, 198-199.

### 3.3. Cristo y la filiación de los cristianos

En IP 25, el autor, haciendo exégesis de *Ex* 12, 7, en particular de la sangre que había de ser untada sobre las dos jambas de las puertas, jambas que simbolizaban a los dos pueblos, el judío y el gentil, declara que el Salvador no niega haber sido enviado ante todo a Israel. Sin embargo, puesto que éste no reconoció el maná de los cielos, el pan ha sido traspasado por la fe al gentil, de modo que en lugar de perro, éste ha llegado a ser hijo (ó ἀντὶ κυνὸς υἱὸς ἤδη γιγνόμενος).

Esta filiación del cristiano es puesta en relación en la homilía con la venida de Cristo en la carne. Leamos IP 44:

¿Qué es la venida de Cristo? (Τίς ἡ Χριστοῦ ἐπιδημία;)
   
Huida de la esclavitud,
   
separación de la antigua necesidad,
   
principio de la libertad,
   
honor de la filiación (υἰοθεσίας τιμή),
   
fuente de perdón de los pecados,
   
verdaderamente vida inmortal en todos<sup>99</sup>.

Antes de comenzar la parte más densa de la homilía, el autor celebra la venida de Cristo según los cánones retóricos apreciados por él, alineando seis versos rimados que retoman temáticas recurrentes en la homilía y de claro enraizamiento escriturístico<sup>100</sup>. En este caso, la venida de Cristo se define por sus efectos, entre ellos el de la filiación, calificada como honor. El vocabulario del paso y el carácter del escrito inducen a pensar que dichos efectos se reciben por medio de los sacramentos, en particular, del bautismo y de la eucaristía.

Esta referencia sacramental es confirmada por un paso de IP 53 en el que también aparece el término υἰοθεσία:

Queriendo destruir la obra de la mujer y contener el impulso portador de muerte que antes había brotado del costado (de Adán), abrió ahora en sí su sagrado costado, del que brotó la sagrada sangre y el agua, celebración de los espirituales desposorios místicos y signos de la filiación y de la regeneración (τὰ τέλεια τῶν πνευματικῶν γάμων τῶν μυστικῶν καὶ υἰοθεσίας καὶ παλιγγενεσίας τὰ σημεῖα). Pues ‘Él os bautizará en Espíritu Santo y fuego’ (*Mt* 3,11; *Lc* 3,16). El agua se refiere al ‘en Espíritu’, y la sangre, al ‘en fuego’<sup>101</sup>.

El pasaje resulta más concreto que el precedente. Lo que sucede en el cuerpo de Jesús, en este caso, en su costado abierto, tiene que ver con

99. SPMed 15, 284.

100. Cf. Visonà, *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha*, 423-424.

101. SPMed 15, 304. G. Visonà, *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha*, 487-490 sostiene que agua y sangre no aluden a bautismo y eucaristía, sino al bautismo y a la unción que lo acompañaba.

los efectos salvíficos enumerados en IP 44, entre los que se contaban, aun en otros términos, la destrucción de la obra de la mujer y la superación de la muerte por medio de la vida inmortal. Es más, el hecho de que se aluda a los signos (τὰ σημεῖα) de la filiación y de la regeneración invita a unir dos realidades: la que significa y la significada, es decir, lo sucedido en el cuerpo del Señor y lo que sucede en la vida de los cristianos, siempre dentro del *In sanctum Pascha*, a través de la mediación sacramental. Dicho de otro modo, la vida de Jesús sería la fuente de la que manaría la filiación de los cristianos, lo que parece corresponderse con la afirmación del autor en IP 44, el cual responde en uno de los seis versos que la venida de Cristo —como hemos visto, la venida corporal de Cristo— es la fuente del perdón de los pecados.

Otro pasaje que puede ser contemplado en esta perspectiva es IP 55:

Como el combate cósmico tuvo un fin y Él luchó de todas las maneras venciendo todas las cosas, no siendo exaltado como Dios ni vencido como hombre (μήτε ὡς Θεὸς ἐπαιρόμενος μήτε ὡς ἄνθρωπος νενικημένος), permaneció enraizado en el límite divisorio de todas las cosas, marchando en cabeza y conduciendo en triunfo en sí mismo el trofeo victorioso contra el enemigo (τρόπαιον ἐπινίκιον αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ κατὰ τοῦ ἐχθροῦ προπομπεύων καὶ θριαμβεύων). Entonces el universo quedó maravillado por su paciencia única<sup>102</sup>.

Nos interesa resaltar dos elementos. Por un lado, la muerte de Jesús ha significado el final de un combate cósmico en el que él ha resultado vencedor. De hecho marcha en cabeza y conduce en sí el trofeo victorioso contra el enemigo. El verbo προπομπεύω tiene el sentido de «marchar delante en una procesión», lo que indica que detrás de Jesús, otros van a participar de su marcha victoriosa. En segundo lugar, es uno de los lugares de la homilía en los que aparece, aun sin ser desarrollado, el tema de la paciencia o de la obediencia de Jesús en cuanto hombre. En efecto, durante su vida y en particular durante su pasión, Jesús no ha sido exaltado como Dios ni ha sido vencido, se entiende, por el enemigo, como hombre. Las líneas parecen indicar que una victoria de Jesús sobre el enemigo en cuanto Dios no habría tenido, por evidente, ningún misterio; y tampoco habría producido ningún beneficio salvífico eficaz para el género humano.

Siguiendo en esta línea, encontramos en IP 58 un pasaje relativo a la muerte y a la resurrección de Jesús en el que éste es presentado como primero de una serie en términos de filiación:

Puesto que muchos justos anunciaron la buena nueva, profetizaron y [... esperaron]<sup>103</sup> al primogénito de los muertos en la resurrección (τὸν ἐν ἀνα-

102. SPMed 15, 306-308.

103. La lectura «esperaron» es una conjetura pues el texto es lagunoso. Cf. también en este sentido Visonà, *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha*, 313.

στάσει πρωτότοκον ἐκ τῶν νεκρῶν), él soportó la permanencia de tres días bajo la tierra para salvar a la totalidad y la integridad del género humano, el anterior a la Ley, el posterior a la Ley y el (inaugurado) por medio de él mismo. Quizás también para resucitar la integridad del viviente, alma, espíritu y cuerpo, por ello también permanece tres días (en el sepulcro).

Muchos justos esperaron al primogénito de entre los muertos en la resurrección, ciertamente, porque también ellos querían participar de la misma. De hecho, ese es el fin que tuvo, según el autor de la homilía, la permanencia de tres días de Jesús bajo la tierra: salvar a todo el género humano y salvar al hombre en su totalidad: alma, espíritu y cuerpo.

Por fin, seguramente uno de los pasajes de la homilía en los que de un modo más explícito aparecen relacionadas cristología y soteriología es IP 61:

Quando revistió en sí mismo la imagen íntegra y, después de haberse revestido el hombre viejo, lo transformó en hombre celeste, entonces subió también con él a los cielos la imagen (que se le había unido) (Ὡς δὲ ὅλην τὴν εἰκόνα ἐν ἑαυτῷ φέρων ἐνεδύσατο καὶ τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀναστολισάμενος μετέθηκεν εἰς τὸν ἐπουράνιον ἄνθρωπον, τότε συνανέβαινεν αὐτῷ καὶ ἡ εἰκὼν συγκεκριμένη εἰς τοὺς οὐρανοὺς). Las potencias, al ver el gran misterio, un hombre que sube (unido) a Dios (συναναβαίνοντα ἤδη ἄνθρωπον ἐν θεῷ), con alegría gritaban dando órdenes a los ejércitos de arriba: ‘Levantad vuestras puertas, príncipes, y alzaos puertas eternas, y entrará el rey de la gloria’ (Ps 23,7.9). Éstos, al ver el nuevo prodigio, un hombre unido a Dios (ἄνθρωπον συγκεκριμένον θεῷ), gritan a su vez y dicen: ‘¿Quién es este rey de la gloria?’ (Ps 23,8.10). Aquéllos responden a la pregunta: ‘El Señor de las potencias, éste es el rey de la gloria’ (Ps 23,10), ‘poderoso, fuerte y capaz en la batalla’ (Ps 23,8)<sup>104</sup>.

El párrafo se refiere a la ascensión de Jesús al cielo, después de haber muerto, resucitado y haberse aparecido de modo que fuera creído que la resurrección había tenido lugar también con cuerpo. El comienzo del pasaje permite descubrir que el autor contempla la ascensión como un momento de plenitud, en el que culmina un proceso de transformación. Jesús había revestido la imagen del hombre o bien el hombre viejo. Ahora ha revestido toda la imagen o la imagen íntegra, es decir, el hombre celeste. Entonces subió con él a los cielos la imagen que se le había unido.

De este modo se deja ver claramente que la Pascua es para nuestro autor un movimiento con dos actos: uno descendente o encarnatorio; y otro ascendente por el cual un hombre se ha unido para siempre a Dios. Este doble movimiento de la Pascua aparece en otros lugares de la homilía. Por ejemplo, muy explícitamente en IP 62, donde el autor exclama:

104. SPMed 15, 314.

«¡Oh Pascua divina que ha bajado del cielo a la tierra y de la tierra ha subido de nuevo a los cielos! (Ὡ πάσχα θεῖον ἀπ' οὐρανῶν ὄδευσαν μέχρι γῆς καὶ ἀπὸ γῆς πάλιν ἀναβαῖνον εἰς οὐρανοῦς)»<sup>105</sup>. Y un poco más adelante en otros términos: «Y Dios apareció hombre y el hombre subió como Dios (καὶ Θεὸς ἄνθρωπος ἐφάνη καὶ ἄνθρωπος Θεὸς ἀνέβη)»<sup>106</sup>.

Todavía en IP 62 el autor, tal vez pensando en los cristianos que están celebrando la Pascua, vuelve a vincular lo que ha sucedido en Cristo y lo que sucede en los cristianos:

¡Oh Pascua divina que no has limitado al Dios de los cielos, sino que lo has unido (a nosotros) espiritualmente (Ὡ πάσχα θεῖον, Θεὸν ἐξ οὐρανῶν οὐ στενοχωρήσαν καὶ νῦν πνευματικῶς συνάψαν), por quien la gran sala del banquete nupcial se ha llenado y todos llevan las vestiduras nupciales pero nadie es expulsado por no tener el vestido de bodas!<sup>107</sup>

Anteriormente hemos visto que Cristo encarnado, niño nacido de María, era llamado en una de las citas empleadas por el autor del *In sanctum Pascha* «padre del mundo futuro» (cf. IP 46: *Is* 9,6 LXX); y que Cristo en la cruz extiende sus brazos de modo paternal. A mi juicio, este pasaje podría complementar perfectamente esta idea. Cristo glorioso convierte en realidad lo que estaba ya apuntado en el niño y engendra a quienes han de entrar en la sala del gran banquete nupcial y han de llevar vestiduras nupciales. Se podría decir que durante su vida terrena Cristo ha tejido un vestido de bodas para sus hijos.

#### 4. Conclusión

Resulta innegable que la homilía *In sanctum Pascha* es un escrito sorprendente y difícilmente clasificable. Es original para presentar el tema de la paternidad y también el de la filiación preexistente, sin que por ello parezca alejarse en lo esencial de la doctrina de otras obras del cristianismo preniceno. Algo parecido se podría decir de su enseñanza sobre la encarnación y la generación humana del Espíritu divino. Finalmente, aparece explícitamente, siguiendo módulos escriturísticos, la filiación de los cristianos.

105. SPMed 15, 314.

106. SPMed 15, 316. Cf. también IP 1-2 (SPMed 15, 230-236): la Pascua implica la venida de un Cordero de los cielos, la cual ha precedido a un misterio de ascenso: del padecimiento brota impasibilidad; de la condición mortal, inmortalidad; de la muerte, vida; de la herida, curación; de la caída, resurrección; del descenso, ascensión (ἐκ πάθους ἀπάθεια, ἐκ θανάτου ἄθανασία, ἐκ νεκρότητος ζωή, ἐκ πληγῆς ἴασις, ἐκ πτώσεως ἀνάστασις, ἐκ καθόδου ἀνάβασις). Se ha discutido si este paso tiene un sentido cristológico, soteriológico o en parte cristológico y en parte soteriológico. A la luz de toda la homilía, donde lo cristológico y lo soteriológico se unen en la carne de Jesús, pensamos que su significado es doble, todo cristológico y todo soteriológico. Cf. para un resumen de las diferentes posturas Visonà, *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha*, 333-336.

107. SPMed 15, 316.

Esta es relacionada con la vida de Jesús, es decir, con el proceso que lleva al Logos encarnado, en su humanidad, a revestir el hombre celeste. Sin embargo, hay que subrayar, en particular en este último ámbito, que la homilía *In sanctum Pascha* no presenta una cristología y, en particular, una enseñanza sobre la filiación redonda o acabada. Fundamentalmente por la dificultad que entraña discernir los distintos significados del término Espíritu. En concreto, a mi juicio, el principal problema del autor consiste, no en confundir al Padre y al Logos en una misma e idéntica persona, sino en no distinguir adecuadamente al Logos y al Espíritu. En cualquier caso, como fruto de este trabajo pienso que no estaría de más analizar de nuevo, lo más detalladamente posible, los pasajes en los que aparece en la homilía el término «Espíritu». Tal vez así se pueda avanzar algo más en el desentrañamiento y exposición de la difícil doctrina cristológica del escrito que ha ocupado nuestra atención.