

LA INTERPRETACIÓN DE ORÍGENES AL DECÁLOGO

MIGUEL LLUCH BAIXAULI

SUMARIO: 1. *Importancia de Orígenes en la historia doctrinal del decálogo.* 2. *El comentario a las diez plagas de Egipto.* a) *Interpretación de las plagas según el sentido místico.* b) *Interpretación según el sentido moral.* 3. *La Homilía «Sobre el comienzo del decálogo».* a) *Egipto y Jerusalén. Liberación por la Ley.* b) *Jerusalén celestial y esperanza escatológica.* c) *Dos mandamientos distintos.* d) *En la carne somos las naciones, en el espíritu somos Israel.* e) *La distinción entre el ídolo y la imagen.* f) *La distinción entre adorar y rendir culto.* g) *Exigencias del amor sponsal.* h) *Significado del castigo en los hijos.* i) *Amor y obediencia.* 4. *De Filón a Orígenes.*

El tratado de Filón de Alejandría sobre los diez mandamientos puede considerarse una cumbre de la ética pre-cristiana y hay que tenerlo en cuenta como punto de partida en una historia de la comprensión doctrinal del decálogo. Pero la interpretación filoniana, aunque contenía intuiciones morales extraordinarias, carecía de toda la riqueza perceptiva que aportó la revelación del Nuevo Testamento¹. En continuidad con el anterior, en este estudio presento el comentario de Orígenes al decálogo que se encuentra en sus homilías cuarta y octava sobre el Éxodo.

Lógicamente, entre Filón y Orígenes hay el Nuevo Testamento y casi dos siglos de literatura cristiana. La noción de Nueva Ley y su relación con la Antigua Ley está presente en todo el Nuevo Testamento; y en concreto, la afirmación de Jesucristo de la validez permanente de los diez mandamientos del Sinaí. Sin embargo, Philippe Delhaye ha podido

1. M. LLUCH BAIXAULI, *El tratado de Filón sobre el decálogo*, en «Scripta Theologica» 29 (1997) 415-441.

afirmar que la enseñanza del decálogo en cuanto tal no ocupó un lugar especialmente importante ni en el pensamiento ni en los escritos de los Padres y que la doctrina decalogal no fue tratada nunca como una cuestión central. La misma tesis había sido sostenida anteriormente por Dublanchy, Grant y Brouillard². Se explicaba esta ausencia, entre otras razones, por el deseo consciente de los primeros escritores cristianos por distanciarse de la tradición judía porque les era aún muy próxima y representaba todavía un peligro real para la vida de la Iglesia naciente por lo que tendían más a subrayar lo que les distinguía que lo que les aproximaba³.

Posteriormente, Guy Bourgeault confirmó en cierto modo este hecho, aunque mostró, de un modo sistemático la abundante y profunda presencia del decálogo en la exposición de la doctrina cristiana desde los primeros Padres apostólicos hasta el siglo III⁴.

Resumiendo la enorme aportación de este trabajo⁵, puede decirse que los primeros autores cristianos recurrieron al decálogo espontáneamente, citándolo —a veces con frecuencia— como autoridad para representar las exigencias morales de la revelación cristiana. Para ellos el decálogo es la explicación de la voluntad divina que señala al hombre el

2. E. DUBLANCHY, *Décatalogue*, en «Dictionnaire de Théologie Catholique» 4 (1911) 161-176. R. M. GRANT, *The Decalogue in the Early Christianity*, en «The Harvard Theological Review» 40 (1947) 1-17, especialmente pp. 8-12. R. BROUILLARD, *Décatalogue*, en «Catholicism» 3 (1952) 500-505. PH. DELHAYE, *Le Décatalogue et sa place dans la morale chrétienne*, Bruxelles 1963. Este libro constituye la reelaboración de sus artículos *Le Décatalogue et sa place dans l'enseignement de la morale chrétienne*, en «Ami du clergé» 73 (1963) 49-52; 97-101; 119-204; 241-248 y 289-291.

3. R. BROUILLARD, *Décatalogue*, p. 502.

4. G. BOURGEAULT, *Décatalogue et morale chrétienne. Enquête patristique sur l'utilisation et l'interprétation chrétiennes du decalogue de c. 60 à c. 220*, «Recherches» 2, Paris-Tournai-Montréal 1971. El autor presentó una síntesis de sus principales conclusiones en *La spécificité de la morale chrétienne selon les Pères des deux premiers siècles*, en «Science et Esprit» 23 (1971) 137-152. He empleado ambos trabajos. En las páginas introductorias de su monografía Bourgeault sintetiza en grandes líneas el estado de la cuestión, reconoce los logros alcanzados por la investigación anterior a 1972 y señala también las deficiencias.

5. Estudia la presencia del decálogo en la llamada *Catequesis de las dos vías* (pp. 27-74); en las cartas de San Clemente, San Ignacio de Antioquía y San Policarpo (pp. 75-106); en *El Pastor* de Hermas y en la Epístola de San Bernabé (pp. 107-149); en los primeros apologistas griegos y en San Justino (pp. 163-206); en los apologistas griegos del siglo II (pp. 207-265); en los escritos antiheréticos de Tertuliano (pp. 267-314 y 359-396) y explica la doctrina de San Ireneo sobre el decálogo (327-357).

camino de la vida. Pero, y de acuerdo con el autor, creo que puede seguir afirmándose que en los primeros siglos no hubo tratados específicos dedicados a exponer y explicar ordenadamente los diez mandamientos, ni ningún interés de sistematizar la doctrina decalogal⁶.

Puede confirmarse esta tesis repasando las páginas correspondientes de citas y alusiones a los versículos de Éxodo y Deuteronomio en la Biblia Patristica⁷.

1. *Importancia de Orígenes en la historia doctrinal del decálogo*

Aunque Orígenes se refirió a los diez mandamientos en diversos lugares a lo largo de su inmensa obra⁸, la homilía octava sobre el Éxodo es su escrito decalogal más importante. La brevedad de este escrito no limita la importancia de Orígenes dentro de la historia doctrinal sobre el decálogo. Conocer la interpretación de Orígenes es importante en primer lugar, porque las relaciones entre Filón y Orígenes son muy fuertes y conviene señalar las diferencias que marcó el alejandrino cristiano al interpretar el decálogo. Como sucesor de Clemente en la dirección de la Escuela de Alejandría, evidentemente, Orígenes dependía del ambiente alejandrino y en este sentido compartía la herencia filoniana, pero se ha demostrado cómo la superó⁹. La influencia de Filón en Orí-

6. Las listas de los preceptos del decálogo de los primeros siglos son las siguientes: En la *Didaché* 2, 2-3: Amarás a tu Dios que te ha hecho. No te entregarás a la magia ni a la brujería. No serás perjuro. No matarás. No cometerás adulterio. No robarás. No harás falso testimonio. No desearás lo que es de tu prójimo. En la *Epístola* 19, 4-5 de Bernabé se encuentran elementos decalogales con otros elementos extraños. En *El Pastor* 38 de Hermas aparecen dos listas opuesta de virtudes y de vicios establecidas a partir de mandamientos del Señor, pero entendidas en un sentido amplio. En la *Apología* 15 de Aristides hay una referencia clara a los mandamientos de la segunda tabla, pero falta la prohibición del robo. En la *Apología* 2, 6 de San Justino hay breves referencias. En *Ad Autolyicum* II, 34-35 de Teófilo de Antioquía también hay referencias al decálogo. Citó textualmente la segunda tabla y el primer mandamiento de la primera tabla, pero sólo refirió cinco mandamientos referidos al prójimo.

7. *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique I. Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien*, C.N.R.S., Paris 1975, pp. 95-98 para Éxodo y pp. 112-113 para Deuteronomio.

8. *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, III, Origène, C.N.R.S., Paris 1980, p. 70.

9. Sobre la exégesis origeniana la bibliografía es enorme. Los trabajos clásicos de J. DANIELOU, *Origène* («Le genie du christianisme», Paris 1948, pp. 179-190. H. U. VON

genes se sitúa sobre todo en el método de la exégesis de la Sagrada Escritura. En Orígenes está la idea filoniana de que en todo detalle de la Escritura hay un sentido oculto en la letra, pero cuando Orígenes quiere manifestar la importancia del sentido espiritual se afirma deudor de San Pablo no de Filón.

Este afán por dar un sentido espiritual a todo detalle de la letra se advierte bien en la homilía dedicada al comienzo del decálogo en la que se esfuerza por explicarlo todo. En concreto, como vamos a ver, Orígenes dió importancia a cada palabra, por ejemplo, a la distinción entre ídolo y figura; y entre adorar y rendir culto; la afirmación de que Dios es un Dios celoso; entre otras; y con sus explicaciones marcará la tradición medieval, que repetirá sus distinciones.

Además de para comparar con la interpretación filoniana, es importante este escrito de Orígenes porque, a pesar de su brevedad, tendrá una larga repercusión medieval. La influencia de Orígenes en los autores de la alta edad media y de la primera escolástica ha sido estudiada por Jean Châtillon¹⁰. Aunque sin referencias específicas al decálogo Châtillon ha señalado la presencia de Orígenes en San Isidoro de Sevilla, Beda el Venerable, el Pseudo-Beda y en otros escritos anónimos

BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, Cerf, Paris 1957 y H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* («Théologie» 16), Paris 1959, pp. 150-178. Teniendo en cuenta los anteriores, los estudios más modernos de B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. I. Les Pères grecs et orientaux*, Cerf («Initiations»), Paris 1980. Sobre Orígenes pp. 113-136. G. SGHERRI, *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene*, Vita e Pensiero («Studia Patristica Mediolanensia» 13), Milano 1982. H. CROUZEL, *Origene*, en «Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane» II, Marietti («Institutum Patristicum Augustinianum»), Roma 1984. M. SIMONETTI, *Lettera elo allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* «Studia Ephemeridis Augustinianum» 23, Roma 1985. Sobre Orígenes pp. 73-98. Una monografía más reciente de la doctrina de Orígenes en H. CROUZEL, *Origène*, Lethielleux («Le Sycamore»), Paris-Namur 1985. La bibliografía más completa en H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène*, Instrumenta Patristica VIII, Steenbrugis in Abbatia Sancti Petri, Hagae Comitatus, Nijhoff 1971; y Supplément I, 1982. Una reciente valoración de conjunto sobre la doctrina de Orígenes en J. I. SARANYANA, *Grandes maestros de la teología*, Sociedad de Educación Atenas («Síntesis») Madrid 1994, pp. 15-49.

10. J. CHÂTILLON, *Isidore et Origène. Recherches sur les sources et l'influence des «Quaestiones in Vetus Testamentum» d'Isidore de Séville*, en «Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert» («Travaux de l'Institut Catholique de Paris» 4), Bloud et Gay, Paris 1955, pp. 537-547. Este trabajo fue reeditado en 1985 en una recopilación de artículos de Châtillon.

o de autor no seguro. Después, a través de estos, su influencia continuó en los escritores carolingios posteriores como Remigio de Auxerre, Bruno de Asti y Rabano Mauro. Todos estos escritos formaron una gran corriente que desembocará en la formación y progresiva redacción de la *Glossa ordinaria* en la que la presencia de Orígenes es considerable. Como mostró Henri de Lubac, la influencia medieval de Orígenes fue muy grande y no fue pacífica, también fueron grandes sus críticas¹¹.

Finalmente, pienso que interesa estudiar la aportación origeniana a la historia doctrinal del decálogo porque todavía no se le ha prestado la atención debida en los trabajos especializados, ni patrísticos ni medievalísticos. En efecto, no sé por qué razón, la investigación de Guy Bourgeault ignora las aportaciones de Orígenes a la doctrina del decálogo. Mientras que la escasa bibliografía sobre la doctrina decalogal en los siglos medievales tampoco tiene en cuenta a Orígenes a pesar de su enorme presencia. Las homilias que vamos a estudiar son un punto de referencia necesario para la historia de la doctrina del decálogo. En ella se encuentran desarrollos especulativos nuevos. El genio de Orígenes hará que unas breves cuestiones sobre los primeros mandamientos marquen toda la tradición posterior más que el resto de la literatura cristiana anterior a él. Su influencia sólo es comparable a la de San Agustín.

2. *El comentario a las diez plagas de Egipto*

La predicación de Orígenes se desarrolló en Cesarea de Palestina entre el 231 y el 251, es decir, en los últimos decenios de su vida. Las homilias sobre el Éxodo¹² debieron ser pronunciadas por Orígenes

11. H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, vol. 1, Aubier («Théologie» 41), Paris 1959, mucha información especialmente sobre la recepción de Orígenes en pp. 198-304. Más reciente, sobre el papel de Orígenes en la tradición cristiana G. BAGET BOZZO, *Chiesa e Utopia*, Bologna 1971.

12. La edición crítica de las obras de Orígenes es P. KOETSCHAN, E. KLOSTERMANN, E. PREUSCHEN, W. A. BAEHERNS y M. RAUER en «Griechische Christliche Schriftsteller» 12 vols. (Berlin-Leipzig, 1897-1941). Una traducción francesa de las Homilias sobre el Éxodo con Introducción y notas en P. PORTIER y H. DE LUBAC (eds.), *Origène. Homélie sur l'Éxode*, Cerf («Sources Chrétiennes» 16), Paris 1947. Una versión italiana en GIOBBE GENTILI (ed.), *Origene. Omelie sulla Genesi e sull'Esodo*, Paoline («Patristica»), Roma 1976. Más recientemente una edición latino-francesa en M. BORRET (ed.),

durante su tercera estancia en Cesarea el año 234¹³. Sólo al final de su vida consideró Orígenes que había adquirido madurez en el hablar y permitió a los taquígrafos que anotaran sus sermones. Según Alexandre Olivar pronunció estos sermones públicamente e improvisando, hablando *ex tempore*, y es la primera vez que sucede esto en la historia de la predicación. Lo narra Rufino con un sentido poco laudable hacia Orígenes, pero en realidad es una prueba de su potencia como orador así como de su genio¹⁴. Según Simonetti en sus homilias se dirigía a la entera asamblea eclesial y se adecuán, por tanto, por la extensión y el contenido, a las exigencias de un público mixto en el que la mayoría eran indoctos, aunque es una adecuación relativa. Le gustaba a Orígenes desplegar ciclos de predicaciones, interpretando de modo sistemático los episodios más importantes de libros enteros de la Escritura¹⁵.

Aunque su homilía propiamente decalogal es la octava, que estudiaremos después, en la cuarta homilía estableció el paralelismo entre las diez plagas de Egipto y los diez mandamientos. Esta imagen que se hará clásica se tiene normalmente por agustiniana porque fue desarrollada ampliamente por San Agustín en su predicación, pero aparece por primera vez en esta homilía origeniana. En ella estableció el paralelismo entre la figura de Moisés, que llega portando la vara para castigar a Egipto con las diez plagas y la entrega de los preceptos de la ley de Dios en el Sinaí. Orígenes explica que esta ley ha sido dada al mundo para corregirlo y reformarlo por medio de los diez mandamientos que se contienen en el decálogo¹⁶. En estas pocas páginas origenianas, como ya he señalado, está el núcleo del comentario agustiniano a las plagas de Egipto que después copiará San Cesareo de Arles y que pasará a la gran

Origène. Homélie sur l'Éxode, Cerf («Sources Chrétiennes» 321), Paris 1985, pp. 240-277. Citaré los textos latinos por esta versión *De initio Decalogi*, con el número de las páginas. Una versión española en M. I. DANIELI y Á. CASTAÑO FÉLIX (eds.), *Orígenes. Homilias sobre el Éxodo*, Ciudad Nueva («Biblioteca de Patrística» 17), Madrid 1992.

13. P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Beauchesne, Paris 1977, pp. 403 y 410.

14. A. OLIVAR, *La Predicación cristiana antigua*, Herder, Barcelona 1991, pp. 593 y 905.

15. M. SIMONETTI, *Lettera elo allegoria*, pp. 74-75.

16. ORÍGENES, *In Exodo. Hom. 4: De decem plagis quibus percussa est Aegyptus*, 6 (pp. 130-131): «Puto ergo, prout sentire possum, quod Moyses ad Aegyptum ueniens et deferens uirgam, qua castigat et uerberat Aegyptum decem plagis, id est decem mandatis quae in decalogo continentur, corripiat et emendet».

tradición medieval. Orígenes hace dos interpretaciones distintas del significado de las plagas: mística y moral.

Siguiendo a Filón, Orígenes interpreta con frecuencia los datos de la Escritura como alegorías de realidades morales. Recordemos brevemente su famosa estructura ternaria. Orígenes distinguía: la sombra, la imagen y la verdad (*skia, eikôn, alèthéia*). A la sombra del Antiguo Testamento sucede la imagen de Cristo y su Iglesia, que se consumará en la verdad del Reino escatológico. A su vez, la imagen y la verdad presentan tres aspectos:

1º El ser del misterio cristiano (Cristo-Iglesia).

2º El obrar virtuoso que este ser explica.

3º La consumación de este ser y de este obrar en el reino escatológico.

La tradición posterior seguirá esta distinción origeniana con la explicación triple, dentro del sentido espiritual, de los sentidos: alegórico, tropológico y anagógico¹⁷.

a) Interpretación de las plagas según el sentido místico

En primer lugar, la interpretación según el sentido místico¹⁸.

1ª La aguas convertidas en sangre son las doctrinas erróneas y engañosas de los filósofos (*erratica et lubrica philosophorum sunt dogmata*).

2ª Las ranas son figura de los cantos de los poetas que, con un ritmo vacío y ampuloso, trajeron a este mundo fábulas engañosas. Para nada es útil este animal, sino para hacer oír su voz con gritos inmoderados e inoportunos (*carmina poëtarum qui, inani quadam et inflata modulatione uelut ranarum sonis et cantibus, mundo huic deceptionis fabulas intulerunt*).

3ª Los mosquitos son comparados con el arte de la dialéctica, que taladra las almas con los agujones menudos y sutiles de las palabras, y

17. B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, pp. 118-121.

18. *In Exodum*, pp. 133-134.

las rodea con tanta astucia que el que es engañado, no ve ni entiende por dónde le han engañado (*arti dialecticae comparari, quae minutis et subtilibus uerborum stimulis animas tenebrat, et tanta calliditate circumuenit ut deceptus nec uideat nec intelligat unde decipitur*).

4ª Los tábanos son comparados con la secta de los cínicos, los cuales, entre otras inicuas falsedades, predicán el placer y las pasiones como el sumo bien (*Cynicorum sectae comparauerim*).

5ª La muerte de animales y ganados denuncia la insensatez y la necedad de los mortales que, como animales irracionales, impusieron el culto y el nombre de Dios a figuras, no sólo de hombres, sino también de animales, impresas en madera y piedras, venerando a Júpiter Ammon en el carnero, a Anubis en el perro, dando culto a Apis en el toro, y a los otros que Egipto admira como portentos de los dioses, para que encuentren suplicios dignos de lástima en aquéllas cosas a las que, según creían, se debía prestar un culto divino.

6ª En las úlceras se denuncia la maldad engañosa e infecta; en las pústulas la soberbia hinchada y orgullosa; en los ardores la locura de la ira y del furor.

7ª El granizo y los rayos muestran la medida de la corrección divina. No castiga con el silencio sino que da voces y hace venir una doctrina del cielo, por la cual pueda reconocer su culpa el que ha sido castigado. Granizo para que sean devastados los todavía tiernos brotes de los vicios. Rayos para devorar las espinas y abrojos, los agujijones del placer y de las pasiones.

8ª La langosta contra la inconstancia del género humano siempre en disidencia consigo mismo. Aunque la langosta no tiene rey forma un ejército ordenado en una línea de batalla; pero los hombres aunque han sido creados racionales por Dios, ni han podido gobernarse a sí mismos ordenadamente ni soportar con paciencia el gobierno de Dios su Rey.

9ª Las tinieblas, bien para acusarlos de la ceguera de su espíritu, bien para que entiendan que las razones de la dispensación y de la providencia divina son muy oscuras. En efecto, *Dios hizo de las tinieblas su refugio*, las cuales, a los que tenían el deseo audaz y temerario de sondearlas y que pasaban de una afirmación a otra, los precipitaron en las tinieblas palpables y espesas de sus errores.

10^a La muerte de los primogénitos, en la que hay probablemente algo que supera nuestra inteligencia, algo cometido por los egipcios contra *la Iglesia de los primogénitos inscrita en los cielos*. Por eso, el ángel exterminador es enviado con tal oficio: debe perdonar tan sólo a aquellos que tengan las dos jambas de sus puertas selladas con la sangre del cordero. Entretanto son exterminados los primogénitos de los egipcios. Y Orígenes da dos posibles interpretaciones místicas de estos primogénitos: bien los que llamamos *principados y potestades y rectores de este mundo de tinieblas*, a los que Cristo con su llegada a expuesto al desprecio, esto es, los ha hecho cautivos y los ha derrotado en el leño de la cruz; o bien los autores e inventores de las falsas religiones que ha habido en este mundo, a las cuales junto con sus autores ha extinguido y destruido la verdad de Cristo.

b) *Interpretación según el sentido moral*

La explicación del sentido moral de las plagas, que Orígenes expuso a continuación del sentido místico, es doctrina que se refiere a las almas que están en el error e ignoran la verdad, es decir, que están en Egipto. Estar en Egipto es, para Orígenes, estar lejos de Dios. Aquí se puede probar la relación interna entre plagas y preceptos. El sentido moral que Orígenes predica a los cristianos lo entiende como un proceso de acercamiento del alma a Dios, a su Ley. Y precisamente ese mismo proceso purificador explicará también el éxodo de los israelitas. Cuando se les acerca la Ley de Dios a esas almas que «están en Egipto»:

1^a La vida muelle y lujuriosa que llevaban se convierte en la sangre del Antiguo o del Nuevo Testamento (las aguas se convierten en sangre).

2^a Se arranca del alma la estéril y vacía locuacidad, y la queja contra la providencia divina (lamentos de las ranas).

3^a Se purifica de sus malos pensamientos y rechaza los agujijones de la carne (picaduras de los mosquitos).

4^a Rechaza los mordiscos de las pasiones (agujijones de los tábanos).

5^a Destruye la necedad de la inteligencia animal (muerte de los animales).

6ª Descubre las úlceras de sus pecados y extingue el tumor de su arrogancia y el ardor de su cólera (las úlceras).

7ª Reprime la lujuria y los placeres con la penitencia (el granizo y los rayos).

8ª Aprende que todas sus cosas se hagan con orden, sin devorarlo todo con movimientos inquietos y agitados (las langostas).

9ª Entonces, cuando el alma comienza a reconocer que *el dedo de Dios está aquí* verá las tinieblas de sus obras y reconocerá la oscuridad de sus errores (las tinieblas).

10ª Y el alma merecerá que sean destruidos en ella los primogénitos de los egipcios. Que Orígenes interpreta ahora moralmente como esa ley que, a partir de una cierta edad excita los movimientos desordenados de la concupiscencia y de la ira (muerte de los primogénitos).

3. La Homilía «Sobre el comienzo del decálogo»

Su octava homilía sobre el Éxodo lleva como título: *Sobre el comienzo del decálogo*. Es decir, que Orígenes sólo comentó el primer mandamiento desplegándolo en dos distintos. Sin ser un tratado sistemático, Orígenes apuntó en estas páginas diversas cuestiones que pasaron, descontextualizadas, a los comentarios y glosas de la Escritura alto-medievales y, después a los tratados escolásticos y a las Sumas. Pero hay que tener en cuenta que el contexto de sus argumentaciones sobre el decálogo es el de una homilía que busca la conversión del oyente, una meditación en torno a un núcleo de fondo, en la que no había ningún interés de sistematización: Veamos el primero de los diez mandamientos de la Ley, y si no los recorremos todos, expliquemos al menos el comienzo, en tanto que nos sea dado por Dios¹⁹. Señalo a continuación las principales cuestiones sobre el decálogo planteadas en la homilía de Orígenes.

19. ORÍGENES, *De initio Decalogi*, p. 242: «Nunc ergo uideamus quid sit initium decem mandatorum legis, et si non occurrimus omnia initia saltem, prout Dominus dederit explicemus».

a) *Egipto y Jerusalén. Liberación por la Ley*

En primer lugar, en el espíritu de esta meditación hay una fuerte afirmación del sentido cristiano de liberación. A las palabras introductorias: *Yo soy el Señor tu Dios, que te ha hecho salir de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre* (Éx 20, 2), comentó Orígenes que esta palabra no se dirige solamente a los que salieron de Egipto sino también a los cristianos que la escuchan hoy, y calificó el decálogo con la bella expresión de *preceptos de libertad*. Conviene recordar que en el tratado de Filón de Alejandría no aparece ninguna referencia a la libertad²⁰. En la perspectiva origeniana, como el Pueblo de Israel al seguir los mandamientos de Dios salió de la esclavitud de Egipto para entrar en la libertad simbolizada en la ciudad de Jerusalén, así el cristiano, al seguir los mandamientos de Dios, sale del pecado y se dirige hacia la *casa de la libertad*, la *madre de la libertad*, la Jerusalén celestial.

Que la salida de Egipto, figura la liberación bautismal, era afirmación común de la Tradición de la Iglesia, Orígenes podía haberla encontrado, entre otros, en San Justino y San Ireneo²¹. Pero la explicación de Orígenes sobre la libertad en contexto decalogal sí que es original suya y es muy significativa. Egipto es la casa de la servidumbre, Jerusalén y la tierra prometida son la casa de la libertad. La Jerusalén celestial es la madre de la libertad. Este mundo es casa de servidumbre. Por el pecado se pasó del paraíso de la libertad a la esclavitud de este mundo. Este modo de percibir el significado del decálogo es, como ya he señalado, muy importante, porque entiende que la libertad del hombre está en la recepción de la ley de Dios.

En la interpretación de Orígenes la ley y la libertad no se oponen sino que, por el contrario, se necesitan y fundamentan mutuamente. Dios es el liberador del hombre y acoger su palabra es lo que le hace al hombre ser libre. También explicó que para poder oír esta palabra, como los israelitas, hay que salir de Egipto, lo que significa que hay que realizar muchos esfuerzos. Y también que estas primeras palabras que intro-

20. M. LLUCH BAIXAULI, *El tratado de Filón*, pp. 425-426.

21. B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, p. 120.

ducen el decálogo no expresan un mandamiento, sino que indican la identidad del autor de los preceptos²².

La argumentación origeniana es muy clara, el hombre en el paraíso era verdaderamente libre, y la esclavitud vino al mundo por el pecado cometido en el paraíso; por eso, señala Orígenes que la primera palabra de los mandamientos de Dios habla al hombre de libertad. Esta primera palabra, que no es todavía ningún precepto, sólo quiere mostrar al Autor de los preceptos. Pero los israelitas no oyeron esta palabra en Egipto, ni tampoco cuando cruzaron el mar Rojo, ni en las etapas de su largo viaje, porque todavía no eran capaces de oír la voz de Dios. Sólo lo fueron después de haber llegado al monte Sinaí. Es decir, el acto verdaderamente liberador no fue la salida de Egipto sino la entrega de la ley en el Sinaí. Como ha recordado Joseph Ratzinger, en perfecta continuidad con la interpretación origeniana, es en el Sinaí donde el penoso viaje a través del desierto alcanza su sentido. Hasta que Israel no recibió la ley de Dios no alcanzó la libertad verdaderamente²³.

Orígenes concluía también de este razonamiento que los cristianos tienen que superar muchas pruebas y tentaciones antes de merecer recibir los preceptos de la libertad.

b) *Jerusalén celestial y esperanza escatológica*

Una cuestión importante es la perspectiva escatológica que el alejandrino cristiano aporta a la promesa divina. Nada de esto aparecía en el tratado filoniano. Orígenes sabe que el destino del cristiano que ha sido liberado del pecado es la Jerusalén celestial. La tierra que mana leche y miel prometida a los israelitas era el horizonte de la interpreta-

22. ORÍGENES, *De initio Decalogi*, pp. 240-243: «Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti, de domo seruitutis. Ergo Aegyptus domus est seruitutis. Iudaea uero et Hierusalem domus est libertatis. Caelestis Hierusalem mater est libertatis. Totus hic mundus et omnia quae in hoc mundo sunt, domus est seruitutis. De paradiso libertatis pro poena peccati ad huius mundi uentum fuerat seruitutem. Uerum hic sermo nondum sermo mandati est, sed qui sit qui mandet ostendit».

23. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC 494, Madrid 1987, pp. 290 ss. y la misma idea también en *Fe cristiana y responsabilidad ante la sociedad y el mundo*, en «Atlántida» 9 (1992), pp. 52-53.

ción judía. El camino del desierto terminaba en un lugar maravilloso vislumbrado a través de descripciones de abundancia y gozo terrenal. En la conciencia cristiana la promesa es escatológica. El camino del cristiano culmina en el cielo y la esperanza en la gloria final se hace escatológica. En la conciencia cristiana el desierto y la tierra prometida no son dos momentos distintos en un mismo orden intramundano sino que el desierto es el mundo y la ciudad santa es celestial. Orígenes llama a Jerusalén *madre de la libertad*²⁴.

En el *De Principiis*, en polémica con los milenaristas, Orígenes había refutado con dureza la interpretación literal y materialista que los milenaristas daban a la descripción de la Jerusalén celestial (Ap 21) y a las alegorías del reino mesiánico descritas en Isaías, transfiriendo todo el contexto al nivel espiritual y escatológico²⁵.

La interpretación en sentido escatológico es fundamental en la exégesis cristiana. Orígenes veía un punto en común entre judíos y herejes precisamente en su interpretación de la Escritura quedándose en la sola letra. Cuando no daban el paso a la interpretación espiritual los judíos se quedaban reducidos a entender las promesas divinas como bienes materiales y esperanzas intramundanas. En cuanto a los herejes, fijándose en la letra sola veían a Dios en el Antiguo Testamento como distinto del Dios Bueno del Nuevo Testamento.

Orígenes comentó sólo el primer mandamiento pero posteriormente, en el comentario al cuarto mandamiento, que manda honrar a los padres, los autores cristianos harán también una interpretación escatológica a la promesa de longevidad que acompaña al precepto en el texto del Éxodo: *et sis longaeuus super terram*.

c) *Dos mandamientos distintos*

Orígenes distinguió en el texto dos mandamientos diferentes. En efecto, Orígenes dice que el primer mandamiento es: *Tú no tendrás otros*

24. Sobre los diversos significados de Jerusalén en Orígenes, G. SGHERRI, *Chiesa e Sinagoga*, pp. 407-411.

25. M. SIMONETTI, *Lettera elo allegoria*, p. 96.

dioses que a Mí. Y después, como un mandamiento distinto: *No harás imagen tallada o figura de lo que está arriba en el cielo o abajo sobre la tierra o en las aguas debajo de la tierra. No la adorarás ni le rendirás culto. Porque Yo soy el Señor tu Dios, Dios celoso, que castiga los pecados de los padres sobre los hijos hasta la tercera y la cuarta generación para los que me odian, teniendo misericordia hasta mil con los que me aman y guardan mis mandamientos* (Éx 20, 3-6). En esta división en dos preceptos distintos Orígenes seguía a Filón de Alejandría²⁶.

La razón que da Orígenes a este desdoblamiento es que aunque algunos piensan que todas estas cosas forman un sólo mandamiento, pero entonces no se llegaría al número diez y entonces ¿dónde estaría la verdad del término decálogo? Por tanto, hay que desglosarlo en dos mandamientos diferentes²⁷ y explicó cada uno de ellos. Es decir, no veía distinción en el noveno y décimo. Será San Agustín el que unirá los dos primeros origenianos y distinguirá los dos últimos. Para San Agustín es distinto desear la mujer del prójimo que el resto de los bienes del prójimo y así, entenderá dos prohibiciones distintas en el último mandamiento y reunirá en uno sólo el primero. Esta enumeración agustiniana se convertirá en la propia de la tradición católica. En el siglo XVI Lutero la mantuvo también, pero Calvino se separó de ella y volvió a la tradición filoniana.

d) *En la carne somos las naciones, en el espíritu somos Israel*

A continuación Orígenes afirmó el sentido espiritual y siempre actual que tiene el decálogo para el cristiano. Dijo en su homilía que no hay que pensar que estas palabras se dirigen únicamente a Israel según la carne, sino mucho más al cristiano, que se ha convertido en Israel según el espíritu viendo a Dios, y que es circunciso de corazón, no en la carne. Y concluyó: Porque si por la carne somos las naciones, en espíritu somos Israel²⁸.

26. M. LLUCH BAIXAULI, *El tratado de Filón*, pp. 425-427.

27. ORÍGENES, *De initio Decalogi*, p. 245: «Haec omnia simul nonulli putant unum esse mandatum. Quod si ita putetur, non complebitur decem numerus mandatorum et ubi erit decalogi ueritas?... Est ergo primum mandatum: Non erunt tibi dii alii praeter me, secundum uero: Non facies tibi idolum neque ullam similitudinem et cetera».

28. ORÍGENES, *De initio Decalogi*, p. 249: «Uerum, ne aestimes haec tantum ad illum dici Istrahel, qui secundum carnem est, multo magis haec ad te dicuntur, qui Istrahel

Aquí se encuentra la cuestión ya clásica del *Verus Israel*²⁹. La expresión no existe en el Nuevo Testamento; ni tampoco en los Padres Apostólicos, ni en San Ireneo, Tertuliano o Clemente. Orígenes es el primero en hablar de un *vero Israele*. Pero él distinguía como tres niveles distintos: Verdadero Israel es principalmente Cristo; después, aquél que ve a Dios, es decir, la Iglesia; en tercer lugar, el Israel espiritual, es decir, los creyentes de las naciones. En este último sentido lo emplea aquí Orígenes.

Esta noción del Israel espiritual nos conduce de lleno al núcleo de la comprensión de la exégesis origeniana. Sobre todo a propósito de los preceptos de la Antigua Ley Orígenes afirmaba la imposibilidad de la sola letra, pero no hay que entender de ningún modo que con su defensa constante del sentido espiritual Orígenes negara el carácter histórico de la Biblia. Él mismo protestó adelantándose a semejante error de interpretación: «que no se sospeche de nosotros el pensar que la Escritura no contiene historia real, o que los preceptos de la ley no haya que cumplirlos a la letra»³⁰. Como señaló Henri de Lubac, si la ley tiene un significado espiritual para Orígenes es porque Cristo la lee al cristiano. Entre la interpretación de Filón y la de Orígenes hay todo el misterio cristiano³¹. El sentido espiritual de Orígenes no es un alegorismo que ahogue o niegue la historia.

Como ya he señalado, para Orígenes los cristianos forman ahora el verdadero pueblo de Dios. El nuevo Israel ha sido formado por Jesucristo al librarnos de la esclavitud del pecado, pero los cristianos tienen que ser dignos de merecerlo y tienen que aprender de Israel que fue llamado primero a ser la porción de Dios y que por sus pecados fue dispersado entre las naciones. Interesa subrayar que Orígenes comenta a sus oyentes que los israelitas, que habían sido sacados por Dios de la esclavitud de los egipcios, ahora sirven de nuevo no sólo a los egipcios, sino a todos los pueblos. Es una referencia al drama del pueblo judío que se muestra en la historia como en un misterioso éxodo perpetuo.

effectus es mente Deum uidendo, et circumcisus es corde, non carne. Nam et si in carne gentes sumus, in spiritu Istrahel sumus».

29. Sobre esta noción tan rica en contenidos y en bibliografía G. SGHERRI, *Chiesa e Sinagoga*, pp. 354-360.

30. *Periarchon*, IV, c. III. He tomado la cita de H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, vol. 2, Aubier («Théologie» 41), Paris 1959, pp. 390 y 391.

31. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Aubier («Théologie» 16), Paris 1950, p. 164.

Como ha mostrado Giuseppe Sgherri a veces Orígenes equipara a los judíos con los herejes. El esquema origeniano es el siguiente: los pecadores no han perseverado al no vivir el Evangelio de Cristo, los judíos no han perseverado en el Evangelio al no haber aceptado a Jesús y los herejes han perseverado mal, al no comprender el Evangelio, interpretándolo según su propio modo de ver³². Para Orígenes la libertad viene por la recepción de la ley de Dios y la esclavitud es el pecado que consiste en rechazar la ley de Dios. Lo que Orígenes recuerda a los cristianos es que el Sinaí fue para Israel el criterio y fundamento de su libertad y la libertad israelita se perdió en la medida en que se apartaron de la ley de Dios.

En todo este razonamiento se manifiesta también otra cuestión interesante: El profundo sentido de continuidad que afirma Orígenes entre Israel y la Iglesia, y la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Los cristianos son el nuevo Israel y constituyen una realidad distinta del Israel histórico, pero aunque distinta de Israel la Iglesia hunde sus raíces vitales en la Antigua Alianza. Lo que aquí se encuentra es la famosa teoría de la sustitución³³. Y pienso que queda suficientemente claro que para Orígenes la Iglesia no es un nuevo Israel carnal, los cristianos sustituyen a Israel, sólo espiritualmente.

Esta idea aparece con frecuencia en otros escritos origenianos³⁴, de modo muy directo en su sermón *Sobre la Pascua* Orígenes explica el Éxodo señalando la realización en Cristo de todos los tipos que allí se encuentran, especialmente en la Pasión. Entre otros, dice que el vecino invitado a comer el cordero (Éx 12, 6) indica los cristianos que han sustituido a los incrédulos judíos como destinatarios de la promesa divina. Y afirma Orígenes con mucha fuerza: *El vecino soy yo, porque el Cordero no ha sido comprendido por ti, oh Israel.*

e) *La distinción entre el ídolo y la imagen*

Según Orígenes hay que distinguir entre ídolos y dioses, y también entre ídolos y figuras. Orígenes se apoyó para explicar la distinción en la

32. G. SGHERRI, *Chiesa e Sinagoga*, p. 24.

33. G. SGHERRI, *Chiesa e Sinagoga*, pp. 293-297.

34. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, p. 51.

afirmación de San Pablo de que el ídolo no es nada: *idolum nihil est* (I Cor 8, 4-5), mientras que el Apóstol, señala Orígenes, no afirmó lo mismo de las figuras. Una cosa es hacer un ídolo (*idolum*) y otra hacer una figura (*similitudo*). Según Orígenes hacer una figura es dar la forma de algo conocido (cuadrúpedos, serpientes, pájaros) a una materia (oro, plata, madera, piedra) o a una pintura, para adorarla³⁵. Mientras que hacer un ídolo es representar lo que no existe. La imagen que el ojo no ha visto pero que el espíritu se forja, representa lo que no existe y no tiene semejante en la realidad (un cuerpo humano con cabeza de perro o de carnero, un rostro humano con dos caras, un busto humano con miembros de caballo o de pez). Y la palabra de Dios, concluyó Orígenes, prohíbe hacer no solamente el ídolo, sino también la figura de todo lo que hay sobre la tierra, en las aguas y en el cielo³⁶.

La distinción entre el ídolo (*eidolon*) y la figura (*homoïoma*) no abandonará ya a la tradición. Un ejemplo curioso por lo antiguo se encuentra en Teodoreto Obispo de Ciro (423-460) en *Quaestiones in Exodum*, 38 (PG 80, 264C): *Quomodo differunt idolum et similitudo*. Aunque el texto editado por la Patrologia Griega no es seguro. Se encuentran largas citas de Diodoro, Teodoro y Orígenes que fueron introducidas por los copistas³⁷. En cualquier caso, la distinción será retomada de la misma manera que Orígenes en los comentarios al decálogo de muchos autores medievales, también por Pedro Lombardo en el tratado *De decem praeceptis* de sus *Sententiae*. Independientemente de la

35. ORÍGENES, *De initio Decalogi*, p. 250: «Longe aliud sunt idola et aliud dii... Uidit enim differentiam deorum et idolorum, et rursus differentiam idolorum et similitudinum; nam qui de idolis dixit quia non sunt, non addidit quia et similitudines non sunt... Aliud ergo est facere idolum, aliud similitudinem... si quis in quolibet metallo auri uel argenti uel ligni uel lapidis faciat speciem quadrupedis alicuius uel serpentis uel auis, et statuam illam adorandam, non idolum, sed similitudinem fecit; uel etiam si picturam ad hoc ipsum statuam, nihilominus similitudinem fecisse dicendum est».

36. ORÍGENES, *De initio Decalogi*, pp. 250-252: «Idolum uero fecit ille qui, secundum Apostolum dicentes quia: idolum nihil est, facit quod non est. Quid est autem quod non est? Species, quam non uidit oculos, sed ipse sibi animus fingit. Uerbi gratia, ut si qui humanis membris caput canis aut arietis formet, uel rursus in uno hominis habitu duas faciet fingat, aut humano pectori postremas partes equi aut piscis adiungat... Sermo Dei uniuersa complectens simul abiurat et abicit, et non solum idolum fieri uetat, sed et similitudinem omnium quae in terra sunt, et in aquis et in caelo».

37. H. DE LUBAC, *Origène. Homélies sur l'Exode*, en «Sources Chrétiennes» 16, Cerf, Paris 1947, p. 190, n. 1. G. BARDY, *Théodorete*, en «Dictionnaire de Théologie Catholique» 15 (1946) 309.

mayor o menor importancia teológica que pueda tener esta glosa origeniana sirve para detectar la abundante presencia del texto de Orígenes sobre el decálogo en la tradición posterior.

f) *La distinción entre adorar y rendir culto*

También distinguió Orígenes en su Homilía entre adorar (*adorare*) y rendir culto (*colere*). Y también esta distinción origeniana tuvo mucha resonancia posterior. No es lo mismo adorar que servir. Puede adorarse a un objeto sin esperar de él nada, mientras que el rendir culto implica una relación de tipo personal, un servicio. No se rinde culto a un objeto, sólo a un ser personal, a un alguien. Además, *colere* implica totalidad, abandonarse con el afecto y la devoción, se rinde culto con toda el alma. Rendir culto no consiste sólo en las acciones externas, sino que significa y exige también la devoción interna³⁸. La palabra de Dios prohíbe ambas cosas: dar culto con devoción y adorar en apariencia a nada que no sea Dios. Orígenes quiere explicar con todo esto que la palabra divina exige al cristiano una actitud de totalidad, y que guardar de verdad este precepto significa repudiar todos los dioses y señores que no son Dios.

Un bautizado que confiesa a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo tiene que amarlo con un corazón íntegro y total. Orígenes compara al cristiano con la esposa que ha sido infiel y vuelve a buscar el encuentro con su primer marido. Su fidelidad al esposo tiene que ser entonces de un amor total sin descuidos, hasta en los movimientos y las miradas, y no sólo evitará en adelante hacer nada vergonzoso sino ni siquiera pensarlo. Así, el cristiano, antes de venir al encuentro de Cristo y creer, ha sido habitado por un espíritu inmundo. Ahora, acogido por Cristo, ha sido purificado por los sacramentos, pero debe mantener limpia su casa, su alma, digna de tener a Cristo como huésped. Con su vida y su conversación debe merecer ser templo de Dios. El cristiano tiene que ser de Dios sin consentir negligencias con la gracia recibida.

38. ORÍGENES, *De initio Decalogi*, p. 254: «Aliud est colere aliud adorare... Utrumque ergo resecat sermo diuinus, ut neque affectu colas neque specie adoras. Sciendum tamne est quod, cum decreueris praecepti huius seruare mandatum, et omnes ceteros deos et dominos repudiare, et praeter unum Deum et Dominum neminem habere uel deum uel dominum, hoc est bellum sine foedere denuntiasset omnibus ceteris».

En realidad la distinción entre *adorare* y *colere* se encuentra en el texto de la Sagrada Escritura, pero se debe a Orígenes el haber subrayado explícitamente esta distinción por primera vez y haber aprovechado el significado diverso que contienen para darle un sentido que tampoco abandonará a la tradición.

g) *Exigencias del amor esponsal*

Orígenes desarrolló a continuación la imagen en la que compara la relación del alma con Dios con la esposa que ha sido infiel al amor del esposo. Esta imagen de raíz bíblica, además de la hondura espiritual y teológica que contiene, es importante porque también marcará mucho la tradición medieval. En su Comentario al Cantar de los cantares Orígenes empleó la tipología tradicional del esposo y la esposa como figuras de Cristo y la Iglesia, que ya había sido usada por San Hipólito. Pero la interpretación individual, es decir, la que entiende que el esposo es el Logos y que la esposa es el alma, es propia de Orígenes, y esta interpretación estará destinada a una larguísima fortuna (San Gregorio de Nisa, San Gregorio Magno, San Bernardo, entre otros)³⁹.

Después de la prohibición de adorar y servir a ídolos y figuras dice el texto bíblico: *Porque Yo soy el Señor tu Dios, un Dios celoso* (Éx 20, 5). Y Orígenes se sintió obligado a explicarlo por su sentido negativo. En efecto, la palabra *celoso* puede parecer más propia de la fragilidad humana que de Dios, pero hay que entender que Dios emplea nuestro lenguaje y los sentimientos y pasiones que nos son conocidos y familiares para que su palabra nos sea accesible. Entonces desarrolla su explicación de las exigencias del amor esponsal⁴⁰. Es distinta la actitud de los hombres respecto a una meretriz o respecto a la esposa. Si la primera frecuenta a muchos hombres nadie le dirá nada, pero el marido de la mujer legítima es celoso y no resiste ver que su esposa se vaya con los adúlteros; si se enfada y la castiga es porque quiere salvar su amor. Sólo si la infidelidad superara su amor por la esposa terminará el esposo de estar

39. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, pp. 74-75 y 92-93.

40. ORÍGENES, *De initio Decalogi*, pp. 261-267.

celoso y de enfadarse. Del mismo modo, el alma que peca es como la mujer que es infiel y se entrega a los pecados. Por todo esto, explica Orígenes que Dios se llama a sí mismo celoso porque no puede soportar que el alma que se ha entregado a Él se mezcle de nuevo con los demonios. Dios no quiere que el alma, después de recibir la luz de su Palabra, la gracia del bautismo, la confesión de la fe y tantos y tan grandes misterios, se entregue a los vicios; y si lo hace, Dios quiere que se convierta y vuelva y haga penitencia.

Ésta es, explica Orígenes, una nueva forma de la bondad de Dios, volver a acoger a quien se arrepiente. Si este Dios celoso busca y desea que el alma se una a Él hay para ella esperanza de salvación. Lo peor que podría pasarle es que ya no fuera amonestada por sus pecados y corregida por sus faltas. Y, concluye Orígenes, si sobrepasamos la medida en el pecado, el Dios celoso aleja de nosotros sus celos: *Mis celos se apartarán de ti y ya no me irritaré más contra ti* (Éx 20, 5).

h) *Significado del castigo en los hijos*

También es muy interesante su interpretación de las siguientes palabras: *los pecados de los padres son castigados en los hijos hasta la tercera y la cuarta generación* (Éx 20, 5). Dice Orígenes que los herejes se apoyan en este texto para decir que no es propio de un Dios Bueno que se castigue a un hombre por los pecados de otro. El Dios de la Ley les parece Justo pero no Bueno. Y a continuación dió también su explicación. Para Orígenes las Escrituras no hablan al hombre exterior sino principalmente al hombre interior. El hombre interior que vive y actúa según Dios tiene por Padre a Dios; y, del mismo modo, tiene por padre al diablo quien le obedece y vive en el pecado. Cuando realizamos lo que nos sugiere el diablo nos ha engendrado, se puede decir que por el pecado le nacemos como hijos, y como todo pecado requiere un cómplice, así se forma la descendencia en el pecado.

Para asegurar bien su interpretación Orígenes recurre a la explicación de la crucifixión de Jesucristo: El autor y el padre de ese crimen es el diablo. Este ejemplo pasará a la tradición cristiana medieval. El primer hijo es Judas, pero él no podía hacerlo solo y buscó a sus cómplices en los escribas, fariseos y sacerdotes, y así se formó la descendencia del dia-

blo⁴¹. Según Orígenes en todo pecado puede encontrarse una descendencia parecida. Entonces, la significación de las palabras resulta más clara. No se castiga a los padres del pecado sino a los hijos porque los padres son el diablo y sus ángeles, y no se les castiga porque han superado toda medida en el pecado y el castigo se les reserva para el siglo futuro. Los hijos del diablo son los hombres que se han asociado a ellos por el pecado, pero Dios quiere que los hombres se salven. Que Dios los *visita* significa que los busca después del pecado para que cambien cuando aún viven. Si no le escuchan al final irán al fuego eterno con el diablo y sus ángeles⁴². Y concluye Orígenes: Comprendamos que somos amonestados en el siglo presente para conseguir el reposo futuro.

i) *Amor y obediencia*

Además de enseñar el verdadero significado del castigo y la reprobación divina Orígenes interpretó también las últimas palabras como completando la imagen auténtica del amor de Dios a los hombres. El versículo del Éxodo termina diciendo que Dios hace misericordia *hasta mil veces a los que le aman y cumplen sus mandamientos*. Aquí establece Orígenes la unión entre amor y obediencia, que es característica fundamental de la Nueva Alianza. Recuerda las palabras del Señor, *El que me ama guarda mis mandamientos*. Y explica que el amor perfecto elimina el temor porque los que aman a Dios no necesitan amonestación ni pecan. A los que aman sólo se dirige la misericordia⁴³.

4. *De Filón a Orígenes*

Henri de Lubac al comparar de un modo general las exégesis origeniana y la filoniana ha afirmado que Orígenes conocía a Filón y dependía de él, pero superándolo. Orígenes supera la exégesis filoniana

41. Sobre las valoraciones que hace Orígenes de los judíos en relación con la muerte de Cristo en G. SGHERRI, *Chiesa e Sinagoga*, pp. 78-92.

42. Esta afirmación neta del fuego eterno es una nueva prueba a favor de Orígenes al que, como se sabe, se le ha atribuido la afirmación de la apocatástasis final. Una explicación sintética del estado de la cuestión en J. I. SARANYANA, *Grandes maestros*, pp. 37-38.

43. ORÍGENES, *De initio Decalogi*, pp. 267-277.

porque en Filón no hay el triple sentido. No hay en él, ni en nadie fuera de la tradición cristiana, nada que se corresponda realmente con el tercer sentido de Orígenes, el sentido místico o espiritual. No podía haber nada de esto en ellos porque no había nada en sus conciencias que se asemejara a la realidad innovadora del *Hecho* cristiano. Filón no podía fundar su exégesis mística sobre el único fundamento que la convertiría en objetiva: *el misterio escondido en Dios hasta que fue revelado en Jesucristo*. Así, a pesar de que sean numerosos los préstamos que, en otro plano, Orígenes toma a Filón, es imposible asimilar estas dos exégesis. Por el tercer sentido origeniano, la exégesis filoniana, o la exégesis judía en general, no es sólo modificada: es realmente superada, gracias a la entrada de un principio nuevo que no le debe absolutamente nada⁴⁴.

Por lo que se refiere a la interpretación de los mandamientos en la homilía origeniana he podido señalar las cuestiones específicamente cristianas. En primer lugar, el sentido espiritual con el que Orígenes lee la Escritura y por el que apropia a los cristianos los mandamientos de Dios: *in spiritu Istrahel sumus*. Sentido espiritual que Filón no podía tener. No es una nueva interpretación alegórica sobre un mismo texto, sino una comprensión nueva de una realidad nueva que ha acontecido en el tiempo: Cristo y la Iglesia. En segundo lugar, es significativo el fuerte sentido de liberación que hay en la comprensión origeniana del decálogo. Los mandamientos divinos liberan al cristiano. El éxodo de los israelitas desde Egipto al Sinaí es imagen de la liberación desde la esclavitud del pecado a la libertad de Dios. En tercer lugar, resalta también el sentido escatológico y trascendente de la interpretación cristiana. La meta del éxodo cristiano no es una tierra llena de bienes terrenales, es la Jerusalén celestial: *caelestis Hierusalem mater est libertatis*. Por último, la importancia esencial que adquiere la interioridad. Afirmada en la distinción entre *adorare* y *colere* con la que Orígenes rechaza todo lo que pudiera ser comprendido como un formalismo ritual sin alma y subraya que lo que Dios reclama del hombre es una respuesta de totalidad. Y la interioridad también es profundamente descrita con la imagen del amor del esposo a su esposa. Dios quiere establecer una relación amorosa sponsal con cada alma. Con esa imagen Orígenes logra explicar que

44. H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, vol. 1, Aubier («Théologie» 41), Paris 1959, pp. 204-207.

Dios mira a cada alma con el amor de un esposo y espera de cada una el amor de la esposa fiel. Con Orígenes encontramos la interpretación cristiana, espiritual de la letra del primer mandamiento del decálogo.

En Filón, aunque sea el maestro de la alegoría y del sentido espiritual, no existía nada de esto. Es Orígenes quien ha mostrado la distancia por primera vez en la interpretación del texto del decálogo, pero él se limitó al primer mandamiento. Con San Agustín y en toda la tradición cristiana posterior la distancia entre ambas interpretaciones se ampliará a los demás mandamientos. Se podría emplear aquí, como resumen, la observación de San Jerónimo a propósito de los complementos aportados por Orígenes a la explicación filosófica de los nombres divinos: *ut quod Philo quasi Judaeos omiserat, hic ut christianus impletet*⁴⁵.

Miguel Lluch Baixauli
Instituto de Historia de la Iglesia
Universidad de Navarra
PAMPLONA

45. SAN JERÓNIMO, *Liber de nominibus hebraicis. Praefatio* (PL 23, 772A). Citado en H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, 1959, pp. 203-204. Aunque no se habla del decálogo.