

Jesucristo el Señor, el Hijo de Dios, es nuestro Salvador *

Una lectura bíblico-patristica de la conciencia cristiana, surgida de una experiencia de fe que se ha expresado por medio de un lenguaje cristológico privilegiado (Jesús, el Cristo, el Señor, el Hijo de Dios) y por medio de una celebración soteriológica también privilegiada (celebración del misterio pascual y de la Encarnación).

Alberto Ramírez Z.

Jesucristo, nuestro Señor, el Hijo de Dios, es la razón misma de ser de la existencia cristiana; es su explicación. Sin él es imposible la conciencia propia de la Iglesia y la esperanza de salvación que anima a quienes constituimos la comunidad eclesial. Desde la perspectiva de la Iglesia, los cristianos llegamos a afirmar que no hay ningún otro nombre en el cual pueda ser puesta la salvación de todo hombre, distinto al nombre de Jesucristo.

¿Quién es él? ¿Qué significa que él es nuestro salvador? Estas son preguntas tradicionales, siempre planteadas de nuevo en la comunidad de la Iglesia. En cada momento de su historia, la comunidad cristiana ha sido portadora de una conciencia, capaz de dar respuesta a estas preguntas. También hoy la comunidad cristiana es el vocero autorizado de una conciencia cristológica y soteriológica, que reproduce una



Punto de partida para este artículo han sido dos artículos que se publicaron en los Nos. 2 y 3 de esta misma Revista en los años 1974 y 1975.

experiencia vivida, cuyo examen fenomenológico y hermenéutico es comienzo necesario para el establecimiento de un discurso cristológico y soteriológico que quiere estar bien fundamentado. La cristología y la soteriología no constituyen discursos teológicos que puedan existir independientemente de la fe vivida por los hombres; ellos reproducen una conciencia total, existencial y religioso-teológica, cuyas raíces están en la vida misma de fe de la comunidad. Es ésta la razón por la cual, al realizar una reflexión teológica sobre el problema cristológico-soteriológico, tiene tanta importancia el que se tenga en cuenta la fe actual de la Iglesia, de tal manera que, a partir de ella, se pueda recoger la fe de la comunidad eclesial de todos los tiempos y finalmente la fe original y generadora de la Iglesia.

0.- LA CONCIENCIA CRISTOLOGICO-SOTERIOLOGICA DE LA IGLESIA ACTUAL.

La conciencia cristológico-soteriológica de la Iglesia actual puede ser detectada por el examen de los distintos aspectos que constituyen su experiencia; puede ser clarificada por la respuesta acerca del proceso de su tradición - recepción; y debe ser evaluada por la comparación con la primera experiencia.

0.1.- La recepción actual de la tradición cristológico-soteriológica

La conciencia cristológico-soteriológica de la Iglesia actual es la conciencia de una experiencia de fe, que no ha sido inventada por la comunidad de hoy, sino que ha sido hecha posible por un hecho de recepción de una tradición que se remonta hasta la primera experiencia cristiana. Nuestra fe es la fe de la Iglesia de todos los tiempos; nuestra fe tiene que ser, en último término, la fe original, apostólica. Es cierto que nuestra existencia actual de fe no es ni puede ser una pura repetición servil de la existencia tradicional recibida y que tenemos el encargo de profundizar y de madurar la experiencia aprendida, para entregarla así a las futuras generaciones; sin embargo, esta madurez y profundización no pueden ser tales que podamos renunciar al eslabón que nos liga con el proceso de una tradición que se remonta hasta la experiencia apostólica.

Para mejor comprender y evaluar la significación de nuestra conciencia cristológico-soteriológica actual, vale la pena constatar y valorar las huellas de la tradición, por las cuales somos llevados hasta los orígenes.

Esta labor puede ser realizada de diversas maneras. A modo de ejemplo se puede evocar la lectura de la tradición artística, representativa, de la fe cristológica, realizada hace algunos años por Romano Guardini (1). Desde las representaciones más simples cristológicas de la religiosidad popular de nuestros días y, aún, desde las representaciones abstractas, simultáneamente, puede ir recorriendo el cristiano toda la corriente de la tradición hasta un momento lejano: en nuestro medio latinoamericano se pasará por el arte colonial, heredero del barroco y del rococo, característicos del momento de la primera evangelización; la corriente se podrá seguir recorriendo al través del gótico y del románico y de todos los testimonios que nos llevan hasta las formas más primitivas del arte cristiano. Una lectura de la tradición, realizada así, por la constatación y evaluación de una mediación visual, que ha tenido un papel generador de la fe vivida de primera importancia, puede presentar una idea general de lo que puede ser un recorrido de la tradición. Pero también otros medios de evaluación pueden ser posibles: las prácticas de la religión popular revelan una concepción cristológica concreta; el proceso total de la formación catequética del pueblo cristiano igualmente.

Ahora bien, ¿a qué resultado apuntaría esta exploración, que en primer lugar no tendría otra finalidad que la de explicar y evaluar nuestra existencia cristiana actual y nuestra conciencia cristológico-soteriológica? En último término, esta exploración debería permitir constatar en nuestra experiencia actual la presencia de la fe original apostólica de la Iglesia y debería despertar el interés siempre nuevo porque la fe actual de la comunidad esté firmemente fundamentada en la experiencia original cristiana; al mismo tiempo, esta exploración permitiría evaluar la significación de la maduración y de la profundización creativa que se ha dado a través de los siglos y que se da en concreto en nuestra época.

Es éste un trabajo por realizar. El interés actual por poner los ojos en el fenómeno de la religiosidad popular debe ser integrado en el contexto general del proyecto de una evaluación honrada de nuestra fe vivida, de tal manera que pueda afirmarse cómo positivo todo lo que representa una recepción de la tradición pura de la Iglesia o una profundización real de la misma tradición; pero también de tal manera que pueda ser examinada críticamente dicha recepción de la tradición y que no

1) R. Guardini. *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament*: Herder Bücherei, 1a. ed., 1961.

se vacile en realizar las correcciones necesarias para que nuestra fe vivida sea lo más fiel posible.

0.2- ¿ Cómo determinar la presencia normativa de la fe cristológico-soteriológica en la comunidad eclesial actual ?

Existe un procedimiento general, consagrado por la praxis cristiana, en relación con el proyecto necesario de contrastar la existencia cristiana actual con la existencia cristiana original: el recurso a la Sagrada Escritura. Se utiliza con frecuencia la expresión: "retorno a las fuentes"; o también la expresión: "fidelidad al evangelio". El proyecto así enunciado es completamente válido, pero general y no exento de dificultades, por la posibilidad de proyectar sobre los textos bíblicos intereses preconcebidos, interpretaciones previas, o lo que también ha sido llamado (en sentido aceptable) las pre-comprensiones. Es cierto que podemos tener una confianza abierta en relación con la virtualidad inagotable de la Palabra de Dios, pero no nos exime esto de reconocer la necesidad de abrirnos a un sentido objetivo, primero, de la Sagrada Escritura, sin el cual todos los demás sentidos aparecen como sentidos que no tienen firme fundamentación.

Es bien conocido el sentido de fidelidad a la Palabra de Dios que ha inspirado la investigación exegético-bíblica de nuestros días. No se estudia la Sagrada Escritura por ociosidad. Y al establecer una metodología compleja para explorar el sentido de los textos sagrados, la intención final tampoco será la de detenerse simplemente en el sentido todavía superficial de una literatura sagrada: la realidad objetiva constatada deberá ser la de la experiencia vivida por una comunidad cristiana primera, de la que aprendemos la regla mínima, necesaria, para nuestra experiencia de fe actual.

¿ Cómo es vivido "el evangelio" en nuestra comunidad cristiana actual? ¿ Cómo está presente en nuestra existencia eclesial cristiana la primera experiencia normativa, en lo referente al problema cristológico-soteriológico ? El método para resolver estas preguntas no podrá ser el de examinar a la comunidad actual en relación con cada uno de los versículos de la Escritura. Es más bien el examen de una experiencia cristológico-soteriológica de la comunidad actual, desde la perspectiva de una comprensión original también cristológico-soteriológica, lo que importa. La confianza que tenemos en el hecho de que sí es la fe original la que vivimos en la comunidad actual, nos anima a ofrecer el aporte de

unas reflexiones teológicas, que puedan ayudar a profundizar la conciencia cristológico-soteriológica de nuestras comunidades.

1.- LA CONCIENCIA CRISTOLOGICO-SOTERIOLOGICA DE LA FE VIVIDA SE HA TRADUCIDO EN TITULOS CRISTOLOGICOS ORIGINALES, ALGUNOS DE LOS CUALES HAN SIDO PRIVILEGIADOS POR LA MISMA COMUNIDAD.

Se podría decir que el examen, la clasificación y la interpretación de los títulos cristológicos que nos presenta el Nuevo Testamento han llegado a constituir un verdadero método bíblico-teológico para realizar la reflexión cristológica, en función de su fundamentación original. Se conocen varias obras clásicas en este sentido (2). La manera como ha sido realizado este trabajo teológico no coincide exactamente con el que podríamos designar en términos generales como "examen lingüístico sincrónico". Este examen ha sido propuesto también para la manifestación religiosa y aún para la manifestación religiosa cristiana: prescinde él, en cierta forma, de la tradición lingüística del lenguaje actual y desde la perspectiva de la lógica del lenguaje, evalúa su significación real. Como método de interpretación bíblica, este método del análisis lingüístico ha despertado entre los exégetas sistemáticos más renombrados de nuestros días, una seria reticencia. Pero el caso del análisis de los títulos cristológicos que conocemos no es exactamente un análisis lingüístico sincrónico, sino más bien, un análisis que supone todo el trabajo exegético-bíblico, practicado con los métodos consagrados en esta época reciente. Es éste el caso de O. Cullmann y de Ch. Duquoc, por ejemplo.

En nuestro caso, la intención es una vez más un poco diferente. La comunidad cristiana actual expresa su conciencia cristológico-soteriológica por medio de títulos cristológicos, que han adquirido en medio de ella una significación privilegiada. La indicación y la explicación de estos títulos es muy simple y rudimentaria, como las queremos presentar. Es ciertamente selectiva y podría dar, a primera vista, la impresión de que prescinde de muchos aspectos de la cristología que encontrarían

2) Son bien conocidas al respecto las obras de O. Cullmann. *Christologie du Nouveau Testament*: Bibliothèque Théologique Delachaux, Éditions du Cerf, París, 1968 y 1972 (Trad. española *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazareth el Mesías*: Ed. Sígueme, Salamanca, 1971 y 1973).

su expresión por medio de otros títulos cristológicos del Nuevo Testamento que no se mencionan. No se quiere desconocer la significación e importancia de ninguno de los títulos cristológicos: sólo se quiere hacer notar que la conciencia cristiana, fundamentada por la experiencia vivida de la fe, presupone elementos esenciales, mínimos, de los cuales no se puede prescindir de ninguna manera, si se quiere realizar hoy la experiencia apostólica de la fe cristiana.

1.1.- La confesión inicial: Jesús es el Cristo

La temática teológica del Jesús histórico y del Cristo de la fe ha ocupado constantemente la atención de los biblistas y de los cristólogos de nuestros días. La temática puede ser considerada como una de las conclusiones biblico-teológicas de la investigación del Nuevo Testamento. Ella misma ha constituido un verdadero proceso sucesivo, en sus opciones, desde el S. XVII. Desde un interés preferencial por el Jesús histórico hasta un interés preferencial por el Cristo de la fe. Finalmente, todo el proceso ha tendido a establecer un equilibrio, bien logrado, entre ambos aspectos de una misma realidad: el Jesús histórico es el mismo Cristo de la fe (3).

El interés preferencial por el Jesús Histórico estuvo acompañado por la preocupación de encontrar testimonios históricos estrictamente dichos acerca de la persona de Jesús; por lo tanto, también, por una desconfianza creciente en relación con la credibilidad histórica de los evangelios: primero que todo fue el de Juan el que fue considerado como problemático, históricamente hablando; luego Mateo y Lucas; finalmente el mismo Marcos. Como bien se sabe, la búsqueda así intentada del Jesús histórico fracasó, porque los modestos testimonios señalados,

3) D. Kapkin Ruiz. art. **El Jesús histórico y el Cristo de la fe:** en *Cuestiones Teológicas Medellín* 2 (1974), p. 3 - 35. A esta cuestión se ha hecho referencia explícita en publicaciones cristológicas latinoamericanas, en especial en las que han entrado en la discusión de los presupuestos de dichas publicaciones. Cfr. Mons. Alfonso López Trujillo. **La Cristología: perspectivas actuales:** Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM-, 1982. El presente estudio nuestro se ubica en un nivel anterior al de las presentaciones cristológicas latinoamericanas y quiere más bien aportar alguna luz, desde los orígenes, para fundamentar mejor la reflexión teológica sobre la fe vivida. Pero toda la búsqueda cristológica actual tendrá que tener en cuenta trabajos como los realizados por L. Boff. **Jesucristo, el liberador:** Buenos Aires, 1976; J. Sobrino. **Cristología desde América Latina:** CRT, México, 1977, por no citar más que dos obras muy representativas de una bibliografía que ya va siendo amplia.

poco significaban y, como luego se ha demostrado, tenían su fundamentación en la literatura evangélica.

El interés preferencial por el Cristo de la fe estuvo, por su parte, acompañado por la preocupación de señalar con todo entusiasmo el valor de los evangelios, o de la Palabra de Dios, único medio de referencia al Cristo que fundamenta nuestra fe. Es cierto que este interés por los evangelios, testimonios de fe, estuvo también acompañado por la recomendación desmitificadora, precisamente para que se hiciera posible la comprensión de fe para el hombre moderno. Pero bien característico de este momento del proceso fue la pérdida de interés por el Jesús histórico sin más, cuya existencia real no se puso en cuestión en ningún momento, pero cuya trascendencia salvífica y teológica desapareció por completo.

La insistencia en la necesidad de reconocer en los evangelios testimonios de fe de la primitiva comunidad y la preferencia, a partir de esa posición, por el Cristo de la fe, no han sido abandonadas. Pero a ellas se ha añadido un nuevo interés por el Jesús histórico, al que se podría tener acceso aún por los testimonios evangélicos: los evangelios nos entregan la experiencia de fe de la primera comunidad; nos entregan la realidad del Cristo de la fe. Pero ese Cristo de la fe no es otro que el Jesús histórico, origen y fundamento real de la comprensión creyente.

Es bien explicable el nuevo interés por el Jesús histórico, sin abandonar, de todos modos, el interés por el Cristo de la fe. En los últimos años se ha notado un despertar muy explícito de la significación histórica del cristianismo; un despertar del sentido histórico de la revelación judeo-cristiana. También un notable interés por lo humano, en cuanto tal y en su realización histórica, como vehículo de la revelación salvífica del Dios judeo-cristiano. Dios acontece en la historia humana. No se hace manifiesto en una historia humana, que sólo accidentalmente sería el escenario de la manifestación de Dios, como si dijéramos que Dios se revela en el hombre "a pesar del hombre"; Dios se revela en lo humano, en la historia, precisamente en cuanto historia humana. Es la característica fundamental de la concepción bíblica y cristiana de la revelación salvífica. No se podría, por ejemplo, concebir la revelación salvadora de Dios en los fenómenos de la naturaleza como lo específico de la experiencia religiosa de Israel y del cristianismo. Naturalmente una intencionalidad especial de la historia humana es necesaria para que se comprenda su significación reveladora específica. No toda acción

humana puede ser concebida como el acontecer de Dios. Para determinar el sentido exigido en una historia humana para que ésta sea comprendida como el acontecer de Dios, se necesita recurrir al acontecimiento concreto de la existencia histórica de Jesús, el Cristo, culminación de una historia humana en la que Dios iba apareciendo progresivamente. También hoy tenemos que tener en cuenta lo dicho, para interpretar la historia humana y realizarla como el acontecer de Dios: por eso hablamos teológicamente de los “signos de los tiempos”.

Hay pues un nuevo interés por lo histórico en cuanto tal en nuestros planteamientos de fe acerca de la revelación de Dios. Pero este nuevo interés no sacrifica, de ninguna manera, la insistencia en la dimensión de fe, que se encarna en lo histórico y que es indispensable tener en cuenta para comprender adecuadamente la revelación cristiana histórica. En el contexto cristológico, de nuevo, se puede afirmar que hoy queremos entrar en contacto con el Jesús histórico y que estamos convencidos de que la única posibilidad de hacerlo es mediante el contacto que tenemos con el Cristo de la fe. De otra manera, el contacto con el Jesús histórico no tendría realmente trascendencia ni revelaría el carácter específico de nuestra existencia histórica.

Pero este problema del Jesús histórico y del Cristo de la fe, así resuelto en nuestros días, no expresa completamente lo que la comunidad cristiana real vive y de lo que tiene una conciencia teológica, cuando a su Señor lo llama “Jesús” y “Cristo”. Y es por esto por lo que conviene volver sobre el problema de los títulos cristológicos, analizados por sí mismos en la utilización que de ellos hace la comunidad, sin desconocer, naturalmente, la explicación que de ellos, en su sentido original, hace la exégesis bíblica. Esta, a su vez, debe enriquecer de nuevo la utilización del lenguaje teológico de la comunidad, al recordarle la significación original del lenguaje utilizado.

1.1.1.- El nombre “Jesús”

Es éste, un nombre propio, utilizado frecuentemente por la comunidad para expresar su experiencia cristológica y marcado ya por una significación teológica (soteriológica): Jesús significa “salvador”. En ciertos contextos cristianos, marcados en especial por una sensibilidad mística y apostólica recientes, este nombre ha adquirido una importancia nueva. Es evidente este interés en ambientes en los cuales se ha practicado una lectura y un estudio existencial del evangelio, con el de-

seo de tener un conocimiento siempre mejor del Señor y de fundamentar en este conocimiento la experiencia de la fe y la vida apostólica (4).

No se quiere repetir en el presente aporte la explicación bíblica del nombre de Jesús, la que hacen posible muchos textos del Nuevo Testamento, con sus raíces veterotestamentarias. Dicha explicación es ya teológica y no permite afirmar sin más lo que en el contexto de la problemática del Jesús histórico y del Cristo de la fe se ha querido plantear. Es más bien en este último sentido en el que queremos presentar nuestras observaciones.

No se puede decir que la comunidad cristiana actual ha asumido una experiencia original apostólica, cristológico-soteriológica, sin tener en cuenta el nombre de "Jesús". Por lo tanto, se podría decir que no se hace la experiencia de la primera comunidad, en la comunidad de hoy, si se prescinde del nombre de "Jesús". Pero este nombre, independientemente de la interpretación teológica que ya ha adquirido desde tiempos de la comunidad misma primitiva, es principalmente el nombre que reproduce la realidad de la humanidad de nuestro salvador. Bien se sabe que no es posible detener nuestra atención en este aspecto: por una parte, no es posible la búsqueda sin más del Jesús histórico, ni son posibles las biografías, en el sentido actual de la palabra, en relación con la persona de Jesús. Por otra parte, no tendría importancia decisiva el poder solucionar la problemática concreta de la historia simplemente humana de Jesús.

Pero la importancia de la realidad planteada por el nombre de "Jesús" es decisiva. Es la realidad de lo que es específico y característico en la revelación judeo-cristiana: Dios acontece en la historia humana. No se puede hacer caso omiso de la historia del hombre, si se quiere mantener la apertura necesaria en la fe cristiana para reconocer la manera de acontecer Dios. La realidad histórica de Jesús es fundamental entonces y ella puede ser abordada no en el sentido de tratar de solucionar toda situación histórica específica de la vida del Señor, sino más que todo en el sentido de la descripción y la interpretación de la realidad humana e histórica, en la cual se ubica concretamente la existencia y la

4) Puede pensarse en la espiritualidad del P. Charles de Foucauld, de R. Voillaume y de los hermanitos de Jesús. Y en general, en el esfuerzo admirable que ha estado presente en la experiencia espiritual de la revisión de vida, especialmente en medios franceses, que han tenido un influjo muy grande en América Latina.

historia de Jesús. Para reconocer el sentido específico de la existencia y de la historia de Jesús es necesario comprender la historia humana de su época, la historia religiosa concreta que constituyó su ambiente y el trasfondo tradicional de dicha historia.

Afirmar por lo tanto la persona de Jesús es interesarnos por las situaciones históricas de su tiempo; es comprender la historia de su pueblo y las grandes preocupaciones humanas y religiosas de su época: la organización del mundo judío, las esperanzas escatológicas, las corrientes de espiritualidad, aún aquellas que no son reconocibles como instituciones sino simplemente como actitud de vida compartida, como la de los "pobres de Yahveh". La comunidad cristiana no puede prescindir de este nombre, ni ha prescindido de él. Ella puede ser también ayudada catequéticamente para que, al nombrar a su Señor con este nombre, asuma con él todo lo que en él está implicado: la historia concreta de un hombre que existió y sin el cual no es posible la explicación de la existencia cristiana.

1.1.2.- Jesús es el Cristo

No es este el nombre propio de Jesús. Es él un predicado original, que desde la época de la primera comunidad cristiana fue referido a la persona de Jesús más que ninguno otro. Es también este nombre el más utilizado por la comunidad cristiana actual, que siguiendo el ejemplo de la tradición, lo ha valorado tanto que lo ha llegado a asociar inmediatamente con el nombre propio de Jesús, hasta utilizarlo ya no como un predicado, sino simplemente como un nombre propio: Jesucristo.

Tampoco se quiere aquí repetir la explicación exegético-bíblica del título. Bien se sabe que la noción griega de "Cristo", simplemente transcrita al latín y a nuestras lenguas (no sólo románicas sino también germánicas y eslavas), es traducción de la noción hebrea de "Mesías". Se conoce también perfectamente que la utilización de este título en el pueblo de Israel estuvo estrechamente ligada con la esperanza y la temática del Reino de Dios. No existe la noción de Mesías (Cristo) en sí misma sin relación con la esperanza del Reino de Dios ni tampoco se da, en cierta forma, la temática del Reino de Dios entre los judíos, sin la referencia al Mesías (Cristo). El Mesías es el inaugurador del Reino de Dios y el realizador de su presencia ya real, aunque incipiente y

germinal, en el tiempo (5). No se trata propiamente de un título “teológico”, en sentido reduplicativo: Mesías no significó en el judaísmo propiamente “Dios”, ni fue un título atribuido en algún momento a Yahveh. Fue atribuido a los hombres, reyes del Reino de Dios, especialmente en un sentido ideal escatológico. La figura del Mesías del futuro no aparece en las tradiciones judías caracterizada por rasgos divinos o por los rasgos propios de Yahveh.

Jesús es ciertamente comprendido como Mesías, como Cristo. Su existencia y su historia no pueden ser desligadas de la realidad y de la temática del Reino de Dios y desde esa perspectiva se explica su mesianismo, afirmado explícitamente por Pedro y por los demás apóstoles y discípulos y, según el texto evangélico, aprobado expresamente por el Maestro. La tradición sinóptica es lugar obligado de referencia para explicar la aplicación del título de “Cristo” a Jesús (Mc. 8, 27 - 30 y par.). Este lugar central en la obra de Marcos, como lo ha mostrado la historia de la redacción, es muy significativo. Los otros evangelistas recogen la misma tradición, pero pueden hacer énfasis en algunos aspectos diferentes al intentado por Marcos, que es verdaderamente central. Como hemos dicho, no pretendemos repetir la exégesis de los textos, sino recordar simplemente las conclusiones teológicas basadas en dicha exégesis. Según estas conclusiones, la afirmación de la mesianidad de Jesús es la comprensión de fe de la persona de Jesús, cuya existencia no puede aparecer en su significación profunda, si el hombre solamente puede ejercer frente a él la mirada superficial de la carne y de la sangre (Mt. 16, 17: “Y Jesús, respondiendo, dijo: Bienaventurado tú, Simón Bar Jona, porque no es la carne ni la sangre quien esto te ha revelado, sino mi Padre, que está en los cielos”). Afirmer que Jesús es el Cristo, es hablar con palabras que surgen en el hombre que mira a Jesús desde Dios. Sin embargo, la temática del mesianismo no termina aquí: en Marcos, en quien es verdaderamente central, existe inmediatamente la preocupación de determinar el sentido del mesianismo de Jesús. Hay que insistir de nuevo aquí en el hecho de la imposibilidad de concebir la temática del mesianismo en sí misma, sin referencia a la del Reino de Dios. Según la concepción del Reino de Dios será también la concep-

5) Al tema del Reino de Dios y del mesianismo ha habido una referencia continua en las obras de Cristología de nuestros días, no sólo en el plano general de la teología universal, sino también en el plano más limitado de la teología latinoamericana. Para una fundamentación primera, exhaustiva de la temática, se puede tener en cuenta la obra de R. Schnackenburg. *Gottes Herrschaft und Reich*: Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1959.

ción del mesianismo. Puesto que entre los judíos de la época de Jesús existían diversas concepciones del Reino de Dios, también existían distintas concepciones del mesianismo. Y no era indiferente el problema de su aplicación a Jesús. Marcos ha organizado todo el material de la segunda parte de su obra para mostrar el sentido propio del mesianismo de Jesús: todo comienza con una predicción inmediata de la pasión. El sentido del mesianismo de Jesús aparecerá en su verdad, cuando Jesús haya muerto. Su mesianismo es el del Siervo de Yahveh, que entrega la vida, y así hace posible la inauguración del Reino de Dios, no sólo en cuanto lo merece para los pecadores, cuyos pecados ha cargado, sino en cuanto que ha inaugurado el camino verdadero del Reino de Dios: el camino de la entrega, el camino del amor, el camino del servicio.

Según las preocupaciones propias de los otros sinópticos, la temática mesiánica aparece desarrollada también en ellos. Es así como el evangelio, de orientación fundamentalmente eclesiológica de Mateo, aportará una luz nueva sobre las actitudes de los hombres llamados a hacer acontecer dicho Reino ("entrar en el Reino de los cielos"), o lo que es lo mismo, sobre las actitudes de los seguidores de Jesús, el Cristo; se puede recordar, en especial, el primer sermón del evangelio (Mt. 5-7), en el que juegan un papel especial las comparaciones entre las actitudes de quienes formaban parte del Reino antiguo de Dios y las de los que están llamados a "entrar en el Reino de los cielos"; y el "manifiesto" de los "pobres de espíritu", los verdaderamente llamados a hacer acontecer el "Reino de los cielos" (6). Se puede también recordar de una manera especial la iluminación del tema del mesianismo por parte de Lucas, cuando, para establecer también las verdaderas actitudes de los que están llamados a formar parte del Reino de Dios, presenta la actitud del Dios revelado en Jesús, el Cristo, como la del Padre de la misericordia. El Reino de Dios, del que es inaugurador y realizador, en sentido germinal, el Mesías, es el Reino de un Padre misericordioso, cuyo amor se ejerce en relación con todos los hombres que son "pobres de espíritu", los cuales, a su vez, son los verdaderamente llamados para hacer acontecer en su vida el Reino de Dios: "Bienaventurados los pobres de espíritu, porque son ellos los que hacen acontecer el Reino de Dios".

Como la comunidad cristiana primitiva, así la comunidad de la Igle-

6) Cfr. al respecto Mons. A. L. Descamps. *Le discours sur la montagne*: en *Revue Théol.* de Louvain, 12e. année (1981), p. 5 - 39.

sia de todos los tiempos ha reconocido en Jesús al Cristo y nunca podrá prescindir ella de este reconocimiento, si no quiere contentarse con una revelación, que no puede provenir simplemente “de la carne y de la sangre”, sino “del Padre que está en los cielos”.

1.2.- Jesucristo es el “Señor”

Ha sido también privilegiado para expresar la conciencia cristológica de la comunidad cristiana el título “Señor”. Un análisis exegetico-bíblico del término permitiría explicar aspectos de mucho interés referentes al título cristológico. La utilización veterotestamentaria del mismo es muy significativa: “Adonai” y su correspondiente griego “Kyrios” era un predicado estrictamente teológico, aplicado a Yahvéh (7). La aplicación cristológica neotestamentaria tiene también una gran importancia teológica. Si bien es cierto que el título se presenta en numerosos lugares del Nuevo Testamento, sin embargo es especialmente reveladora su utilización en la literatura paulina. Es más que todo en este contexto en el que el predicado adquiere la significación que ha tenido definitivamente para la experiencia cristológica de la Iglesia.

El apóstol Pablo no fue discípulo directo, histórico, de Jesucristo. Su experiencia cristológica y la conciencia de ella que nos revelan sus escritos es fruto de una tradición recibida, que nos permite suponer que también para el apóstol Jesús era el Cristo, el Mesías de Dios, como para los otros discípulos. Pero la experiencia cristológica de Pablo significó un encuentro con Jesús, el Cristo, que vivía ya una existencia nueva, a partir de la resurrección. Jesús, el Cristo cuyo mesianismo se ha realizado en forma culminante en su entrega hasta la muerte, ha sido glorificado. Su existencia histórica concreta, comprendida en su sentido profundo por el reconocimiento de su mesianidad, ha adquirido una significación definitiva e irrevocable en Dios Padre. Jesús, el Cristo, vive con una vida definitiva en la que ha sido asumido todo su misterio histórico. No ha sido borrada por la resurrección la realidad histórica de la entrega

7) La temática de la resurrección ha sido objeto de muchas publicaciones recientes en el plano de la teología universal y objeto de lecturas frecuentes en las publicaciones nuestras. Puede tenerse en cuenta, entre otras muchas, la obra de X. León-Dufour. *Resurrección de Jesús et Message pascal*: Ed. du Seuil, 1971 (trad. española *Resurrección de Jesús y mensaje pascal*: Ed. Sígueme, Salamanca, 1973).

mesiánica de Jesús. El ha sido glorificado (8). Pero la vida nueva de Jesús, el Cristo, no es una realidad simplemente objetiva y lejana para los hombres. No ha llegado él a convertirse en el ausente, cuya vida histórica, comprendida a la luz de la fe, se recuerda y se celebra con la alegría de quienes han llegado a aceptar el triunfo de su entrega y con la esperanza de un encuentro nuevo, posterior a la glorificación de quienes creen en él. Jesús vive actualmente desde Dios, con su nueva existencia definitiva, entre los hombres. Pablo ha hecho la experiencia de la presencia nueva de Jesucristo y puede decir que "ha encontrado al Señor". Es esto lo que le hace lanzar como un grito de liberación, lo que nos trae la II Cor. 3, 17: "El Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor está la libertad". Se comprende muy bien la nueva experiencia de Pablo, que le ha permitido superar la antigua existencia agobiadora de la búsqueda de la justicia por la práctica incondicional de la Ley judía. Pablo ha sido fulminado por la mirada de libertad de un hombre cristiano, que entrega su vida con una alegría indescifrable y ve ya abiertos los cielos: de Esteban se ha dicho que es el padre que engendró en la fe cristológica a Pablo. Pablo no puede finalmente resistir y vive desde entonces toda su vida en función de Jesucristo, el Señor.

La expresión "el Señor", utilizada frecuentemente por Pablo, es nombre específico de Jesús, el Cristo, en su condición de resucitado, cuya nueva existencia no consiste simplemente en el estado de glorificación en Dios, sino también en el hecho de su presencia desde Dios entre los hombres. La temática neotestamentaria del Espíritu Santo está profundamente relacionada con la de la presencia de Jesucristo, el Señor, entre los hermanos.

Sin nuestra confesión de la resurrección y de la glorificación de Jesucristo, nuestra fe cristológica no es suficiente. Pablo llega a decir que nuestra fe es vacía y que somos los más desdichados de los hombres (I Cor. 15, 12 - 19). Un título cristológico ha permitido mantener viva esta confesión de fe proclamada por la comunidad de la Iglesia a través de todos los tiempos. La comunidad cristiana de nuestros días sigue dando un lugar de privilegio a este título: "el Señor", "nuestro Señor".

Se puede adivinar la densidad teológica de la expresión total de la

8) La experiencia pascual original de la Iglesia servirá para comprender el carácter integral del misterio salvador: muerte y resurrección. La resurrección no podrá significar el olvido de la muerte de Jesús, realización de su mesianismo.

conciencia cristológica, fundamentada en una experiencia de fe vivida por la comunidad: "Creemos en el Señor, Jesucristo". Ninguno de los elementos expresados por estos tres títulos cristológicos (Jesús, Cristo, Kyrios) podrían faltar en ningún momento en la vida y en la confesión de la comunidad eclesial.

1.3.- Jesucristo, el Señor, es el Hijo de Dios

La confesión de Pedro, que nos transmite la tradición de Marcos, no se ha detenido en la versión de Mateo en el reconocimiento del mesianismo de Jesús. Mateo nos transmite el reconocimiento de Jesús, el Mesías, como el Hijo del Dios vivo (Mt. 16, 16). Nos encontramos aquí frente a un título cristológico, que el análisis exegético-bíblico ha tratado también de explicar desde la perspectiva veterotestamentaria, para determinar su significación específica en el Nuevo Testamento. La comparación de la utilización de la expresión en su sentido mítico, en el contexto egipcio; y en su sentido desmitificado, en el contexto babilónico (9), ha permitido señalar la significación propia del término aplicado en Israel a todo el pueblo elegido, al rey y a cada israelita. Pero la tradición de la Iglesia ha visto en su aplicación cristológica un sentido específico, intentado ya desde los orígenes exclusivamente en relación con la persona de Jesucristo, el Señor.

El título es de una trascendencia cristológica imponderable. Otros testimonios cristológicos del Nuevo Testamento han servido para señalar esta trascendencia. No es tal vez posible proyectar en sentido literal las discusiones dogmáticas posteriores sobre la divinidad de Jesucristo, el Señor, sobre este título y sobre las demás afirmaciones afines de la comunidad cristiana primitiva, pero tampoco es posible minimizar la significación de este título en cuanto origen y germen de la profundización cristológica de las comunidades cristianas posteriores. La discusión planteada por algunos teólogos recientes sobre el problema se ha en-

9) Se puede recordar aquí la problemática cristológica de los últimos años, en especial la problemática holandesa (cfr. **Selecciones de Teología** No. 42) y la suscitada por las obras de H. Küng: **Christ sein**: R. Piper & Co. Verlag München - Zürich, 1a. ed. 1974 y del P. E. Schillebeeckx. **Jesús. Die Geschichte von einem Lebenden** (Jesus, het verhaal van een levende: Uitgeverij H. Nelissen, Boemendaal, 1974): Herder KG, Friburgo en Brisgovia, 1977. Los procesos correspondientes de la Congregación de la Doctrina de la fe ilustran esta temática, en la que hay que tener también en cuenta la obra citada de L. Boff: **Jesucristo, el liberador**.

frentado contra la objeción del descuido de la tradición joánica, como fundamentación de la cristología. En realidad, la obra de Juan, cuya temática teológico-cristológica podría ser definida como temática de la revelación, es aquí imprescindible. Lo que ya aparecía en la obra de los sinópticos y en la de Pablo, a saber, que la persona de Jesús no puede ser comprendida en su significación profunda, sin una mirada desde Dios, alcanza en Juan su punto culminante. Jesús, precisamente en cuanto Cristo, es la revelación misma de Dios, es el Hijo mismo en quien se hace manifiesto el Padre. No es él ciertamente Yahveh, ni el Padre mismo: es su manifestación: el Logos. La manifestación que hace posible el reconocimiento inequívoco del Padre y el camino que hace posible su encuentro. La existencia de Jesús, como el Mesías, ha hecho posible que la tradición de Juan definiera al Dios de Jesucristo como el amor, que se ha hecho manifiesto en la entrega hasta la muerte (I Juan, 4, 7 - 21), en una meditación específicamente teológica, que quiere fundamentar el amor fraternal.

La tradición dogmática de la Iglesia ha desarrollado hasta el S. V esta vertiente trascendental de la cristología. El papel jugado por los Padres Apologistas Griegos para explicitar la preexistencia personal del Logos, fue ciertamente determinante, a pesar de los problemas que la exégesis aplicada a los textos patrísticos no ha podido dejar de señalar en relación con estos Padres. Tal vez se podría señalar también que las categorías teológicas helenísticas utilizadas como mediación para hacer posible el discurso cristológico, no se identificaban sin más con las categorías teológicas bíblicas ("Theós" no es propiamente la traducción del nombre propio "Yahveh", ni probablemente del nombre del Dios de los Patriarcas "El"). Pero la experiencia cristológica de la generación patrística llegó finalmente a explicitar el sentido de la expresión bíblica "Hijo de Dios" y de las expresiones bíblicas que hacían en alguna forma referencia a ella, en un sentido específicamente teológico, que encontramos en 325 en el Concilio de Nicea ("Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado no creado; de la misma naturaleza que el Padre"), en 431 en el Concilio de Efeso (que quiere afirmar la unidad de Cristo), y en 451 en el Concilio de Calcedonia, al que debemos el dogma propiamente cristológico de la Iglesia, según el cual es necesario que la confesión cristológica de la Iglesia afirme simultáneamente la existencia del Hijo de Dios en una sola persona (divina) y en dos naturalezas, la una divina y la otra humana.

La comunidad cristiana de todos los tiempos, que ha expresado la

conciencia de su experiencia cristológica por medio de los títulos más utilizados por ella (Jesús, el Cristo, el Señor), ha convertido en expresión última de su fe el reconocimiento de que Jesucristo, el Señor, es el Hijo de Dios. La misma trascendencia que ha tenido esta confesión a través de los siglos, la sigue teniendo actualmente en la comunidad cristiana. No es posible reconocer la realidad verdadera del hombre Jesús, el Cristo, que es nuestro Señor, si no lo hacemos desde el Dios Padre, cuya revelación manifiesta es él, el Hijo, cuya existencia es la existencia misma de Dios. El dogma cristológico de la Iglesia no es sólo la confesión de la conciencia cristológica, sino también la manifestación de la única posibilidad de realizar la experiencia de la fe: simultáneamente como una historia humana y como la historia de Dios, pero sin que se corra en ningún momento el riesgo de una dicotomía, que no permita afirmar la unidad de la existencia: dos naturalezas y una persona.

No queremos desconocer que un discurso cristológico, como el hasta aquí elaborado, es un discurso selectivo. No se puede pretender que las expresiones cristológicas de la primera comunidad cristiana, que llamamos títulos cristológicos, no señaladas aquí, no tengan importancia. Una cristología total debe dar razón de todas ellas. Cada una contribuye, con su aportación propia, para trazar el cuadro total de la expresión cristológica. No todos los títulos cristológicos pueden ser ubicados en el mismo nivel de trascendencia, es cierto, pero no por eso pierden ellos la importancia que les es propia. Pero un hecho real es significativo y puede ser puesto en la base de una metodología exploratoria de la tradición cristológica de la Iglesia: la comunidad cristiana actual expresa la conciencia de su fe cristológica vivida, por medio de títulos privilegiados, ninguno de los cuales puede faltar en una confesión actual de fe que quiera ser fiel a la confesión original apostólica: Jesucristo, el Señor, es el Hijo del Dios vivo.

2.- EL MISTERIO PASCUAL: UNA EXPERIENCIA SOTERIOLOGICA QUE EXPRESA LA CONCIENCIA QUE LA IGLESIA TIENE DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO, EL HIJO DE DIOS, COMO SALVADOR.

Desde el principio se ha querido valorar en estas reflexiones cristológicas la expresión de la conciencia de la fe vivida por la comunidad actual de la Iglesia, manifestada por los títulos cristológicos por ella misma, por medio de los cuales se mantiene la conciencia original cristológica de la fe apostólica. De manera semejante, el principio de la "lex

orandi-lex credendi” nos permite valorar la conciencia cristológico-soteriológica que revela una experiencia eclesial privilegiada en la Iglesia actual y en la Iglesia de todos los tiempos: la experiencia litúrgica del misterio pascual. No es ella, es cierto, la única experiencia litúrgica del misterio cristiano, pero sí es ella la experiencia privilegiada. Este hecho justifica el que se dedique un amplio análisis a la temática pascual, del que se desprenda la razón soteriológica de la interpretación del acontecimiento culminante cristológico, a la luz de las categorías pascales, y del que se desprenda también cuál es el sentido soteriológico de la celebración primordial de la Iglesia, desde sus orígenes hasta nuestros días.

2.1.- La utilización de la tipología pascual veterotestamentaria para comprender, interpretar y expresar el acontecimiento culminante de la salvación: la muerte gloriosa del Señor

Existe en la I Cor. 5, 7 una afirmación que puede ser considerada como un “theologoumenon“, o como un “axioma teológico” de la primera comunidad cristiana: “Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado”. El acontecimiento cristológico es expresado explícitamente por medio de un predicado, el predicado “pascua”. San Pablo parece suponer que este predicado era conocido ampliamente en los círculos de los cristianos de Corinto y lo emplea con una intención moralizante, que se explica bien en un ambiente pascual, como el que revelan los viejos fermentos. Pero ¿cómo se llegó a esta predicación? Y ¿qué pretendía decirse con la afirmación pascual aplicada al acontecimiento de la muerte del Señor? Solamente un conocimiento de toda la temática pascual veterotestamentaria, en sus orígenes y en su evolución, en cuanto institución y en cuanto teología o ideas que la animaban, nos permite comprender en profundidad el problema. Es la razón por la cual presentamos una síntesis de toda la temática.

2.1.1.- La Pascua del Antiguo Testamento como institución litúrgica: el objeto de la misma y su significación

La fiesta judía de la Pascua es, en tiempos tardíos, resultado de la fusión de dos instituciones culturales antiguas: la fiesta de la Pascua y la fiesta de los Acimos. La gran mayoría de las investigaciones sobre el origen de estas fiestas concuerdan en afirmar la procedencia de Pascua-Acimos de dos celebraciones primaverales de la religión pre-mosaica, de medios diversos. Pascua se remonta, como lo muestran muchas investigaciones, a una fiesta familiar que marcaba el comienzo del

año pastoril, en un medio nómada. Ella consistía en la inmolación de las primicias del ganado y en una cena cultural que estrechaba los lazos familiares y también los de la divinidad con la tribu; la sangre era utilizada en un rito apotropaico, que se proponía implorar la protección de pastores y de rebaños contra influjos demoníacos malignos (10). Acimos, por su parte, debió haber tenido su origen en una fiesta agraria de primavera, que servía de inauguración del tiempo sagrado de la cosecha. Características de la fiesta eran la abstención de alimentos fermentados durante toda una semana y el precepto de sólo comer los productos puros y frescos de la nueva cosecha (11).

Estos ritos semíticos pre-mosaicos fueron historizados en la religión de Israel. Moisés obtiene del Faraón autorización para salir con los hebreos semi-nómadas y sus ganados, con el fin de ofrecer un sacrificio a Yahveh. Los ritos de la celebración nómada son cargados de un sentido nuevo, y así llegan a ser expresión de la intervención salvífica de Yahveh en el éxodo. En realidad, la experiencia teológica, o la interpretación religiosa de la historia, es uno de los hechos religiosos más sorprendentes de toda la historia religiosa de la humanidad. Los ritos de celebraciones ya existentes reciben en Israel como contenido un acontecimiento histórico, el del éxodo, y posteriormente toda la historia de Israel, interpretada a la luz del éxodo como historia de la salvación. Ambas celebraciones, Pascua y Acimos, se fusionaron, no se sabe cuándo, pero se puede suponer que la sedentarización y la nueva cultura agraria, que no olvidó sin embargo la tradición pastoril, fue la causa de esta fusión. En la época post-exílica se terminó por utilizar indistintamente los términos "Pascua" y "Acimos", para designar la fiesta de la primavera (II Cron. 30, 1.2.5), la cual duraba toda una semana.

10) A. Broock - Utne. *Eine religionsgeschichtliche Studie zu dem urspruenglichen Passahopfer*: en *Archiv für die Religionswiss.* 31 (1934), pp. 272 - 278; E. Dhorme. *La religion des Hébreux nomades*: Bruselas, 1937, p. 211; J. Henninger. *Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques*: RMP 4 (1950), pp. 389 - 432; R. de Vaux. *Les Sacrifices de l'Ancien Testament*: París, 1964, pp. 7 - 9.

11) N. Fueglistner. *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Studien zum Alten und Neuen Testament): Munich, 1963, p. 41. H. Haag. *Ursprung und Sinn der alttest. Paschafeier: Das Opfer der kirche*: Luzerner Theol. Studien, Lucerna, 1954, pp. 40 - 46; R. le Déaut. *La Nuit Pascale*: *Analecta Biblica* 22, Roma, 1963, pp. 77, nota 12.

En cuanto institución cultural, la Fiesta de Pascua-Acimos israelita sufrió una evolución que puede ser resumida así:

- En principio, se dio una celebración familiar, cuando el contenido primitivo cultural-religioso fue evacuado y reemplazado por el contenido histórico-religioso del éxodo (cfr. Ex. 12, 1 - 13, 16), forma de celebración que se prolongó hasta la época de la centralización del culto;
- La forma de compromiso de la época del judaísmo tardío, originada por la crisis debida a la destrucción del templo. Sobre la manera de celebrar esta fiesta nos informa el tratado de las Pesahim del Talmud. La práctica permaneció en vigencia, sin mayores transformaciones, hasta la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70. Los corderos eran inmolados en los atrios del templo, pero el banquete cultural se celebraba por familias, dentro de los muros de Jerusalén.

La importancia de la fiesta en las distintas fases de su evolución no es clara. Puede afirmarse con seguridad que ella es la más mencionada tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo y que el judaísmo tardío la presenta en el primer lugar. En este tiempo tardío hay que situar algunos elementos de importancia para la comprensión del Nuevo Testamento (12).

2.1.1.1.- Inventario de los textos del Antiguo Testamento sobre la Pascua Judía

La clasificación que adoptamos tiene la única pretensión de poderlos utilizar y de referir las interpretaciones más conocidas:

aa. Tradiciones históricas

El texto clásico sobre la Pascua egipcia lo encontramos en Ex. 12,

12) G. Beer. *Pesachim I: Mischna II, 3*, Giessen, 1912; H. J. Kraus. *Gottesdienst in Israel*: Munich, 2a. ed. 1962, p. 71; 271: "Das hoechste der Feste in der nachexilischen Gemeinde das Passach". Véase los registros comparados de G. B. Gray. *Sacrifice in the Old Testament*: Oxford, 1925, p. 383; los trabajos generales sobre la Pascua: P. Grelot-J. Pierron. *Osternacht und Osterfeier im Alten und Neuen Bund*: Duesseldorf, 1959; H. Haag. *Ursprung*; J. B. Segal. *The Hebrew Passover from the Earliest Times to A. D. 70*: London Oriental Series 12, Londres, 1963; R. de Vaux. *Sacrifices*, p. 27, donde reacciona contra la tesis de Segal, quien sostiene que Pascua era una fiesta de año nuevo.

1 - 13, 16. La lucha de Yahveh por la liberación de su pueblo (7, 8 - 11, 10; las plagas de Egipto) alcanza su culmen con la muerte de los primogénitos egipcios, con la liberación de Israel en un éxodo al través del Mar Rojo, en el cual son aniquilados los enemigos (14, 1 - 5, 21). Este suceso pascual está además íntimamente ligado con la revelación del Sinaí (19, 1 - 24, 11). El relato es compuesto: en él se distinguen (13) una fuente antigua (J) retrabajada en parte por el deuteronomista, y una más reciente, la sacerdotal (P). La perícopa se compone de ocho trozos (comprendidos los pasajes incrustados por la tradición legislativa, a los cuales nos referimos más adelante), ordenados más o menos simétricamente (14).

El Antiguo Testamento nos informa además, sobre cinco celebraciones "post-egipcias" en los siguientes textos: Num. 9, 1 - 14 (P) que menciona la Pascua celebrada el segundo año, a partir del éxodo, en el desierto del Sinaí, a lo que se añade una disposición más o menos legislativa al final, sobre la posibilidad de una celebración en el segundo mes para los impuros rituales; Jos. 5, 10 - 12 nos narra la primera Pascua que celebraron los israelitas ya en la tierra prometida; II Cron. 30, 1 - 27 describe una celebración pascual bajo el rey Ezequías, la cual debió tener lugar en Jerusalén hacia el año 721; de una cuarta celebración en el Templo, bajo el rey Josías hacia el año 621, habla II Reg. 23, 21 - 23 y II Cron. 35, 1 - 19; finalmente Esdras 6, 19 - 22 menciona también la celebración de los que retornaron del exilio babilónico en 515, celebración que siguió a la dedicación del Templo.

13) Cfr. H. Cazelles. *Loi israelite. Facteurs influençant sa rédaction*: Dict. de la Bible Suppl. V, col. 504. La escuela escandinava avanza aún más al afirmar que Ex. 1 - 15 es el "libretto" de un drama cultural. En el mismo sentido, pero un poco más restrictivo, habla S. Mowinckel. *Die vermeintliche "Passahlegende" Ex. 1 - 15*: Studia Theologica 5 (1951), p. 72. Sobre todo ésto, véase O. Eissfeldt. *Die Komposition des Exodus 1 - 12*: Theol. Blaetter 18 (1939), pp. 224 - 233.

14) Podrían clasificarse así las partes de la composición del texto, como lo hace N. Fueglistler.

Heilsbedeutung, p. 26:

- | | | |
|----------------|---|--------------------------------------------------|
| a) 12, 1 - 14 | P | sobre el cordero y banquete pascuales; |
| b) 12, 15 - 20 | P | sobre los ácidos; |
| c) 12, 21 - 27 | J | (retrabajado por D en parte) sobre el cordero; |
| d) 12, 28 - 39 | J | parte narrativa; |
| e) 12, 40 - 51 | P | complementos sobre el cordero pascual; |
| f) 13, 1 - 2 | P | sobre la consagración de los primogénitos; |
| g) 13, 3 - 10 | J | (retrabajado en parte por D) sobre ácidos; |
| h) 13, 11 - 16 | J | (retrabajado en parte por D) sobre primogénitos. |

bb. Tradiciones legislativas

Las prescripciones pascuales de la legislación más antigua sobre el cordero y su sangre y sobre los ácidos (Ex. 12, 21 - 27; 13, 3 - 10), así como sobre las condiciones complementarias para la participación en el banquete (12, 43 - 50) y sobre la consagración de los primogénitos a Yahveh (13, 1s), se encuentran incrustadas, por decirlo así, en el relato de la Pascua egipcia. Fuera de ellas, el calendario festivo (Ex. 23, 15 E) presenta la fiesta de los ácidos como la primera de las fiestas de peregrinación, memorial del éxodo de Egipto. Y en el llamado "Decálogo cultural" (Ex. 34, 18.25 J), es mencionado el sacrificio pascual al lado de los ácidos (15).

La legislación deuteronomica habla de la Pascua como de la primera de las fiestas de peregrinación (Dt. 16, 1 - 8). Los vers. 1. 2. 5. 6 y 7 se refieren al sacrificio pascual; 3.4. y 8 a los ácidos. La noche pascual sirve de introducción para la fiesta de siete días de los ácidos (16, 3.4a. 8) (16), pero de tal manera que las dos están amalgamadas aquí hasta no formar más que una única fiesta. La característica especial aquí es la de la centralización del culto, que convierte la fiesta en fiesta de peregrinación.

En el calendario festivo de Ez. 45, 21 - 25 son asumidos varios elementos antiguos y combinados con la legislación post-exílica. Dos propiedades deben ser subrayadas en estos textos: la Pascua debe tener lugar en la tarde del 14 de Nisán (45, 11) y es organizada por el "Príncipe" descendiente de David. Ella inaugura los siete días de los ácidos. Las fiestas de Nisán y las del otoño son puestas en paralelo: en los dos ejes del año, el principio y la mitad del mes son señalados por una celebración especial (45, 18 - 21). Por otra parte, Pascua-Acidos, además de la fiesta del año nuevo, está marcada por la importancia dada a la expiación; no se trata aquí tanto de un memorial, cuanto de la purificación de los pecados.

15) C.W. Atkinson. *The Ordinances of Passover - Unleavened Bread*: The Anglican Theol. Review 44(1962), pp. 70 - 85; G. B. Gray. *Passover and Unleavened Bread: the Laws of J, E and D*: The Journal of Theol. Studies 37 (1936), pp. 241 - 253.

16) H. Guthe. *Zum Passah der juedischen Religionsgemeinde*: ThStK 96/97 (1925), pp. 144 - 171; G. B. Gray. *Passover*, p. 252; F. Horst. *Das Privilegrecht Jahwes. Rechtsgesch. Untersuch. zum Dt.*: Forsch. zur Religion und Literatur des A - und Neuen Test. 45, Gotinga, 1930, p. 91.

La Pascua es mencionada igualmente en el código de santidad de Lev. 23, 5 - 8, en donde la ofrenda de las primicias prescrita para el sábado en el Templo (23, 9 - 14) es añadida a los ritos pascuales. También en el catálogo sacrificial de Num. 28, 16 - 25 son mencionadas la Pascua y los Acimos y con ellas, en un pasaje anterior (9, 1 - 14), es prescrita la celebración de una Pascua posterior, en el segundo mes, para los que habían estado impedidos para celebrar la primera por impureza ritual o por ausencia.

cc. Tradiciones proféticas

Dada la importancia de la Pascua, o por lo menos de los Acimos, en la vida cultural de Israel, es natural que encontremos también alusiones a ella en los profetas. Sin embargo, el balance es más bien modesto aquí. En ellos son numerosas las alusiones al éxodo, pero no necesariamente a la celebración cultural del mismo (17).

Se habla de dos oráculos auténticos de Isaías (30, 29; 31, 5) que aparecen en el mismo contexto: el de la salvación prometida por Yahveh a Jerusalén, amenazada por el ejército asirio en 702. Yahveh vendrá a luchar contra los enemigos de su pueblo (30, 27s). El primer texto menciona una celebración nocturna, que debe ser la de la Pascua, pues sirve de introducción a una fiesta de peregrinación (probablemente la de los Acimos). Se ha discutido si no se trata más bien de Tabernáculos: pero el carácter nocturno hace pensar más bien en la Pascua y ciertos detalles hacen pensar en el éxodo. Is. 31, 5 parece confirmarlo, por la terminología pascual característica.

Se habla también de un pasaje del apocalipsis de Isaías (26, 20), en donde se trata de la misma actitud de los israelitas cuando el paso de Yahveh por las casas de Egipto y de un banquete escatológico (25, 6-8), tal vez motivado por lo anterior.

En fin, se menciona un pasaje de Jeremías, que si bien según el texto masorético no deja percibir ninguna idea sobre la Pascua, sin embargo sí lo hace si se tiene en cuenta el texto de los LXX: se trata de Jer. 31, 7b - 8. Aunque el texto de LXX no puede ser primitivo, sin embargo no

17) Piénsese en las alusiones al éxodo por ejemplo de Is. 40, 1 - 11; 43, 16 - 21; 63, 11 - 64, 3; Jer. 23, 7 - 8; Os. 9, 2 - 5; 11, 1; 12, 10; Am. 1 - 2; 3, 1; Miqueas 6, 1 - 8.

deja de ser significativo, pues nos muestra la asociación teológica del motivo del retorno mesiánico de Israel, al cual pertenece también la nueva alianza (Jer. 31, 31), con la fiesta de la Pascua.

La literatura profética no parece pues haberse detenido especialmente en el desarrollo de la teología pascual propiamente dicha; el tema del éxodo es utilizado con frecuencia, a causa de su maleabilidad para la predicación del contraste entre la fidelidad de Yahveh y la infidelidad del pueblo, para despertar esperanzas en una futura liberación.

dd. Tradiciones sapienciales

Sobre la Pascua egipcia medita el libro de la Sabiduría (18, 1 - 9), en su parte narrativa, donde son comentadas de manera semejante a la de los Midrashim, las antiguas tradiciones bíblicas sobre el éxodo (Sab. 10, 1 - 19, 20), entre las cuales aparece nuestro corto pasaje. Aunque el cordero pascual apenas es mencionado, como es de explicar en un ambiente de espiritualidad de la Diáspora, sin embargo, la alusión a la Pascua posee una cierta importancia para la cuestión. En Sab. 10, 15 - 19 han visto algunos una verdadera Haggada pascual pre-cristiana (18). Además, en cuanto al contenido, los sucesos del éxodo han sufrido aquí una especie de espiritualización y tipologización, en cuanto que ellos son vistos como modelos y anticipaciones de la salvación y del juicio últimos, y así son proyectados al terreno escatológico (19). Este procedimiento tiene su importancia, pues precede inmediatamente la tipología semejante del éxodo desarrollada en los escritos del Nuevo Testamento. Vale la pena anotar las nociones de "logos": 15; "hijo de Dios" 13; "santos": 1.5.9; "salvación" y "perdición": 7, con las cuales son expresadas las realidades del éxodo.

El tema de la liberación del éxodo es también uno de los preferidos

18) E. Stein. *Ein juedisch - hellenistischer Midrasch ueber den Auszug aus Aegypten*: Monatschrift fuer Geschichte und Wissenschaft des Judentums 78 (1934), pp. 559 - 575; G. Ziener. *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit*: Bonner Biblische Beitrage 11, Bonn, 1956, pp. 95 ss; *Die Verwendung der Schrift im Buche der Weisheitsbuch und Johannesevangelium*: Bibl. 38 (1957), pp. 396 - 418; (1958), pp. 37 - 60.

19) G. Kuhn. *Beitraege zur Erklarung des Buches der Weisheit*: Zeitschrift fuer die neutest. Wiss. 28 (1929), pp. 334 - 341.

en la poesía hebrea. Al leer los salmos nos encontramos con numerosas alusiones a él. En los días de prueba, el salmista vuelve a encontrar su confianza y su esperanza en el recuerdo de las obras de Yahveh en el pasado. Los sentimientos de alabanza y de acción de gracias, la utilización parenética del tema, las esperanzas vivas de los orantes, son de importancia para una teología pascual. El judaísmo tardío utilizará los salmos en la liturgia de la Pascua (Hallel: Ps. 113 - 118). Es difícil hablar de alusiones de los salmos a la liturgia pascual: se habla del Ps. 111, 4 que alude quizá a la celebración pascual (o a los Acimos): memorial de las maravillas de Yahveh, para mantener viva la gratitud (20); el Ps. 116, 13 parece ofrecer también una coincidencia por lo menos formal con la liturgia pascual, en la cual era levantado "el cáliz de la salvación". El judaísmo tardío atribuirá a este pasaje una significación mesiánica.

Los llamados "salmos de ascensión" en el TM (120 - 134), entre los cuales sólo el 122 (emparentado con el 84) posee como "Sitz im Leben" la subida a Jerusalén, no ofrecen propiamente alusiones a la Pascua. Las "vigilias" del Ps. 134, 2 no parecen mostrar nada, ni en relación con la Pascua, ni en relación con la fiesta de los Tabernáculos (21). En fin, los "sacrificios" del Ps. 66, 6 no parecen referirse tampoco a la Pascua.

2.1.1.2.- Estructura litúrgica de la celebración judía de la Pascua

La liturgia de la celebración varió, como se puede prever, según los momentos del proceso histórico que señalamos. Pero se puede decir que la fiesta siempre incluyó dos momentos claves: el del rito de la sangre y el del banquete.

El rito de la sangre no tenía simplemente una finalidad práctica, la de hacer posible el material del banquete por la muerte de un cordero

20. F. Noetscher. *Die Psalmen*: EB 1; Kittel: ThWNT IV, p. 682. Sobre el memorial del Exodo en los salmos véase A. Lenssen. *Der Auszug aus Aegypten im Zeugnis der Bibel*: Zeugnis der Bibel 7, Salzburgo, 1966, pp. 65 - 67; A. Weiser. *Die Psalmen*: Das Alte Test. Deutsch 14/15, Gottinga, 1959, pp. 487 ss.

21) S. Mowinckel. *Psalmenstudien V*, p. 46; H. Gunkel. *Die Psalmen uebersetzt und erklart* GHKAT, Gottinga, 4a. ed. 1926, p. 573; H.H. Kraus. *Psalmen 2*: Bibl. Kom. A. T., Neukirchen, 1961, p. 893.

del rebaño, sino que pertenecía por derecho propio a la estructura misma de la celebración. En un principio, cuando la celebración es doméstica, se habla de la unción de las puertas de las casas de los israelitas con la sangre del cordero. Más tarde, cuando el culto fue centralizado en Jerusalén, tenía lugar una ceremonia sacrificial en el Templo, descrita por el tratado de las Pesahim V, 5s: “los sacerdotes formaban filas (desde el atrio hasta el altar) y sostenían en sus manos vasijas de oro y de plata... Una vez que un israelita había inmolado y que el sacerdote había vertido (la sangre en la vasija), la entregaba él a su vecino y su vecino a su vecino; éste recibía la llena y devolvía la vacía; el sacerdote que estaba en el punto más cercano del altar la regaba con una aspersion contra la base del altar”.

Para el banquete pascual existían prescripciones precisas, que miraban no solamente a su preparación sino también a su realización. Nos interesa señalar que el banquete era una verdadera liturgia de la palabra, detallada también posteriormente en la legislación. El cuadro litúrgico tardío puede ser dibujado en la siguiente forma:

- preparación del vino y dos bendiciones: la del día de fiesta y el Quiddush, o bendición del padre de familia sobre la primera copa. Se sirven luego las hierbas amargas y el pan ácimo. El que preside se lava las manos, toma un poco de lechuga y la sumerge en vinagre o en agua salada, dice una bendición apropiada y luego hace la repartición. La Mishna menciona además el Haroshet, salsa en la cual se sumergen las hierbas amargas. Hasta aquí no ha comenzado el banquete pascual propiamente dicho y no ha habido ninguna diferencia esencial con los otros banquetes festivos;
- comienza la liturgia pascual propiamente dicha. Se vierte la segunda copa, el padre de familia pronuncia la Haggada pascual, ocasionada por las preguntas del más joven y a ella le sucede la primera parte del Hallel; se bebe la segunda copa y se distribuyen los ácidos y las hierbas amargas, los cuales son comidos una vez lavadas las manos y pronunciadas las oraciones correspondientes sobre cada uno de estos elementos; luego es comido el cordero pascual conforme a Ex. 12, 8;
- se bebe ahora la tercera copa, después de pronunciar sobre ella la bendición; se recita a continuación la segunda parte del Hallel como acción de gracias;

— el banquete termina con un rito importado del mundo griego, el “apikomín”, cantos que encuadran una comida festiva (22).

Todos los elementos de este cuadro litúrgico no eran propiamente originales, pero la mayoría de ellos aparecen en las legislaciones pascuales bíblicas, primitivas. Es importante señalar el papel del padre de familia, que preside la celebración; la importancia de la copa compartida varias veces se presenta en época tardía, como lo revelan fuentes como la del libro de los Jubileos.

2.1.1.3.- La significación de la fiesta

Ella se apoya en un soporte múltiple: todos los elementos de la celebración, los cuales pueden ser considerados como simbólicos.

Hay que señalar que la totalidad de la celebración supone como hilo unificador el aspecto del banquete sagrado: se comparte la mesa con Dios. A él le corresponde la sangre, a los otros comensales los demás elementos que son consumidos en el banquete propiamente dicho. El rito de la sangre no es pues un rito aislado de la totalidad de la celebración, ni monopoliza toda la atención de los celebrantes.

Habíamos indicado ya que, desde tiempos remotos, la fiesta de Pascua-Acimos había sido historizada, es decir, que los antiguos ritos primaverales de la religión pre-mosaica habían sido vaciados de su contenido tradicional, para ser llenados por una nueva significación: la de la salvación, la del éxodo. Un acontecimiento histórico, prototipo de toda salvación, llegó a ser el objeto propio de la celebración y obtuvo como soportes los distintos elementos simbólicos del banquete.

Con un gran realismo, el padre de familia presidía la celebración de un memorial comunitario. Los comensales recordaban, con un recuerdo original, el acontecimiento prototípico de la salvación, el éxodo, y ya desde la época bíblica, se hacía girar alrededor del éxodo conmemorado, toda la historia de la salvación, desde los orígenes hasta la venida del Mesías. El peligro de proyectar situaciones tardías en la celebración antigua no nos impide afirmar desde ahora que la celebración memorial

22) Cfr. H. Hruby. *La Pâque juive du temps du Christ à la lumière des documents de la littérature rabbinique: Orient Syrien 6* (1961), pp. 81 - 94.

era una actualización de la salvación y que el recuerdo no consistía en transportarse por la memoria hacia el pasado, sino en hacer presente, por medio del soporte simbólico de los elementos del banquete, el éxodo salvador y toda la historia de la salvación, aún los acontecimientos salvíficos del futuro, esperados por los israelitas. Los comensales se convertían en verdaderos protagonistas de la historia salvadora por medio de esta acción memorial (23).

Pero si el objeto de la celebración era la salvación, cuyo prototipo era el éxodo, no por eso queda resuelto el problema de la caracterización de la misma por medio del adjetivo "pascual". ¿Por qué es el éxodo una Pascua? ¿Por qué celebrar el éxodo y toda la historia comprendida como tal, era celebrar la Pascua? Se trata del problema etimológico y lingüístico. Algunas indicaciones pueden contribuir a fundamentar inquietudes posteriores.

Es incierto el origen de la etimología hebrea "PSH" (pesach). El término puede ser tomado como un sustantivo y designa entonces el cordero, que simplemente es llamado "Pascua" (pesach). Pero también parece designar una acción, y se trata entonces de un verbo, para cuya interpretación han sido presentadas distintas posibilidades: a) algunos han querido ver en él la significación de "cojear, saltar", basados en textos como I Reg. 18, 21 - 26 y II Sam. 4,4 lo que serviría para pensar en una danza ritual pascual; b) otros han pensado en raíces hebreo-arameo-siríaco-arábicas que tendrían que ver con "protección"; c) otros piensan en el pashahu babilonio-asirio y en una significación aproximada a la de "reconciliar" la divinidad; d) otros en fin acuden al egipcio saha ("acordarse de"), lo que aludiría al carácter memorial, o a p - sh ("golpe"), lo que haría alusión a la derrota de los egipcios.

En la Escritura ya existe una interpretación de la etimología, no sólo en el TM sino sobre todo en versiones griegas, como la de los LXX. El verbo PSH aparece tres veces en el relato del Exodo sobre la Pascua (12, 13.23.27) y la LXX lo traduce en el primero y en el tercer casos (vers. 13 y 27) por medio de un verbo griego (skepazein) que significa "cubrir, socorrer, conservar, preservar"; en el segundo caso (vers. 23) por medio

23) En este nivel no es posible tal vez comprender todavía la salvación como una expiación redentora y el aspecto memorial es suficiente para comprender toda la significación de la fiesta.

de un verbo griego que significa "pasar" (pareleusetai), verbo que en el mismo versículo traduce otro verbo hebreo que sí significa propiamente lo que traduce el griego ('BR) (24). Se puede discutir sin acabar sobre el sentido original del texto hebreo. Las diferencias de significación son notables (pasar, proteger), pues harían alusión a aspectos diferentes de la narración del éxodo, para designarlas por medio de la noción de "Pascua": paso del ángel por la casa de los primogénitos egipcios, protección de los primogénitos israelitas. Muchos autores se han decidido en favor de la noción de "protección", basados en razones filológicas y en la utilización del sentido por los comentarios rabínicos y por la *Vetus Latina* (25).

Pero la noción de "pasar" (pareleusetai), que aparece por primera vez en el texto de la LXX (Ex. 12, 23), noción que en el mismo versículo traduce otro verbo hebreo ('BR), ha llegado a obtener una gran aceptación y ha sido seguido por la *Vetus Latina* ("pertransire") y sobre todo por la *Vulgata*, la cual en los tres pasajes (vers. 13. 23.27) emplea los verbos "transire" y "transcedere". Este hecho es muy importante para comprender las interpretaciones judeo-helenísticas del texto.

En cuanto al sustantivo "PSH" (Pascua), ha dado pie a que la LXX haga, a partir del arameo (PSHH), la transcripción "Pásja", que pasará al latín como "pascha" y a las lenguas románicas como "Pascua".

Se puede concluir que hay que tener en cuenta que "pascua" es una etimología que proviene directamente por transcripción de las lenguas bíblicas originales, en las cuales puede designar en cuanto sustantivo ya sea el cordero pascual o la celebración total, como soportes simbólicos del éxodo; o puede designar, en cuanto verbo, la acción de "proteger"

24) Ver intentos de solución del problema original en W. Riedel. PSH: *Zeitschrift fuer die Alttest. Wiss.* 20 (1900), pp. 319 - 329; T. F. Glasson. *The "Passover", a Misnomer: The Meaning of the Verb Pasach*: *The Journal of Theol. Studies* 10 (1959), pp. 79-84. Cfr. también W. Bauer. *Griechisch - deutsches Woerterbuch zu den Schriften des NT und der uebr. urchristl. Lit.*, Berlín, 3a. ed. 1958, p. 1606.

25) F. Zorell. *Lexicon hebraicum V. T.*, Roma, 1955, p. 596; J. Levy. *Chaldaisches Woerterbuch ueber die Targumin I*, Leipzig, 1881, p. 149. Sobre todo es útil tener en cuenta los Targumim Neofiti y Onkelos Targ. Ex. 12, 13.23.27. La *Vetus Latina* traduce Ex. 12, 13: "et videbo sanguinem et protegam eos". Comparar con la *Vulgata* Ex. 12, 11 y 27: "transitus" y con la *Vetus Latina* Ex. 12, 11: "Pascha".

o de "pasar", según interpretaciones variadas del acontecimiento del éxodo. De todos modos, la expresión contiene el éxodo en cuanto salvación, como significación, y por extensión contiene toda la historia salvífica.

2.1.2.- Dos relecturas del sentido de la Pascua del Antiguo Testamento: la relectura rabínica y la del judaísmo alejandrino

La sistematización de los comentarios del texto bíblico pascual es problemática. Sin embargo, tenida en cuenta la experiencia de trabajos realizados, es posible sistematizar la relectura de la institución bíblica pascual, sobre todo en lo que toca al significado del objeto de la celebración, como lo es la salvación: una de las relecturas es prolongación del texto bíblico, en un ambiente en general rabínico; la otra es prolongación del mismo texto en un ambiente helenístico.

2.1.2.1.- El comentario-interpretación de fuentes judías no canónicas: las fuentes rabínicas.

La exposición del comentario judeo-rabínico de la Pascua del Antiguo Testamento es muy difícil, en razón de la variedad y de la cantidad incontable de fuentes; en razón también del valor desigual de las mismas, por ejemplo en lo referente a su antigüedad. Muchas de ellas, en el estado actual, no son más que redacciones tardías, de época cristiana frecuentemente. Lo que interesa, de todos modos, es recurrir a las antiquísimas tradiciones que transmiten, aún en su forma redaccional tardía. Nosotros no queremos hacer una exposición detallada del problema, sino presentar simplemente las consecuencias que se han derivado del trabajo con estas fuentes, en este campo.

¿A qué fuentes nos referimos? Se podría establecer la siguiente clasificación: a) los escritos que constituyen una interpretación o un comentario propiamente dicho del texto bíblico: los Targumim y los Midrashim; b) aquellos que pertenecen más bien al género de las prescripciones legislativas, como la Mishna y el Talmud, pero que de todas maneras incluyen comentarios de valor doctrinal. Este género puede ser confirmado por la llamada Haggada pascual, un texto litúrgico muy tardío; c) finalmente, obras especiales, como la de los Jubileos y las "Antigüedades bíblicas" del Pseudo-Filón, que nos ofrecen las mismas tradiciones palestinas.

Algunos trabajos de valor han sido realizados en relación con este aspecto de la problemática. En ellos y en la edición de textos nos basamos para presentar brevemente las conclusiones (26).

Un resultado de interés, surgido del estudio de estas fuentes, está basado en unos principios que tienen valor más que todo para el género concreto de los Targumim, que más que todo son paráfrasis arameas de la Biblia hebrea. El targumista tiene tendencia: a) a considerar que todas las partes de la Biblia forman una unidad orgánica y se explican las unas por las otras; b) a mostrar una inclinación especial por sintetizar todos los acontecimientos de la historia de la salvación alrededor de un acontecimiento importante; c) a interpretar las escrituras de manera popular, interpretación en la cual se da importancia aún a los más mínimos detalles; el objeto del comentario es poner al alcance de todos el texto bíblico, razón por la cual el método es aplicado sobre todo a los pasajes más difíciles de la Biblia; d) en contraposición con el principio general acerca de la unidad de la Biblia, el targumista tiene tendencia a aislar algún o algunos versos de su contexto para ilustrar algún problema doctrinal; e) a utilizar el texto con fines moralizantes, adaptándolo por lo tanto a las circunstancias concretas; f) finalmente a desarrollar o aumentar el texto original, a menudo de manera infiel (27).

A manera de ejemplo de esta literatura, en cuanto nos interesa, se puede leer un hermoso poema, comentario a Ex. 12, 42, del género targúmico, sobre el cual ha sido realizado un interesante estudio por R. Le Déaut, a quien citamos frecuentemente:

Targ. Ex. 12, 42: "Es la noche predestinada y preparada para la liberación en el nombre de Yahveh (para la liberación delante de Yahveh) en el momento de la salida de los hijos de Israel, librados de la tierra de Egipto. En efecto (porque) cuatro noches han sido inscritas en el Libro de los Memoriales. La primera noche (fue) aquella en la cual Yahveh se manifestó en

26) Muchas obras se han referido a estos comentarios. Los registros más útiles para abordar este problema son los de I. Epstein. *The Babylonian Talmud. Translated with notes, glossary and indices I - XXXIV*, Londres, 1936 - 1948; L. Ginzberg. *The Legends of the Jews I - VII*, Philadelphia, 1909 - 1938; J. Jeremias. *Abendmahls Worte Jesu*, pp. 266 - 270; R. Le Déaut. *La Nuit*, pp. 397 - 411; M. Schwab. *Le Talmud de Jérusalem I - XI*, París, 1932.

27) R. Le Déaut, *La Nuit*, pp. 58 - 62.

el mundo para crearlo: el mundo estaba vacío y desierto y la tiniebla estaba esparcida sobre la superficie del abismo. El Memra de Yahveh era la luz que iluminaba y él la llamó la primera noche. La segunda noche (fue) cuando Yahveh se manifestó a Abram (se manifestó el Memra de Yahveh a Abram entre los pedazos), cuando tenía cien años, para que se cumpliera lo que dice la Escritura: Abram de cien años va a (puede) engendrar y Sara su mujer de noventa años a dar a luz? (¿Acaso no tenía treinta y siete años Isaac en el momento en que fue ofrecido?). E Isaac tenía treinta y siete años cuando fue ofrecido sobre el altar: los cielos descendieron y bajaron e Isaac vio sus perfecciones y sus ojos se oscurecieron a causa de sus perfecciones. Y él la llamó noche segunda. La tercera noche (fue) cuando Yahveh se manifestó contra los egipcios en medio de la noche: su mano mató a los primogénitos de los egipcios y su mano (diestra) protegió a los primogénitos de Israel para que se cumpliera la palabra de la Escritura: Mi hijo primogénito es Israel. Y él la llamó la tercera noche. La cuarta noche (será) cuando el mundo alcance su fin para ser disuelto. Los yugos de hierro serán reventados y las generaciones de la impiedad serán destruidas. Y Moisés saldrá del desierto (y el rey Mesías saldrá de la altura). El uno marchará a la cabeza de un rebaño y el otro sobre la cumbre de una nube (o a la cabeza de un rebaño) y su Memra marchará entre los dos y marcharán juntos. Es la noche de la Pascua delante de Yahveh, fijada y reservada para la salvación de todas las generaciones de Israel” (28).

Al hablar de los textos bíblicos referentes a la Pascua, hacíamos caer en la cuenta sobre la importancia del aspecto memorial de la celebración. Es éste precisamente el aspecto que es desarrollado más sensiblemente aquí, en las fuentes rabínicas o semejantes a ellas, a partir de los principios de interpretación que señalamos para los Targumim y que a su manera juegan un papel también semejante en otras fuentes, como los Midrashim y las afirmaciones doctrinales del Talmud. El ejemplo que hemos citado, o sea el llamado “Poema de las cuatro noches”, ilustra bien el enriquecimiento de la teología pascual, debido a estas fuentes. Se habla con frecuencia de infidelidad al texto bíblico: en efecto, los comentarios se centran en algunos detalles, que tal vez no tenían tanta importancia en el texto bíblico, o los interpretan de una manera diferente a como lo hacían los autores originales, o establecen conexiones entre los textos que tal vez no existían. Pero un principio básico despeja toda duda sobre el valor de los comentarios: de ellos se desprende una hila-

28) R. Le Déaut. *La Nuit*: edición y traducción del poema en las pp. 64 - 65. El autor dedica toda la obra al estudio de todos los aspectos relacionados con el poema.

ción admirable entre todos los acontecimientos de la historia de la salvación. Naturalmente los comentarios se sitúan más que todo en el nivel literario y recurren a estrategias alegóricas con frecuencia. Pero el contenido de las narraciones y de los detalles no deja de ser la historia de la salvación.

Así pues, el gran aporte de estas fuentes reside en el hecho de enriquecer el aspecto memorial de la celebración pascual. Pascua celebra el éxodo salvador. El enriquecimiento está en la manera como son conectadas con este éxodo casi todas las realidades importantes de la historia de la salvación, las cuales se convierten por lo tanto también en objeto de la celebración, porque como el éxodo, ellas también son la historia salvífica. El "Poema de las cuatro noches", por ejemplo, conecta a través de cuatro grandes temas o acontecimientos, la historia: la creación (primera noche), la Aqeda de Isaac (segunda noche), el éxodo (tercera noche) y la venida del Mesías (cuarta noche). Lo mejor de estos comentarios extensísimos es de este estilo.

La tendencia a asociar alrededor de un acontecimiento o de un tema central, acontecimientos o temas de la historia de la salvación, ha hecho posible también un resultado de interés: a veces han aparecido ideas o temas en conexión con un acontecimiento, que originalmente no tenían nada que ver con él, y han llegado a enriquecerlo. El hecho de transportar hacia la Pascua nuevas ideas y nuevas temáticas es un hecho de gran importancia para explicar ciertas afirmaciones del Nuevo Testamento, cuya interpretación no se sabía de dónde podía derivar. Un ejemplo de este resultado es el de la conexión que estas fuentes establecen entre la sangre de la circuncisión y la sangre de la Pascua, en especial en los Midrashim. Por medio de esta asociación han logrado transportar la idea de la alianza a la temática pascual, en la cual no se presentaba originalmente. Otra conexión interesante es la del sacrificio de Isaac con la temática que apenas aparece en forma más o menos clara en textos y en obras muy posteriores, como en los apócrifos Macabeos.

Las fuentes judeo-rabínicas y sus semejantes nos ofrecen pues, una interpretación del texto bíblico, que no podía ser llamado sin más tergiversación, sino más bien ampliación del sentido original.

2.1.2.2.- El comentario-interpretación de los medios judeo-helenísticos, en especial el comentario de Filón de Alejandría

El escritor judeo-alejandrino Filón ha sido considerado co-

mo el coleccionador y representante de la tradición exegética del judaísmo helenístico de los tiempos de Jesús (entre 13 a.C. y 45 - 50 p.C.). Su influjo en los Padres y escritores eclesiásticos del cristianismo primitivo es enorme y el Nuevo Testamento tampoco se vio privado de su influjo.

El principio de interpretación exegética de Filón es la alegoría. En la exégesis del culto pascual, Filón distingue dos niveles, en la práctica: el nivel de los acontecimientos históricos, celebrados por los ritos simbólicos (el paso del mar rojo gracias a la intervención salvífica de Dios), a lo que podemos llamar interpretación literal; y el nivel espiritual que aparece cuando se transpone la primera interpretación hacia un plano místico. Filón usa aquí entre otras, una técnica común helenística, la de las alegorías, por medio de las cuales se hace aparecer un "sentido profundo", escondido detrás del sentido literal: es éste el sentido verdadero del texto para Filón. Estamos situados en el plano de la literatura y Filón recurre más a las etimologías, a la expresión redaccional, a la letra en una palabra, que a los hechos mismos, para realizar tal transposición. Esta interpretación difiere, con frecuencia, de ciertas interpretaciones rabínicas, sobre todo cuando en ellas son comparadas realidades (la sangre de la Aqeda con la del éxodo por ejemplo; la Aqeda de Isaac con la crucifixión de Cristo), aunque las interpretaciones rabínicas frecuentemente son también alegóricas y se sitúan en el plano literario más que en el de los hechos. Pero las interpretaciones rabínicas, ubicadas en el plano literario, no conocen propiamente una técnica sistemática hermenéutica, como sí acontece en Filón, en quien presupuestos filosóficos (platónicos) juegan un papel importante.

La exégesis alegórica del helenismo puede ser pues expresada así: a partir de una interpretación literal del texto que coincide esencialmente con la que hacen los rabinos, se lanza el intérprete, por medio del vehículo de la alegoría, hacia un sentido profundo, escondido detrás de la letra de la escritura, frecuentemente por razones moralizantes. El resultado de este trabajo es una significación diferente y a veces completamente nueva. Filón hace, por ejemplo, exégesis de la ley pascual del Antiguo Testamento, a partir del principio alegórico, y llega a resultados que vale la pena tener en cuenta. Para comprenderlo es indispensable, de todos modos, conocer la concepción que tenía Filón del culto, inspirado muy sensiblemente por el helenismo.

a. La concepción del culto en Filón (29)

En Filón nos encontramos a la vez un legalismo marcado y una concepción mística, en lo que respecta al culto. El culto exterior de las leyes es símbolo e imitación de otros dos cultos: el cósmico, himno del mundo al creador, y el místico, culto del alma racional a Dios. Estos tres cultos pueden coexistir y son el producto de transposiciones de Filón, el cual quiere permanecer fiel a la letra de la ley, pero también encontrar su sentido profundo por medio de la alegoría.

La idea de un culto cósmico es helenística. El hombre es considerado como ciudadano del mundo y el culto se convierte en culto universal dirigido al mundo. El mundo mismo es Dios y debe su consistencia al Pnuma. En la exégesis alegórica de los mitos, los diferentes dioses no son otra cosa que apelaciones diferentes de este Pnuma. La piedad consiste en la correspondencia con el Logos universal, lo cual constituye la verdadera religión. En Filón existe además, la idea helenística de un templo cósmico, en el cual distingue un mundo sensible y un mundo inteligible. El sacerdote de este templo es el Logos, mediador universal y autor de sus leyes. El culto cósmico es un himno al creador. Tiene pues, como objeto la creación de Dios y es un consentimiento con su bondad.

El templo de Jerusalén y su sacerdocio transparentan en Filón su fidelidad al judaísmo y a su legalismo: los sacrificios son importantes, pero deben ser trascendidos, pues sólo los hombres imperfectos permanecen en ese estadio de la letra. La universalidad de este culto se desprende de las características cósmicas del templo de Jerusalén. El sacerdote de este culto es Aarón, pero tampoco él celebraba una liturgia terrestre simplemente, sino una imagen del culto universal que celebra el Logos en el cielo.

Finalmente, Filón habla de un culto verdadero, el del alma racional a Dios. Aquí Filón traspone la idea helenística del culto cósmico y el legalismo cultural de Israel a un plano místico, en el cual lo importante

29) Véase E. Bréhier. *Le culte spirituel et le progrès moral: Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, París, 1950, pp. 177 - 310; Annie Jaubert. *La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*: Patristica Sorbonensia 6, París, 1963. Edición consultada de las obras de Filón: F. H. Colson - G. H. Whitaker. *Philo*: obras y traducción inglesa con aparato crítico: Loeb Classical Library I - X, Londres - Cambridge (Mass.), 1929 - 1962.

será el carácter espiritual del mismo culto. La forma principal de este culto es la “eucaristía”, la cual tiene a su vez como objeto la creación de Dios, es decir, la bondad creadora de un Dios personal. Esta “eucaristía” es mística; su forma más elevada es ejercida por el “nous”, verdadero sacerdote de este culto. El alma es el templo de este culto.

Los tres cultos que menciona Filón (el cósmico, el de Jerusalén y el del alma) no se excluyen sino que los tres subsisten simultáneamente y los tres señalan el carácter específico del culto en general: legalismo sacrificial, universalidad y espiritualidad. En sus explicaciones, Filón pasa de un plano a otro, sin mayores dificultades.

b. Interpretación literal del culto pascual y su trasposición al plano místico.

Filón no sacrifica pues el aspecto ritual y literal de la Ley en beneficio del significado espiritual. Los sacrificios y las prescripciones rituales son conservados en su letra, pero el sacrificio espiritual es declarado como el único culto verdadero. Filón compendia la ley cultural al enumerar las fiestas judías, las cuales, en su aspecto literal e histórico, son el punto de partida para plantear su concepción espiritual del culto.

La fiesta pascual judía es situada por Filón, en sus comentarios alegóricos, en el contexto de un grupo especial. Al comentar el cuarto mandamiento, Filón enumera estas fiestas, íntimamente relacionadas: la tercera es la del novilunio; en cuarto lugar viene la Pascua, fiesta en la cual todo el pueblo realiza actos sacerdotales, interpretada como “tránsito de las pasiones a la sabiduría”; en quinto lugar viene la fiesta de los ácidos y finalmente el ofrecimiento de las primicias.

La fiesta de la Pascua es una conmemoración del suceso histórico de la liberación de Egipto. Los israelitas deben comportarse en la celebración como si realmente estuvieran reviviendo el instante liberador de la virtud divina. En las “*Quaestiones in Exodum*” (30), los detalles de la

30) La primera versión de las *Quaestiones* se remonta a J. B. Aucher. *Paralipomena Armena*, Venecia, 1826, con base en tres manuscritos del S. XIII. La versión armenia que se remonta a su vez probablemente al S. V, debió ser muy exacta y a partir de ella no es difícil reconstruir algunas palabras o frases del original griego. La nueva versión inglesa de R. Marcus. *Quaestiones et Responsiones in Exodum: Supl. II*. Londres - Cambridge (Mass.), 1953, ha tenido en cuenta la traducción latina de Aucher. Es el texto que hemos tenido en cuenta.

celebración son comentados en su sentido literal y alegórico (el cordero, los ácidos, las prescripciones rituales sobre el banquete, la intervención divina). En el primer momento de todo el proceso de interpretación, Filón coincide con la interpretación rabínica. El comentario alegórico se presenta prácticamente en todos los escritos en donde trata de la Pascua y esto no sólo en lo que respecta al carácter general de la fiesta, sino también en cuanto a los detalles rituales mismos. Pero esta interpretación alegórica tiene como fin el de mostrar el carácter espiritual del culto pascual, culto del alma. Así Filón se aparta de la interpretación rabínica de la fiesta.

Filón define la fiesta como una “diábasis”, o como una “hypérbasis”, o como las “diabateria” y piensa en el paso de la frontera egipcia, cuando la liberación del éxodo, como lo muestran varios textos, entre los cuales vale la pena citar el siguiente:

De Specialibus Legibus II, 145 - 146: “Después del novilunio tiene lugar una cuarta fiesta llamada de las travesías (“ta diabateria”) a la que los hebreos en su lengua ancestral llamaban Pásja... La fiesta es un memorial y acción de gracias por la gran migración de Egipto, emprendida por más de dos millones de hombres y mujeres. En este tiempo ellos abandonaron un país desbordante de inhumanidad”.

Se puede concluir que se trata de una interpretación popular del tiempo de Filón y que la noción de “paso” difiere en parte de la misma noción que aparecía en el rabinismo, en razón del contenido de este paso: en unos casos se insiste en el paso del mar rojo, en otros en el paso del ángel exterminador por las casas de los israelitas.

Hay un problema de importancia, en este campo de las etimologías en el caso de Filón: es la relación curiosa que él establece entre el nombre de la fiesta (“Pásja”) y el verbo “padecer” (en su forma “pasjein”). Sin la técnica de las alegorías, que trata de descubrir un sentido profundo por dentro de la letra, no es posible comprender esta asociación. Como en otros casos, en los cuales Filón relaciona palabras hebreas o extranjeras con otras palabras griegas, por la semejanza de sonido, por ejemplo, también aquí parece hacerlo. Para su interpretación alegórica, esta asociación podía ser útil: al hablar de “paso”, que es la Pascua, Filón lo ilustra por medio de la noción de pasión (“pathos”), como en el siguiente pasaje:

De Specialibus Legibus II, 147: “Pero para aquellos que están acostum-

brados a interpretar los hechos alegóricamente, la fiesta de las travesías sugiere la purificación del alma. Ellos dicen que quien cultiva la sabiduría se ocupa solamente de emigrar del cuerpo y de las pasiones, los cuales la inundan como un río impetuoso”.

El trabajo realizado así con estas etimologías está al servicio de la interpretación profunda. Filón, lo hemos dicho, no minusvaloraba el sentido literal de la Escritura. De hecho la derivación de estas etimologías sugiere una interpretación literal de la travesía del mar rojo. Pero el sabio no puede permanecer ahí. El nuevo sentido, descubierto en virtud del método alegórico, hará distanciar a Filón más y más de la exégesis rabínica sobre la ley pascual. El texto bíblico será acomodado a esta concepción ética y principalmente mística preformada y apoyada por este trato de las etimologías.

Como se ha podido ver, el autor alegoriza en función de una concepción ética y principalmente mística. El soporte histórico es traspuesto al plano del alma, fin de todo proceso. La Pascua, en cuanto “paso”, es considerada como la Pascua del alma, como un paso que comienza con el vencimiento de las pasiones y que tiende a la acción de gracias por la salvación recibida, y a la contemplación de la verdad. Filón ilustra ésto, al comentar el pasaje del Exodo, según el cual la travesía debía realizarse con los lomos ceñidos. El vencimiento de la “pasión” es el comienzo de la virtud y eso explica por qué la Pascua es una “diábasis” (un paso). En todos los lugares donde Filón alude al problema, nos muestra por qué la Pascua no es otra cosa que la purificación del alma del que va a ofrecer el sacrificio. El paso del mar rojo simboliza esta purificación, así como la salida del Egipto simboliza el abandono de las pasiones que encadenan el espíritu a la manera de un río impetuoso.

La Pascua es, por lo tanto, un culto espiritual, verdadero. El objeto del mismo es la bondad de Dios, realizada en un pasado por la acción histórica liberadora y en el presente por la liberación mística del alma. Sus sacrificios son el ofrecimiento del alma misma o su santificación interior, sin la cual los sacrificios rituales no son nada. Sus actos son los himnos y la “eucaristía”, los cuales pueden ser realizados ya sea de viva voz o por medio de la contemplación interior del alma. El carácter eucarístico de este culto pascual lo encontramos también en las “*Quaestiones in Exodum*”, en donde Filón comenta el precepto de inmolar animales machos como “eucaristía” a la bondad y filantropía divinas, las cuales evitaron la inmolación de los primogénitos condenados a

muerte por el Faraón. De nuevo aquí el soporte histórico legal sirve para lanzarse al mundo del culto espiritual.

Pero el culto debe ser a la vez universal. La Pascua presenta también esta característica, pues todo el pueblo es admitido para la acción sacrificial. Se trata aquí de un sacerdocio universal, ejercido por todo el pueblo y en su favor. Filón presenta la doctrina judía del sacerdocio, pero lo declara universal para esta ocasión. Así también todas las casas, en las cuales era inmolado el cordero, se convirtieron en templos y en santuarios, en los cuales se celebraban himnos y cánticos. El pueblo judío es elegido y por eso ofrece sacrificios.

No parece, de todos modos, que Filón hubiera insistido de manera tan pura y original, como lo hicieron los comentarios rabínicos, en el carácter memorial del culto pascual y sobre todo no parece que haya tenido interés por la temática escatológica. En una palabra, puede decirse que su interpretación de la letra que expresa lo relativo a la fiesta pascual, consiste en la afirmación del carácter (cultural universalístico y sobre todo espiritual, místico, de la celebración. El culto espiritual, del alma, es el único verdadero. A pesar de todo, su influjo en las fuentes cristianas es de importancia indiscutible.

2.2.- En el Nuevo Testamento, la temática pascual del Antiguo Testamento, interpretada y ampliada por las fuentes rabínicas y helenísticas, es utilizada para comprender, interpretar y expresar el acontecimiento histórico de la muerte gloriosa de Jesucristo y el memorial del mismo

Ha sido larga la fundamentación de la aplicación tipológica de la Pascua que hace el Nuevo Testamento. Hemos querido conocer y explicar, desde sus raíces, las razones de esta aplicación tipológica, porque ella va a ser portadora de la conciencia cristológica y soteriológica de la comunidad cristiana.

Se ha dicho que el Nuevo Testamento es un comentario del Antiguo. Se ha afirmado también que el Nuevo Testamento puede ser considerado como una relectura del Testamento viejo. Todo esto es perfectamente comprensible y sumamente valioso. Jesucristo es la plenitud de la Ley. El es la culminación o realización de la historia de la salvación. Cualquiera de los aspectos que sea abordado en la Escritura nos permite vislumbrar el misterio del Señor, si nos situamos en el Antiguo Testamento.

mento; nos permite comprender la historia de Dios, si miramos desde el Nuevo. La Pascua es una de esas instituciones bíblicas que, animada por un contenido histórico desde la antigüedad, nos permite mirar hacia Jesucristo, comprenderlo, interpretarlo, expresarlo. Ya aplicada la tipología pascual a Jesucristo, nos es posible también mirar hacia atrás para comprender la institución antigua y sobre todo su contenido.

Pero no toda mención de la Pascua en el Nuevo Testamento ilumina el problema que tenemos entre manos. En realidad, los Sinópticos no hacen alusión más que una vez a la Pascua como institución, en el contexto de la preparación de la Cena, mención que no pasa de ser en principio más que una indicación cronológica (Mt. 26, 1 - 2; Mc. 14, 1 - 2; Lc. 22, 1 - 2). Lucas hace mención de una pascua en el evangelio de la infancia (Lc. 2, 41). Naturalmente puede hacerse la pregunta de si toda la actividad de Jesús no estuvo orientada, en la intención teológica y redaccional de este evangelio, en función de esta mención. Pero todo el problema no queda esclarecido con ésto. En San Juan, por su parte, son mencionadas tres "Pascuas de los judíos" (2, 14; 6, 14; 11, 55; 12, 1 - 20; 13, 1 - 29; 18, 28 - 39; 19, 14). La última, en el contexto de la muerte de Cristo, merece una atención especial. ¿Puede decirse, a partir de esta mención, que el autor se propone afirmar que Jesús es el verdadero cordero pascual? ¿Puede decirse, a partir de esta mención, que el autor intenta aplicar la tipología pascual a la muerte del Señor? Desde dos puntos de vista se comprende bien la aplicación de esta tipología: desde la perspectiva histórica de la muerte salvadora del Señor, en el caso de Juan; desde la perspectiva de su celebración memorial, en el caso de los Sinópticos.

2.2.1.- La aplicación de la tipología pascual al acontecimiento histórico de la muerte gloriosa del Señor, en el caso de San Juan

Esta aplicación tipológica ha sido explicada recientemente, con muy buena fundamentación, por J. Jeremias (31), con base en la indicación cronológica, según la cual Jesús fue crucificado en la tarde del 14 de Nisán, mientras en el templo eran inmolados los corderos pascales rituales. Se ha complementado la explicación por medio de otros argumentos. Juan 19, 34 supone que Jesús había muerto ya, cuando los

31) J. Jeremias. *Abendmahlsworte Jesu*, pp. 20 - 78, especialmente p. 77: "Die Typologie wurde als Chronologie verstanden". Véase también J. Betz. *Eucharistie in der Zeit der griechischen Vaeter I/1*, Friburgo i. B., 1955, p. 21, nota 85.

soldados vinieron para cumplir con las exigencias relativas al sábado. En lugar de quebrantar sus huesos, atravesaron el costado de Jesús con la lanza y de allí brotó sangre y agua. No parece que la intención del detalle sea la de constatar simplemente la muerte de Jesús. Aunque el texto se aproxime más a la versión griega (LXX) del Ps. 34, 21 que a la de Ex. 12, 46 (cfr. Num. 9, 12) sobre el precepto de no quebrantar los huesos del cordero pascual, sin embargo, la conexión con el precepto original del Ex. 12, 46 es significativa. Se podría pensar también en otro detalle: en el tratado de las Pesahim del Talmud se manda que el corazón del cordero sea "traspasado" y que se haga manar su sangre, precepto explicable por la prohibición de gustar la sangre (32). Los Padres de la Iglesia aludieron también a otros detalles anecdóticos, como al de que la crucifixión tuvo lugar en la tarde (33).

La comparación de Jesús con el cordero pascual puede tener realmente su origen en San Juan, si se atiende a estos datos (34). En otros lugares de San Juan parece que la tipología pascual sirve para expresar la pasión del Señor, como cuando se designa la muerte como un paso (Jo. 13,1; cfr. 5,24; I Jo. 3,14) de este mundo al Padre, lo que hace pensar en la interpretación popular, que nos encontramos especialmente en medios helenísticos. Pero tal vez no puede pensarse con el mismo optimismo si se tienen en cuenta más bien los otros corderos mencionados no sólo por San Juan, como símbolos de Jesucristo, sino también por el Apocalipsis, por la I Petri, etc. Este símbolo es complejo y puede hacer referencia a otras tipologías. El caso que sí alude indudablemente a la tipología pascual es el de I Cor. 5,7, por el que comenzamos esta lectura del Nuevo Testamento. El hecho de que otros símbolos pascuales como el de los panes ácidos (cfr. el maná), las hierbas amargas, la copa de la bendición no corroboren esta tipología aquí, no significa que la aplicación tipológica del cordero a la muerte de Jesucristo sea debilitada.

32) B. Pesahim 74b

33) Véase N. Fueglistler. *Heilsbedeutung*, p. 63.

34) Entre otros ver a C. K. Barrett. *The Lamb of God*: New Testament Studies 1 (1954), p. 211; G. A. Barton. "A Bone of Him Shall not be Broken": *Journal of Biblical Literature* 49 (1930), p. 15; O. Cullmann. *Christologie des Neuen Testaments*, p. 71; G. Dalman. *Jesus - Jeschua*, Leipzig, 1922, pp. 85 - 86; L. Goppelt. *Typos. Die typologische Bedeutung des Alten Testaments im Neuen*, Guetersloh, 1939, pp. 228 - 229; J. Jeremias. *Abendmahlsworte Jesu*, p. 76. En el mismo sentido la mayor parte de los comentarios a San Juan.

Puesto que se puede afirmar que existió esta aplicación tipológica, tenemos un importante punto de apoyo para explicar el sentido o contenido de la misma en el plano neotestamentario. No basta con constatar la aplicación de una tipología, sino que es necesario hacer aparecer el contenido que hizo posible esa aplicación y además captar lo que se pretende afirmar concretamente con este lenguaje.

El examen de la temática pascual, desde el Antiguo Testamento y al través de los comentarios rabínicos y helenísticos, nos ayuda a precisar cómo el contenido de la tipología pascual era el acontecimiento salvífico arquetípico, el éxodo, y alrededor de él toda la historia de la salvación. En resumidas cuentas, lo expresado por la tipología pascual es la salvación. El cordero pascual era el símbolo del éxodo, "pascua de la salvación", porque el éxodo es la salvación. También la muerte de Jesucristo, comprendida como una exaltación por Juan, sin excluir por lo tanto la resurrección, o sea, lo que hemos llamado la muerte gloriosa de Jesucristo, aparece simbolizada por el cordero pascual. La muerte gloriosa de Jesucristo es la Pascua de la salvación, es el nuevo éxodo, o según la interpretación popular de la etimología, el tránsito de la muerte a la vida.

Se podría insistir todavía más en si esta muerte fue comprendida como un sacrificio expiatorio, para conectar el problema con la comprensión de la salvación que se presentará sobre todo en época tardía. Tal vez no se pueda deducir de la simple tipología pascual este aspecto de la muerte de Jesucristo, aunque la sangre de la Pascua hubiera sido conectada en las fuentes rabínicas, sobre todo, con el pensamiento del mérito expiatorio y aunque en el contexto pascual hubiera adquirido una importancia tan grande el sacrificio de Isaac, denominado la Aqeda, sacrificio que fue más bien de Abraham. Ya se trataría tal vez de otra tipología diferente que contribuye a trazar el cuadro total de la cristología pascual para comprender el acontecimiento de la salvación cristiana como un nuevo éxodo, con lo que se hace resaltar a la vez mucho mejor el carácter histórico de la muerte gloriosa del Señor. Su historia gloriosa es nuestra salvación. Nuestra inserción en esta historia significa lo mismo que entrar en la historia del Padre.

2.2.2.- La celebración memorial del nuevo éxodo: se celebra la muerte gloriosa del Señor como la nueva Pascua

La última Cena, en el contexto de la cual fue instituída la

Eucaristía cristiana, fue la celebración del memorial del éxodo antiguo y la celebración memorial del éxodo nuevo. Precisamente la interpretación de la fracción y de la comunión del pan, así como la repartición y la comunión en la copa realizan proféticamente la presencia simbólica y real de la muerte gloriosa del Señor, que fue compartida originalmente por sus discípulos. Pero no todos los problemas relacionados con el carácter pascual de la Cena, dentro de la cual fue instituída la Eucaristía en vísperas de la muerte del Señor, están suficientemente resueltos.

El primero de los problemas radica en el hecho de que San Juan no nos relata la institución de la Eucaristía, sino que sólo hace mención de una cena, que podríamos llamar de despedida (13, 2 - 4). En cambio, sitúa la muerte del Señor en el momento de la preparación de la fiesta pascual (inmolación de los corderos) (35).

En segundo lugar, el problema de si la cena, dentro de la cual fue instituída la Eucaristía, es realmente en la tradición sinóptica una cena pascual. Los sinópticos parecen afirmarlo: hablan de la preparación de la Pascua (Mc. 12 - 16 par) y Mateo y Marcos mencionan el plato en el cual debían ser sumergidas las hierbas, así como también presentan una perspectiva escatológica, muy explicable en un banquete pascual (Mt. 26, 29 par.). Sin embargo, la cuestión no es completamente clara. Falta en los relatos, por ejemplo, una verdadera descripción de la liturgia pascual: no se alude al significado del plato, de las hierbas amargas, ni al memorial de la liberación de Yahveh en el éxodo, ni al cordero (si se hace excepción del relato de Lucas).

La introducción de los sinópticos (Mc. 14, 12 - 16) parece una adición posterior. En efecto, Mc. 14, 10.17.20 habla de los "doce", mientras que 12.16 hablan de los "discípulos". Jesús parece ir con los "doce" en el v. 17, a pesar de que dos de ellos debieron precederlo para preparar la cena. En comparación con Mc. 11, 1 - 11, todo este trozo parece ser una adición (36).

35) Para una bibliografía sobre el problema de la contradicción en las cronologías de los sinópticos y Juan en relación con este tema, véase: H. Lessing. *Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestament. Forschung seit 1900*: Disertación, Bonn, 1953.

36) H. Schuermann. *Der Paschamahlerbericht Lk 22 (7 - 14) 15 - 18*: Neutestamentliche Abhandlungen XIX, 5, Muenster, 1953, pp. 120 - 122.

Estos argumentos, a los cuales se ha añadido otras dificultades sobre las circunstancias mismas del banquete, han llevado a algunos a poner en cuestión el carácter pascual de la cena del Señor, en el contexto de la cual fue instituída la Eucaristía (37). Pero ¿cómo explicar entonces, el que la tradición cristiana apostólica haya podido interpretar la institución de la Eucaristía en conexión con esta situación? De hecho, Mc. 14, 12 - 16 no intenta mostrar que Jesús quería realizar un rito judío (38), pero sí subraya que Jesús hizo preparar un banquete pascual con ocasión de la fiesta judía de la Pascua (39).

Los que insisten en el carácter pascual de la cena se inspiran frecuentemente en una situación tardía: la de la celebración anual pascual de los cristianos, y llegan a afirmar que este carácter aparece de manera clara en la tradición sinóptica (Mc. 14, 12 - 16 par.), para lo cual se presentan los siguientes argumentos (40):

- La falta de una descripción completa de la liturgia pascual en los re-

- 37) Radicalmente opuestos al carácter pascual de la cena del Señor son entre otros, W. G. Kuemmel. *Ueber den urspruenglichen Sinn des Abendmahles und sein Verhaeltnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift*: ETh 10 (1950), pp. 515 ss; V. Taylor: MR, pp. 614 ss; T. A. Burkill. *The Last Supper*: Numen 3 (1956), pp. 161 - 168; G. Bornkamm. *Jesus von Nazareth*: Stuttgart, 1956, p. 149.
- 38) E. Ruckstuhl. *Die Chronologie des letzten Mahles und des Leidens Jesu*: Biblische Beitrage 4 (1963), p. 26.
- 39) X. Léon - Dufour. *Passion*: Dict. de la Bibl. Suppl. VI (1960), col. 1456s.
- 40) Favorables al carácter pascual de la última cena entre otros: J. Blinzler. *Der Prozess Jesu*: Ratisbona, 1960, p. 81. El principal defensor de la tesis es J. Jeremias. *Abendmahls-worte Jesu*, seguido por J. Behm; Kittel: ThWNT III, p. 37s.; J. Blinzler. *Qumran-Kalender und Passionschronologie*: Zeitschrift fuer die Neutestament. Wiss. 49 (1958), pp. 247; G. Dalman. *Jesus - Jeschua*; Leipzig, 1922; L. Göppelt. *Typos*, pp. 131 - 137; 173 - 176; H. Kosmala. *Hebraeer - Essener - Christen*: Leiden, 1959, pp. 174 - 191; "Das tut zu meinem Gedaechnis": NT 4 (1960), p. 90; F. J. Leenhardt. *Le Sacrement de la Sainte Cène*: Neuchâtel, 1948, pp. 37 ss; J. Schmid. *Das Evangelium nach Markus*: Regensb. Neues Testament, Ratisbona, 1958 (4a. ed), p. 259; H. Schuermann. *Paschamahlbericht*, pp. 52 - 72s; J. Steinbeck. *Das Abendmahl Jesu unter Beruecksichtigung moderner Forschung*: NT 3 (1959), p. 73s. Un poco reservados son E. Schweizer. *Das Abendmahl im NT*: Religion in Geschichte und Gegenwart I (1957), p. 17; H. Les-sig. *Abendmahlsprobleme*, pp. 138 - 143. Sobre la época post-apostólica, para una bibliografía sobre el problema, ver a B. Lohse. *Das Passafest der Quartodecimaner*: Gütersloh, 1952, pp. 93; 104s.

latos de la última cena no implica el que ésta no haya sido un banquete pascual. Al instituir la Eucaristía, Jesús modificó el cuadro mismo judío para crear un nuevo orden salvífico; y la tradición, que ponía todo el valor en los dones de Jesús y en su profecía, descuidó los detalles y las circunstancias, pues éstos no constituían la intención de Cristo. El influjo del culto de la comunidad que celebraba el memorial de la cena, no anualmente sino con mayor frecuencia, es palpable en el nacimiento de los relatos neotestamentarios de la institución.

— H. Schuermann concluye de su investigación crítico-literaria (41) sobre el relato lucano de la cena, que Lucas utilizó probablemente una fuente de tradición más antigua que Marcos. Lucas es ciertamente más explícito en eso de la afirmación del carácter pascual de la cena del Señor. Esta tradición debió ser una historia de la pasión sencilla, si no un evangelio primitivo. De ella hacía parte un relato de la última cena, narración completa sobre ésta, la cual era entendida como un banquete pascual. A ella corresponderían en el texto actual los vers. Lc. 22, 7-13 (14) - 15-18. La introducción de la perícopa corresponde a la narración de la preparación del banquete y la conclusión debió haber correspondido al sermón final de Jesús. Este sermón (Lc. 22, 17s) designaba la transformación de la Pascua judía en una cena eucarística y se refería al cáliz eucarístico con expresiones semejantes a las de los relatos propiamente dichos de la institución. Esta narración pudo haber sido transmitida primitivamente como una unidad aislada, pero después fue incorporada al relato de la última cena, utilizado por Lucas. A ella fue añadida pues la explicación de Lc. 22, 19.20a que doblaba en otra dirección las palabras pronunciadas por Jesús sobre el cáliz eucarístico.

Ante este relato de la cena, Lucas suprimió la introducción a 22, 1 - 18 (en la fuente) y la reemplazó por Mc. 14, 12 - 16, que no era otra cosa que una ampliación marciana, pues la tradición de Marcos había tomado de la misma fuente el relato. Un trozo de esta introducción primitiva es sin duda Mc. 14, 25 (par. Mt. 26, 29) donde se suprimió también lo que encontramos en Lc. 22, 15s .

En los últimos años, la investigación de H. Schuermann ha sido corregida y completada por E. Ruckstuhl, especialmente en lo referente a

41) H. Schuermann. *Paschamahlbericht*.

la introducción a la noticia pascual de Lucas. El autor constata que esta introducción se encuentra sin mayores ampliaciones ni cambios en Mt. 26, 17 - 19, pasaje que parece primitivo en relación con el paralelo de Marcos, ya que este último ha sufrido la influencia de Mc. 11, 1 - 7, lo cual no sucede en Mateo, en quien no aparece la misión de los discípulos, ni la intención de presentar a Jesús como profeta. La expresión "mi tiempo está próximo" cuadraría mejor con las predicciones de la muerte, que trae Lc. 22, 16.18. También la indicación temporal del v. 17 parece primitiva en relación con Lc. 22, 7 y Mc. 14, 12. El autor nota también que la teoría de las dos fuentes supone aquí una cierta maleabilidad, en lo que sigue a L. Dufour (42).

E. Ruckstuhl concluye que la introducción a los relatos sinópticos de la cena (Mc. 14, 12 - 16 par.) es menos primitiva en la redacción de Marcos y de Lucas que en Mt. 26, 17 - 19 y que con esta introducción estaba primitivamente ligado un corto relato sobre la última cena, del cual aparecía que Jesús celebró la Pascua judía en la fecha y hora prescritas, pero con una nueva significación introducida por los dones de despedida del relato de la institución. Al reunirse la noticia pascual y la de la institución, se eliminaron algunos elementos pascales o por lo menos se desvalorizó el carácter pascual de la cena en Mateo y en Marcos. Los testimonios conocidos hoy sobre la celebración de la Pascua entre algunas comunidades cristianas, como la de los "del catorce de Nisán: quartodecimani", nos muestran que los partidarios de esta práctica celebraban la Pascua con los judíos, pero con transformaciones específicamente cristianas, pues mientras los unos comían el banquete pascual, los otros ayunaban hasta el amanecer del 15 de Nisán, cuando tenía lugar el banquete eucarístico. Al relato de la institución de la Eucaristía, no debió prestársele una atención mayor en la celebración anual, que la que se le prestaba en la celebración ordinaria, y por lo tanto, no puede decirse que haya sido la celebración anual la que dio lugar al nacimiento de este relato pascual de la Eucaristía. Finalmente, si Jesús no hubiera querido realizar su Pascua, al celebrar la cena en el mismo día y la misma hora, ésto hubiera llamado la atención de los discípulos, los cuales hubieran hecho aparecer en los relatos el hecho. Ahora bien, la introducción

42) E. Ruckstuhl. *Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu*: BB 4, Einsiedeln, 1963, pp. 27 - 28; X. Léon - Dufour. *Le fait synoptique*: Introduction à la Bible II, p. 258; *Passion*: Dict. de la Bible Suppl. VI, col. 1448 - 1450.

a los relatos habla claramente de la Pascua que El iba a celebrar con los discípulos (43).

Al examen de las noticias sobre la institución de la Eucaristía, a la luz del relato pascual de Lucas, hay que añadir las respuestas de J. Jeremias a once dificultades concretas que se oponen a afirmar el carácter pascual de esta cena (44) y la constatación de catorce detalles que lo probarían (45). Muchos autores han seguido a J. Jeremias por este camino y han aceptado como concluyentes sus pruebas (46).

De toda la discusión, a la cual hemos dedicado unas largas páginas, se puede deducir prudentemente que el problema no es absolutamente claro, pero que la historia de la tradición nos ofrece argumentos de interés para afirmar que el contexto de la institución de la Eucaristía fue el de un banquete pascual. También el problema de la contradicción entre la cronología de la pasión de Juan y la de los sinópticos, tiene relación con este tema; mientras según Juan, Jesús muere en el día de la pascua, en este día, según los sinópticos, Jesús instituye la Eucaristía. Algunos investigadores han examinado el problema y han propuesto soluciones que tienden a refutar la opinión de quienes niegan el carácter pascual de la cena, al que nos hemos referido (47).

Todos los difíciles problemas histórico-bíblicos, a los cuales nos hemos referido, tienen su importancia: si la cena, contexto de la institución de la Eucaristía, fue una cena pascual, se esclarecen muchas cosas. El problema de las cronologías contradictorias de Juan y de los sinópticos, como vimos, tiene relación también con este tema. Para que sea

43) E. Ruckstuhl. *Chronologie*, pp. 28 - 30

44) J. Jeremias. *Abendmahlsworte Jesu*, pp. 56 - 78.

45) J. Jeremias. *Abendmahlsworte Jesu*, pp. 37 - 56.

46) Entre otros últimamente J. Betz. *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Vaeter II/1*, Die Realpraesenz, p. 47: "Jeremias hat den Passacharakter des letzten Mahles Jesu ueberzeugend nachgewiesen".

47) Desarrollo de la cuestión en U. Holzmeister. *Chronologia Vitae Christi*: Roma, 1933, pp. 215 - 220; J. Jeremias. *Abendmahlsworte Jesu*, pp. 15 - 18; J. M. Lagrange. *Evangelie selon Saint Marc*: París, 1947, pp. 360 - 363; Strack—Billerbeck. *Kommentar II*, pp. 845 - 853. Véase Annie Jaubert. *La Date de la Cène*: Etudes Bibliques, París, 1957; *Jésus et le calendrier de Qumrán*: New Testament Studies 7 (1960/61), pp. 1 - 30; E. Vogt. *Dies ultimae coenae*: Biblica 36 (1955), pp. 408 - 413; *Kalenderfragmente aus Qumran*: Biblica 39 (1959), pp. 72 - 77.

posible alguna conclusión útil, todo el esfuerzo debe ser concretado en la cuestión de si al nivel de la redacción actual de las noticias de la institución, aún en el caso de una respuesta negativa, en el plano histórico, al problema del carácter pascual de la última cena, los elementos de ésta o por lo menos algunos de ellos, deben ser comprendidos a la luz de la teología pascual veterotestamentaria. No se puede olvidar tampoco, que todas las cenas de los judíos, aún las cenas semanales, están inspiradas por la teología solemne de la Pascua.

Los relatos de la institución de la Eucaristía, que nos presentan los sinópticos, nos interesan en cuanto tienen que ver con la aplicación de la tipología pascual al acontecimiento de la muerte gloriosa del Señor, celebrada memorialmente: así como los judíos celebraban el memorial del éxodo en la fiesta pascual, así los cristianos celebraron con Jesucristo el memorial del nuevo éxodo, de manera profética, precisamente como lo muestra la interpretación de los elementos eucarísticos, del pan y del vino.

2.2.2.1- Los relatos de institución de la Eucaristía

Se conocen cuatro relatos de institución de la Eucaristía, los cuales han sido clasificados en dos tradiciones: la de Antioquía y la de Marcos. Son ellos: I Cor. 11, 23-25 y Lc. 22, 15-20, que constituirían la primera tradición; Mc. 14, 22-25 y Mat. 26, 26-29, los que constituirían la segunda tradición. Algunos insisten en la posibilidad de comparar con estos relatos directos de la institución de la Eucaristía una alusión velada del evangelio de Juan, que parece reproducir todo el problema: se trataría del sermón del pan de vida, en su inclusión sacramental de Jo. 6, 51c-58. La redacción comparada de las dos recensiones y del texto de Juan puede ser organizada así:

I Cor. 11.	Mt. 26,	Mc. 14,	Lc. 22,	Jo. 6,
.....	(29) (25) 15 - 18
.....2426221951c
.....2723
.....25282420
.....2925 (18)

Se ha discutido acerca del problema de la antigüedad de las tradiciones, acerca del Sitz im Leben de las mismas y acerca de la significación característica de cada una de ellas, hasta llegar a soluciones que es indis-

pensable conocer, si se trata de exponer la teología de la institución de la eucaristía. Como hemos dicho, sólo tocamos el tema en cuanto relacionado con la tipología pascual.

2.2.2.2.- La perícopa pascual de Lucas

La narración de Lucas merece atención especial. La primera particularidad se presenta cuando se observan los versículos 15 - 17, propios de Lucas, y el versículo 18, que ocupa un lugar diferente en los otros sinópticos. Existe un problema exegético importante en relación con la versión lucana acerca de la institución de la eucaristía. Aquí conviene insistir, no tanto en el aspecto crítico-redaccional del texto (48), sino más que todo, en el del sentido del mismo. Jesús renuncia a comer el cordero pascual (la "pascua": Lc. 22, 16) y el fruto de la vid, o sea, el primer cáliz, del que hace mención Lucas (22, 18) y el único cáliz del que hace mención Marcos (14, 25; Mt. 26, 29). La idea del Reino de Dios está íntimamente ligada con la de la manifestación del Mesías, como es corriente en el mundo bíblico. Aquí parece estar claramente presente una intención escatológica. ¿Cuál es la actitud de Jesús frente a este hecho escatológico? El texto parece tener sentido profético: la terminología que se refiere al cumplimiento de las profecías es aquí evidente (vers. 16.18) (49). Jesús anuncia de palabra y por la acción, por su muerte, el comienzo de la nueva Pascua escatológica que él celebrará con los suyos en el Reino de su Padre. Esta profecía escatológica es comprensible en un ambiente pascual. Sin embargo, todo el fondo de la cuestión en Lucas, reside en la abolición de la Pascua antigua. Lo más que se puede decir del texto de Lucas, es que, la reunión de dos relatos, el de la Pascua y el de la institución de la eucaristía, implica la afirmación de que la Pascua de Jesucristo es la plenitud, por lo tanto la superación de la Pascua antigua, lo que es ya bien significativo, pues indica que la Pascua de Jesucristo es el nuevo éxodo definitivo, que tendrá naturalmente en el futuro su realización plena.

48) J. Jeremias trata de responder a la cuestión de por qué Jesús no comió el cordero pascual ni bebió el cáliz de la Pascua. Las distintas interpretaciones del difícil texto de Lucas van desde el sentido semítico de un voto (J. Jeremias), hasta la de un simple sentido profético.

49) Sobre el particular puede consultarse la obra de P. Neuenzeit. *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*: Munich, 1960 y H. Schuermann. *Einsatzungsbericht*, p. 142 - 145.

2.2.2.3.- El contenido simbólico de los elementos eucarísticos, pan y vino, por la acción profética y creadora de Jesucristo

Los predicados del pan y del vino en los relatos de la institución de la Eucaristía hacen referencia ciertamente a la muerte gloriosa de Jesucristo. No nos es posible detallar el problema. Nos contentamos con afirmar que el soporte simbólico, que es el pan, hace posible, en virtud de la acción creadora y profética de Jesucristo, la encarnación en él de un acontecimiento histórico, el de su muerte gloriosa futura; pues no otra cosa significa "mi cuerpo entregado". Al mismo tiempo, el soporte simbólico, que es la copa, hace posible, por la misma razón, la encarnación del mismo acontecimiento futuro en ella, pues no otra cosa significa la idea de la "sangre derramada". Si se tiene en cuenta la capacidad memorial de los judíos, se comprende bien ésto: es posible transportar los acontecimientos no presentes al presente, por la corporeidad que ellos reciben en los soportes simbólicos. Y no es necesario que los acontecimientos sean del pasado: en el caso de la celebración del Señor con sus discípulos, el acontecimiento es futuro.

Otros aspectos importantes presentes en el predicado no tienen que ser expuestos aquí: por ejemplo, el carácter eclesiológico de "la sangre derramada", afirmado por la introducción que hace Mateo de la noción de "una nueva alianza". Ni tampoco los posibles contactos de la muerte del Señor anunciada, con especificaciones provenientes de tradiciones, como la de la muerte redentora o la de la muerte expiatoria. El sentido inmediato es simple: Jesús, el Cristo, realiza su mesianismo en el sentido del "Siervo de Yahveh", que entrega su vida hasta la muerte (Deutero-Isaías 40 - 55) y es esta realidad de su mesianismo realizado, verdadera inauguración y testimonio del Reino de Dios, la que es compartida con sus discípulos.

Es de mucha importancia subrayar, finalmente, que el relato total hace alusión al hecho de que la muerte gloriosa del Señor es compartida por los comensales, como lo era el éxodo salvador por los celebrantes de la Pascua antigua. Así es realizado por primera vez un memorial de la muerte gloriosa del Señor, como un nuevo éxodo, el éxodo salvador definitivo. Es por esta razón por la que la determinación del contexto pascual de la institución de la Eucaristía merecía ser investigada. Y en realidad, a pesar de que una conclusión positiva definitiva en relación con este problema no es posible históricamente hablando, sin embargo, sí lo es una conclusión más bien teológica sobre el mismo: en el origen

del culto cristiano se ha hecho una aplicación tipológica de la temática pascual a la muerte gloriosa del Señor compartida como un nuevo éxodo por la primera comunidad de la Iglesia.

2.2.2.4.- El mandato de la repetición

Por medio del mandato de la repetición memorial, Jesús ordena a sus discípulos que continúen celebrando lo que han celebrado con él: se trata pues, de la repetición del rito, de la acción cultural y de las palabras proféticas que hacen del pan y de la copa los modos de presencia real de su persona y de su obra salvífica. En un contexto pascual y con la animación de la teología del memorial es bien comprensible ésto. No debe buscarse entonces, la ilustración del memorial cristiano en los banquetes funerales del mundo helenístico (50), ni en otras razones, sino precisamente en el culto pascual veterotestamentario (51).

Se imponen algunas consecuencias cristológico-soteriológicas de mucha trascendencia a partir de la constatación de la aplicación de la tipología pascual al acontecimiento histórico de la muerte gloriosa de Jesucristo y a la celebración memorial del mismo.

Primero que todo, se puede afirmar claramente que la aplicación de esta tipología al acontecimiento culminante de la vida de Jesucristo no es puramente formal, sino que manifiesta un movimiento que va del contenido de la Pascua antigua al contenido de la Pascua nueva: del éxodo judío al nuevo éxodo salvador.

En segundo lugar, la significación salvífica es atribuída a la muerte de Cristo, en un sentido que se comprende bien a la luz de la concepción de la salvación que en la historia de Israel estaba ligada con el éxodo. El éxodo fue para los judíos el acontecimiento salvífico por excelencia: la manifestación del Dios liberador o salvador; es, según ellos, el "paso de la muerte a la vida, de las tinieblas a la luz, de la esclavitud a la li-

50) Véase la convincente argumentación de J. Jeremias. *Abendmahls Worte Jesu*, pp. 229 - 240.

51) Sobre el problema y las proposiciones al respecto J. Jeremias. *Abendmahls Worte Jesu*, pp. 229 - 246; D. Jones. *Anamnesis in the LXX and the interpretation of I Cor. XI, 25*: *Journal of Theol. Studies* 6 (1955), pp. 183 - 191; J. Schildenberger. *Der Gedächtnischarakter des alt-und neutestamentlichen Pascha*: Opfer der Kirche, Duesseldorf, 1960, pp. 75 - 97; H. Kosmala. *Gedächtnis*, pp. 81 - 94; A. H. Boer. *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des AT.*: 1962, pp. 65 - 70

bertad". La muerte de Jesús, el nuevo éxodo, aparece como el acontecimiento definitivo y culminante de la salvación: es la manifestación definitiva del Dios liberador y salvador, del Padre misericordioso, del Padre cuyo Reino es el de "los pobres de espíritu". La muerte de Jesús es también, como el éxodo antiguo, pero en el sentido del cumplimiento: paso de la muerte a la vida, de las tinieblas a la luz, de la esclavitud a la libertad.

En tercer lugar, la aplicación de esta tipología permite encontrar el hilo que liga la muerte de Jesús con su condición mesiánica. No podía ser entendido de otra manera su mesianismo, como lo afirmó él inmediatamente después de la confesión de Pedro. Toda su vida se decide y se revela decisivamente en su muerte. Una vez más aparece aquí claramente que "Jesús es el Mesías", el que ha inaugurado con su misma existencia el Reino de Dios, el que hacen acontecer los hombres que como él, son los "servidores de Yahveh", los "pobres de espíritu". Es de mucha importancia hacer notar aquí que la aplicación de la tipología pascual a la muerte de Jesús incluye como elemento constitutivo del acontecimiento cristológico integral, el triunfo del Señor, su resurrección, su glorificación, su existencia definitiva en Dios y desde Dios entre los hombres. Pascua, en principio, designa la muerte de Jesús, pero inmediatamente designa también todo lo que inseparablemente implica esta muerte: Pascua es también la resurrección, la ascensión y pentecostés.

Los cristianos, desde el comienzo, como lo demuestran los relatos de la institución de la Eucaristía, celebraron el misterio total de Jesucristo, como un misterio salvífico, compartido por ellos en una experiencia caracterizada por una conciencia muy realista en relación con la presencia de lo celebrado. La fiesta cristiana de la Pascua fue la única fiesta del Señor, la única experiencia de fe que expresaba toda la conciencia cristológico-soteriológica de los cristianos; aún la antiquísima praxis dominical litúrgica debió ser la continuidad de la experiencia primordial a través de todo el año de la Iglesia. Y esta experiencia primordial sigue siendo también hoy, en la comunidad eclesial, tan importante: no hay ninguna experiencia litúrgica de mayor importancia en el año cristiano. El desarrollo posterior de la experiencia litúrgica simple de los primeros cristianos ha significado posiblemente un enriquecimiento, en el sentido de la profundización; pero es posible también que, al celebrar el misterio del Señor como una Pascua, los cristianos de hoy no percibamos con la misma claridad lo que percibían los cristianos de la primera generación. Llegamos así, al punto intentado desde el comien-

zo, cuando anunciábamos la lectura del acontecimiento soteriológico a partir de la experiencia privilegiada de la liturgia eclesial, tal como ella es vivida: desde ella se reconoce la conciencia soteriológica de los cristianos y desde ella se encuentra la necesidad nueva de realizar esa experiencia, tal como lo hiciera la Iglesia apostólica.