

3.- LA EXPERIENCIA PASCUAL, EXPRESION PRIVILEGIADA DE LA CONCIENCIA SOTERIOLOGICA DE LOS CRISTIANOS

¿Qué significa que Jesucristo, nuestro Señor, el Hijo de Dios, es nuestro salvador? ¿Qué importancia tiene la comprensión de su muerte gloriosa como la Pascua verdadera o como la realización del éxodo nuevo y definitivo? Son éstos los interrogantes que la comunidad cristiana, desde sus orígenes, ha respondido más que de manera abstracta, por la realización de una experiencia soteriológica: la de la celebración de la Pascua. La conciencia cristiana de la salvación está basada en esta experiencia: “Lex orandi—lex credendi”.

Vamos ahora a tratar de valorar la experiencia soteriológica de la Iglesia actual, a partir de la comparación de esta experiencia con la de la Iglesia de todos los tiempos, en especial con la de la Iglesia apostólica y patrística. Es ésta la mejor explicación de la afirmación según la cual, Jesucristo, el Señor, es nuestro salvador, afirmación que ha hecho siempre y sigue haciendo la Iglesia.

3.1.- El hecho de la celebración litúrgica de una fiesta anual de la Pascua en la Iglesia.

No queda duda de que, desde la época antiquísima, para expresarnos en una forma general, sin entrar en el debatido problema de si esta época es ya la del Nuevo Testamento, existía una celebración anual cristiana de la Pascua, o sea, una fiesta pascual anual. Es también un hecho probado, el que en el S. II existen dos maneras o prácticas de celebrar esta única fiesta anual del cristianismo: la práctica de los partidarios del 14 de Nisán (“quartodecimani”) y la práctica de los romanos. No se puede definir fácilmente la antigüedad de cada una de estas prácticas, ni sus relaciones mutuas, pero sí se puede conjeturar, con cierta probabilidad, por no decir con cierta seguridad, acerca de la estructura de la celebración única anual del cristianismo, que a su manera representaban cada una de estas prácticas.

Acostumbrados nosotros a la celebración de una semana santa íntegra, en la cual son historizados los acontecimientos de la Pasión del Señor; acostumbrados también a la celebración de los acontecimientos centrales de la salvación por medio de un triduo sacro, inspirado por la interpretación más o menos literal del “tercer día”, no tenemos ya una idea bien clara de lo que originalmente era la celebración pascual de los cristianos. Al principio, y hasta época muy respetable por su antigüedad, los cristianos no celebraban más que una vigilia pascual, lo que puede ser afirmado con suficiente certeza tanto para la práctica de los partidarios del 14 de Nisán (“quartodecimani”), como para los romanos. Una vigilia pascual significaba la congregación de la comunidad desde las últimas horas del 14 de Nisán o del sábado siguiente (entre los romanos), para celebrar, en el transcurso de toda la noche hasta la madrugada, la muerte y la resurrección del Señor. No se puede pensar para ese entonces, en un viernes santo para conmemorar la muerte, y en un domingo de pascua para conmemorar la resurrección. La comunidad se congregaba durante una sola noche. Posteriormente, por razones explicables, se fue ampliando la conmemoración, o mejor, la congregación de la comunidad, hasta que se llegó en el S. IV al establecimiento del triduo sacro, y, aún más, de toda la semana santa, la cual, a su vez, se prolongaba hacia atrás por un tiempo de penitencia y hacia adelante por un tiempo pascual de pentecostés. El momento central era en principio una noche y posteriormente todo el tiempo de un triduo sacro, aún más, de una semana santa.

En cuanto a la estructura misma de la vigilia original, puede pensarse con mucha probabilidad en una liturgia de la palabra, cuya finalidad era la de proclamar el cumplimiento de las profecías y de la tipología pascual del Antiguo Testamento en la muerte de Jesucristo, entendida como una muerte gloriosa (no desligada por lo tanto de la resurrección o de la glorificación del Señor); en una celebración de iniciación para los nuevos miembros de la comunidad por el bautismo, sacramento por el cual se pasaba con Cristo de la muerte a la vida; en fin, en la celebración de la eucaristía, no sólo por el carácter pascual de lo experimentado en ella, sino también por el hecho de que la vida de Jesucristo era el culmen de toda la celebración de la comunidad, como presencia compartida memorialmente y también en la esperanza de la realización escatológica del Reino de Dios.

Varios interrogantes de mucho interés han sido planteados en relación con el sentido propiamente dicho de la celebración anual de la Pas-

cua cristiana en sus orígenes. La búsqueda de soluciones ha iluminado aspectos de la cristología y de la soteriología, que son de primera importancia para la Iglesia. Queremos, por eso, sintetizar, de la manera más completa posible, la problemática, para fundamentar así las conclusiones a las cuales es posible llegar.

3.2.- El proceso del planteamiento del problema del sentido de la celebración pascual

La discusión tradicional acerca de la fiesta anual de la Pascua cristiana y de las instituciones con ella conexas se ha desarrollado en torno al proceso del descubrimiento de las fuentes que dicen relación con dicha fiesta. Se puede hablar de un verdadero proceso, que ha hecho posible la separación de dos períodos: un primer período se cierra con el descubrimiento de la Epístola Apostolorum, en el año de 1919. Hasta entonces, todos los estudios y sus conclusiones sobre la Pascua anual estaban basados principalmente en testimonios del escritor del S. III - IV Eusebio de Cesarea. Desde la fecha señalada se abrió un nuevo panorama con la aparición de la Epístola Apostolorum y posteriormente, con el descubrimiento de otras fuentes de primera importancia, como la Homilía de Melitón de Sardes y las Homilías de las tradiciones de Orígenes y de Hipólito. Con el fin de penetrar detalladamente todo el problema, señalamos las fuentes conocidas en cada período y tratamos de extractar de ellas no todos los posibles interrogantes que plantean, sino solamente el del sentido de la celebración pascual cristiana.

3.2.1.- El proceso de descubrimiento de las fuentes

Como hemos dicho, es necesario señalar dos períodos diferentes en este proceso del descubrimiento de las fuentes.

3.2.1.1.- Las fuentes conocidas o utilizadas hasta 1919

Las noticias de Eusebio de Cesarea fueron determinantes (52). El escritor-historiador transmitió ciertamente algunos datos importantes, especialmente sobre obras de interés referentes a la cuestión pascual, muchas de las cuales están aún desaparecidas o apenas han vuelto a ser descubiertas. Es así como Eusebio de Cesarea se refiere a Meli-

52) B. Lohse. *Das Passafest der Quartodecimaner*, pp. 20 - 21

tón de Sardes, de quien dice que escribió dos libros sobre la Pascua (53); se refiere también al tratado sobre la Pascua de Apolinar de Hierápolis (54), etc. Eusebio muestra un conocimiento real de la vigilia pascual primitiva: ve en la fiesta y en sus ritos la realidad de la gran obra salvadora de Cristo, el paso de la vida pecadora y terrestre a la eterna, y considera que el corazón de la fiesta es la Eucaristía, de tal manera que de cada celebración dominical, aun más, de cada celebración eucarística, se podría decir que son una Pascua (55).

Pero la noticia más importante de Eusebio, base del conocimiento del problema hasta el descubrimiento de nuevas fuentes, se encuentra en un lugar en el cual el autor nos informa sobre la existencia de las dos prácticas diferentes, o de las dos celebraciones de la “fiesta de la Pascua salvadora”, diferentes en cuanto a la fecha. Los que suspendían el ayuno preparatorio en el día 14 de Nisán son llamados los “quartodecimani”; los llamados “romanos” celebraban la Pascua, o la resurrección del Señor, en el domingo que seguía al 14 de Nisán. Eusebio da testimonio además de que las dos prácticas coexistieron pacíficamente en un principio, como lo demuestra la carta de San Ireneo al Papa Víctor, con el fin de que el Papa permitiera la celebración de los cristianos del Asia Menor, que eran precisamente los “quartodecimani”. En un cierto momento de la crisis había peligro de excomunión para aquellos cristianos. Eusebio conserva buena parte de la carta de San Ireneo, y en ella se argumenta que la práctica discutida se remonta a una tradición apostólica. La diferencia entre ambas prácticas consistía sólo en la diversidad de la fecha de la celebración y de la conclusión del ayuno, aunque existía también una acentuación diferente en cada una de las prácticas, en lo referente al misterio de la muerte o de la resurrección del Señor. La práctica de los romanos se fue imponiendo poco a poco pacíficamente. Pero los “quartodecimani” que todavía quedaban, fueron finalmente condenados como herejes en 325 en Nicea (56).

53) Eusebio. *Historia Eclesiástica* IV, 26, 3

54) Eusebio. *Historia Eclesiástica* IV, 21 y 26, 1. Cfr. *Chronicon Paschale* (CSHB ed. L. Dindorf, vol. 1, Bonn, 1932, p. 13).

55) Eusebio. *Historia Eclesiástica* II, 17, 21; VI, 9, 2; VII, 30, 10; *De Martyribus Palaestinae* 7, 1; *Vita Constantini* IV, 22, 2; IV, 64. Cfr. O. Casel. *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*: JLV 14, (1934), pp. 1 - 78 (Trad. francesa: *La Fête de Pâques dans l'Église des Pères*: Paris, 1963, p. 79).

56) Eusebio. *Historia Eclesiástica* V, 23 - 35; V, 24, 6s.

También se conoció en este tiempo un fragmento del libro de Apolinar de Hierápolis sobre la Pascua, a través del llamado *Chronicon Paschale* (57). Para Apolinar, según lo muestra el fragmento, la muerte del Señor sobre la cruz tuvo lugar el 14 de Nisán, en el momento de la inmolación de los corderos rituales de los judíos y, en esta forma, la crucifixión de Jesús aparece como cumplimiento de la Pascua judía. El mismo *Chronicon* nos ha conservado igualmente un fragmento de un libro de Clemente de Alejandría sobre la Pascua, con el mismo punto de vista de Apolinar (58). De Hipólito nos conserva el *Chronicon* un pasaje también de un libro sobre la Pascua y un fragmento del *Syntagma* con el mismo pensamiento (59). En la introducción del *Chronicon* es citado un tal Tricentius, combatido por Pedro de Alejandría en su libro sobre la Pascua, con ocasión de una discusión acerca de la celebración de la fiesta pascual en la misma fecha de la celebración de la de los judíos (60).

En fin, en este primer período fue también conocida en parte la colección de siete homilías pascuales, atribuidas en el S. XVI a San Juan Crisóstomo. Las homilías fueron impresas en 1612 por Saville y en 1728 por Montfaucon dentro de la colección del Crisóstomo. Pero pronto razones de tipo literario obligaron a separarlas de las obras del Crisóstomo, para incluirlas en un apéndice entre otras homilías no auténticas. Durante 300 años nadie las utilizó y sólo en 1926 fueron redescubiertas por Ch. Martin, el cual atribuyó la sexta a Hipólito (61). La explotación de las mismas homilías sólo fue posible en la segunda época.

3.2.1.2.- Las fuentes descubiertas y utilizadas a partir de 1919

En el año de 1919, C. Schmidt publicó la *Epistola Aposto-*

57) *Chronicon*. 1a. Parte, p. 13

58) *Chronicon*. 1a. Parte, p. 13

59) *Chronicon*. 2a. Parte, p. 270; 1a. parte, p. 13.

60) *Chronicon*. 1a. Parte, p. 13

61) Ch. Martin. *Un perì tou Pásja de S. Hippolyte retrouvé?*: *Revue de Sciences Rel.* 16 (1926), pp. 148 - 165.

lorum (62) y abrió con ello un nuevo período en el conocimiento de la historia de la Pascua cristiana. El escrito apócrifo del S. II (63) transmite, entre otros informes acerca de la vida de Jesús, algunos diálogos del Señor con sus once discípulos en el tiempo transcurrido desde la resurrección hasta la ascensión. La Epístola conoce una fiesta pascual anual que se celebra en la fecha de la Pascua judía, fecha de la muerte del Señor, sin declararse, sin embargo, de manera explícita por el 14 de Nisán. De todos modos, la Epístola parece originaria del Asia Menor y probablemente de un medio "quartodecimano" (64). La Epístola acentúa la celebración de la muerte del Señor.

La Didascalia Apostolorum ha sido otro de los testimonios invocados especialmente en este período. Se trata de una constitución eclesiástica compuesta en la primera mitad y acaso en los primeros decenios del S. III, según las últimas apreciaciones (65), para una comunidad de cristianos de la Siria septentrional, convertidos del paganismo. La obra sigue el modelo de la Didaché. El capítulo 21, sólo conservado en siríaco, se refiere a la Pascua. Según él, los antiguos cristianos celebraban la Pascua en la misma fecha que los judíos, pero sólo en cuanto a a determinación de la semana pascual, alrededor del 14 de Nisán, pues la vigilia era celebrada del sábado al domingo. El dato más importante es en el ayuno: los días ordinarios de ayuno durante el año son el miércoles y el viernes. Pero hay un ayuno prescrito para la semana anterior a la Pascua, que debe durar "desde el lunes, seis días completos hasta la noche que sigue al sábado". La Didascalia es utilizada en las Constitutiones Apostolorum, compilación siríaca de alrededor del año 380, obra que representa la más

-
- 62) C. Schmidt. *Gespraechе Jesu mit seinen Juengern nach der Auferstehung: Texte und Untersuchungen* 43, Leipzig, 1919.
- 63) Schmidt situaba la Epístola entre los años 160 y 170. Según a Ehrhard. *Eine neue apokryphe Schrift aus dem 2. Jahrhundert: Hist. - polit. Blätter fuer das Kath. Deutschland* 165 (1920), pp. 645 - 655; 717 - 729, data del año 165. Otros la sitúan entre los años 130 y 140, como Dom O. Casel. *La Fête*, p. 19.
- 64) H. Lietzmann. *Epistola Apostolorum: Zeitschrift fuer die neutestament. Wiss.* 20 (1921), pp. 173 - 176: la Epístola es originaria de Egipto; H. Delazer. *Disquisitio in argumentum Epistolaе Apostolorum: Antonianum* 3 (1928), pp. 387 - 430; de Siria. Lo mismo J. de Zwaan. *Date and Origin of the Epistle of the Eleven Apostles: Amicitiae Corolla*, Londres, 1933, pp. 344 - 355.
- 65) H. Connolly. *Didascalia Apostolorum: Oxford*, 1929, p. XXVI.

completa colección litúrgico-canónica de la antigüedad cristiana que ha llegado hasta nosotros (66).

Otra obra que ha tenido grande importancia en los últimos años para complementar y comprender los datos de Eusebio, ha sido el *Panarion adversus haereses* de San Epifanio (67), que data de los años 374 - 377 y contiene datos preciosos sobre otras fuentes perdidas (Justino, Ireneo, Hipólito, Ptolomeo, Metodio). Entre los herejes, el *Panarion* menciona a los "audianos", los cuales no eran propiamente "quartodecimani", pero sí se reclamaban de la tradición de la Didascalia; aparecen aquí también algunos datos sobre la celebración pascual (68).

En 1926 Ch. Martin, después de realizar importantes investigaciones sobre la homilética antigua, notó que la colección de siete homilías de la llamada colección pseudo-crisostomiana contenía dos pasajes citados por los otros florilegios bajo el nombre de Hipólito. Por otra parte, en Grottaferrata en Italia se encontró un manuscrito de los siglos VIII o IX que contenía una homilía de esta colección y la atribuía a Hipólito. Martin terminó por atribuirla efectivamente a Hipólito, creyendo haber encontrado una de las obras pascuales perdidas del autor del S. III (69). Estas homilías despertaron la atención de muchos autores y P. Nautin las publicó recientemente, a la vez que afirmaba que de hecho ninguna de ellas es de Hipólito, pero sí, por lo menos la sexta, de su tradición y de la de Orígenes las tres primeras (70). Nautin situó a su vez la sexta hacia el S. IV, pero Martin ha sostenido su posición, según la cual, la homilía data de la primera mitad del S. III (71). M. Richard, en una lar-

66) X. F. Funk. *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*: Paderborn, 1905.

67) Editada por K. Holl (GCS 25, 1915; 31, 1921) y Holl - Lietzmann (GCS 37, 1933).

68) K. Holl. *Ein Bruchstueck aus einem bisher unbekanntem Brief des Epiphanius*: Ges. Aussetze. Tomo II, Tubinga, 1928, p. 215. El autor apoyó en el *Panarion* 70, 9 su tesis sobre la introducción de la celebración de la Pascua en domingo en Roma, hacia mediados del S. II. Cfr. la manera como O. Casel. (*La Fête*, p. 33) estudia su posición.

69) Ch. Martin. *Un Peri tou Pásja de S. Hippolyte retrouvé?*, pp. 148 - 165

70) P. Nautin. *Homélies Pascales I - II*: Sources Chrétiennes, Paris, 1953, 1957.

70) P. Nautin. *Homélies Pascales I - II*: Sources Chrétiennes, Paris, 1953, 1957.

71) Ch. Martin. Pierre Nautin. *Homélies pascales I. Une Homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hyppolite*: Nouv. Rev. Théol. 84 (1952), pp. 652 - 653.

ga controversia con Nautin y después de una serie de estudios sobre la teología de la sexta homilía, ha combatido la posición de Nautin y se ha declarado en favor del S. III en el cual la homilía puede representar un buen testimonio de una corriente monarquiana que existía (72). Las tres primeras son situadas por Nautin hacia mediados del S. V, pero Martin y Richard no comparten esta opinión y consideran que las homilías son de un medio romano, probablemente el mismo de Hipólito (73).

Al hablar del testimonio de Eusebio, habíamos señalado que el escritor menciona dos libros de Melitón de Sardes sobre la Pascua. Estas obras están perdidas. Pero el pensamiento del obispo del S. II no ha quedado desconocido, porque desde 1940 ha empezado el descubrimiento progresivo de una importante homilía, que no sólo es el primer testimonio cristiano homilético sobre la celebración, sino que también es una hermosa muestra de la llamada "teología de la salvación", muy cercana a la teología de San Ireneo y a la tradición joánica más antigua (74). La primera edición de la homilía fue realizada por Campbell Bonner (75), con base en un manuscrito griego del S. IV, encontrado en el Egipto, el cual contiene los dos últimos capítulos de Henoc, fuera de la homilía que aparece en último lugar. Ocho de sus hojas pertenecen a la colección de A. Chester Beatty y seis a la Universidad de Michigan. Antes de esta publicación sólo eran conocidos algunos fragmentos siríacos, coptos y griegos. En 1960 M. Testuz pudo editarla una vez más a partir de la colección de manuscritos de Martin Bodmer (76), colección que contiene un

- 72) M. Richard. *Une Homélie Monarchienne sur la Pâque*: Studia Patristica (1961), p. 286.
- 73) Sobre la controversia: Ch. Martin. *Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople Eis tò hagion Pásja*: Rev. de l'Hist. Ecc. 33 (1937), pp. 255—276; O. Connolly. *New attributions to Hippolytus*: Journal of Theol. Studies (1944—45), pp. 192—200; P. Nautin. *Hippolyte et Josipe*. París, 1947; *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton*. París, 1953; *L'auteur du comput pascale de 222 et la Chronique anonyme de 235*: Rev. de Sc. Rel. (1954), pp. 215—218; M. Richard. *Comput et chronologie chez Saint Hippolyte*: Misc. de Sc. Rel. 7 (1950), pp. 13—52, 145—180; *Dernieres remarques sur Saint Hippolyte et le soi-disant Josipe*: Rev. de Sc. Rel. 43 (1955), pp. 379—394; Christine Mohrmann. *Note sur l'homélie pascale de la collection pseudo-chrystostomienne dite "Des petites trompettes"*: Rev. de Sc. Rel. (vol. hors série 1956), pp. 351—360; B. Capelle. *Hippolyte de Rome*: Rech. de théol. ancienne et médiévale 17 (1950), pp. 145—174.
- 74) J. Blank. *Meliton von Sardes, vom Passa*. Die aelteste christliche Osterpredigt: Friburgo i. B., 1963, p. 16.
- 75) C. Bonner. *The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis and some Fragments of the Apocryphal Ezekiel*: Londres, 1940.
- 76) M. Testuz. *Méliton de Sardes. Homélie sur la Pâque*: Bibliotheca Bodmeriana, Ginebra,

papiro de un códice copiado en los S. III - IV en el Egipto, el más antiguo que haya sido encontrado. Este códice nos ofrece varias obras, la mayoría de origen cristiano. La autenticidad de Melitón es un hecho muy seguro, pues su nombre figura al principio y al fin del texto.

Hoy conocemos también un poco mejor el pensamiento de Orígenes sobre la cuestión, por los papiros griegos de los S. VI - VII, encontrados en Toura, cerca de El Cairo, en 1941, papiros que contienen dos tratados u homilías pascuales del autor. El primero explica el sentido de la palabra "pascua" y luego comenta los versículos 1 - 11 del capítulo XII del Exodo; el segundo busca el sentido espiritual de los mismos versículos, sin añadir mucho a lo dicho en el primer comentario (77). Estos documentos, en muy mal estado, han sido trabajados por Dom O. Guéraud (78). Las dos homilías o tratados no constituyen, en todo caso, el tratado "Peri tou Pásja" de Orígenes, pero sí nos ofrecen su pensamiento sobre la cuestión.

Dom O. Casel, gran conocedor del problema, invocó también otros testimonios antiguos, provenientes algunos de la literatura pascual propiamente dicha, otros de escritos esporádicos que tienen alguna relación con el problema de la fiesta en este período, para completar el cuadro de las fuentes: pasajes de San Ireneo, de Tertuliano, de Hipólito, de Cipriano, de Orígenes, de Metodio de Olimpo, y las epístolas pascuales, lo mismo que las homilías de este género, de San Atanasio (79).

1960. Hasta 1953 el único autor importante que negaba la autenticidad de Melitón era P. Nautin, en *L'Homélie de Méliton sur la Passion*: Rev. de l'Hist. Eccl. 44 (1949), pp. 429 - 438; *Le Dossier d'Hippolyte et de Méliton*, pp. 46 - 56. El principal defensor de la autenticidad de la Homilía ha sido W. Schneemelcher, en *Der Sermo "de anima et corpore"*: Festschrift fuer Guenther Dehn (1957), pp. 119 - 143. La última edición crítica de la Homilía la debemos a O. Perler. *Méliton de Sardes. Sur la Pâque*: Sources Chret. 123, París, 1966.

77) P. Nautin. *Homélie* II, pp. 33 - 35.

78) O. Guéraud. *Note préliminaire sur le Papyrus d'Origène découvert à Toura*: Rev. de l'hist. de rel. 131 (1946), pp. 92 - 94

78) El texto muy mal conservado es sin embargo de una trascendencia grande para la reconstrucción de una corriente patrística, esclarecedora del problema.

79) Véase la tabla de nombres citados por Dom O. Casel. *La Fête*, pp. 154 - 155

3.2.2.- El problema del sentido de la celebración pascual, según las fuentes señaladas.

A partir de las fuentes indicadas es posible plantear varios problemas de importancia general para la fundamentación de la experiencia cultural de la Iglesia. Así por ejemplo, el problema de la antigüedad de cada una de las prácticas y la relación entre ellas; el problema del “dies dominica” y de su relación especialmente con la praxis romana de la celebración pascual. También se puede plantear el importante problema de la estructura litúrgica original de la celebración. Pero lo más importante y directamente relacionado con la cuestión cristológico-soteriológica, es el problema del sentido de la celebración original de la Pascua cristiana: qué era lo que propiamente celebraban los cristianos (objeto de la celebración pascual). ¿Cuál era su experiencia soteriológica? Es interesante el proceso de la respuesta a esta pregunta, según el conocimiento de las fuentes.

3.2.2.1.- El sentido de la celebración a partir del conocimiento de las fuentes hasta 1919

El interés primero de los que estudiaron y utilizaron estas fuentes estuvo dedicado al problema del origen y al del carácter judeo-cristiano o específicamente cristiano de las dos prácticas. Ya en ese mismo interés existía el deseo de conocer el sentido de la celebración (80).

El problema nuevo tenía en principio relación con un tema fundamental: el de la autenticidad de las tradiciones apostólicas a las cuales hacían referencia las dos prácticas. La contradicción cronológica que aparece de la comparación de los sinópticos con Juan en lo referente a la Pasión del Señor, debería influir en el problema pascual, por las razones que anotamos en seguida.

Un agudo problema de la exégesis del S. XIX era el de las contradicciones cronológicas de los relatos de la Pasión. Algunos llegaron a negar la autenticidad de lo afirmado por el evangelio de Juan (81). La funda-

80) L. S. Tillemont. *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles*: Tomo III, París, 1695, pp. 110 - 112.

81) K. G. Bretschneider. *Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joannis Apostoli, indole et origine iudiciis modeste subiecit*: Leipzig, 1820, p. 110.

mentación apostólica de la práctica pascual de los “quartodecimani”, buscada en Juan, sufrió entonces variaciones: en lugar de recurrir a la tradición joánea para fundamentar la práctica, se pensó en una tradición judeo-cristiana, posteriormente exclusivamente cristiana, basada en los sinópticos (82).

Existió también el intento de reconciliar a los sinópticos con Juan, para no tener que excluir ninguna tradición como fundadora de las dos prácticas. En lo referente al problema pascual, de esta solución surgió una célebre teoría: la del doble objeto de la celebración (83). Los “quartodecimani” terminaban el ayuno el 14 de Nisán, a la hora de la muerte de Cristo y en ese momento comenzaban la fiesta: celebraban pues la muerte del Señor. Los partidarios de la práctica romana celebraban, más bien, la resurrección del Señor (84).

La teoría señalada produjo una fuerte reacción. A. Hilgenfeld señaló que la práctica pascual primitiva y apostólica (“die juedisch-christliche Paschafeier”) era simplemente la celebración de la salvación en general (“Tag des Erloesungsopfers”: día del sacrificio salvador) (85). E. Schuerer recogió esta recomendación y la actualizó al decir que la celebración pascual, caracterizada de una u otra forma por una interpretación alegórica del Antiguo Testamento, tenía ciertamente como contenido (sentido) la salvación en general (“die Erloesung ueberhaupt”), pero que al mismo tiempo debía reconocerse una cierta acentuación de la muerte del Señor en la celebración de los “quartodecimani” y de la resurrección en la de los romanos. A esta opinión se adhirieron autores prestantes como Duchesne, mientras que otros como Th. Zahn continuaban afirmando que la única diferencia de las dos celebraciones consistía en

82) Fr. Ch. Baur. *Kritische Untersuchungen ueber die kanonischen Evangelien*: ThJ 1 (1847) p. 120

83) El historiador holandés G. J. Vossius había hablado ya de un doble carácter de la Pascua: “Non dessunt tamen, qui totum ajunt triennio praedicasse (Jesum), scilicet iis mensibus qui ulterius ad Pascha staurósímon magis accessere”, en: **De tempore dominicae passionis. Dissertatio gemina, una de Jesu Christi genealogia, altera de annis quibus natus, baptizatus, mortuus**: Amsterdam, 1643, pp. 64 - 65.

84) G. E. Steitzt. *Die Differenz der Occidentalen und der Klein-asiaten in der Paschafeier*: ThStK (1856), p. 785.

85) A. Hilgenfeld. *Der Paschastreit der alten Kirche*: Halle, 1860, p. 4, 165, 194, 365

la cuestión de la duración del ayuno (86). Y las discusiones continuaron, sin lograr vislumbrar una luz verdaderamente satisfactoria.

3.2.2.2.- El sentido de la celebración a partir del conocimiento de las fuentes desde 1919

Con la publicación de la *Epistola Apostolorum* en 1919, por C. Schmidt, se creyó encontrar una confirmación de la opinión predominante sobre la celebración "quartodecimana": esta práctica conmemoraba la muerte del Señor, como una Pascua, como lo mostraba la orden del Señor, citada en la Epístola y dirigida a los once discípulos, en el sentido de celebrar su muerte. El autor concluyó que esta fiesta no era otra cosa que la simple celebración de la muerte de Jesús y que la de los romanos era una celebración de la resurrección (87). Muchos otros autores aceptaron este punto de vista (88). La idea de un doble objeto de la celebración fue divulgado por A. Baumstark, pero en realidad se trataba de una opinión que se remontaba hasta el S. XVII (89).

Pero el problema no se congeló ahí. Ya algunos, como vimos, habían propuesto un sentido general de la celebración ("die Erloesung ueberhaupt"), mientras que otros señalaban la acentuación de un aspecto o del otro (muerte o resurrección), en las diferentes prácticas. De este parecer eran F.E. Brightmann en 1924, K. Mueller en 1941 y sobre todo

86) E. Schuerer. *Die Passastreitigkeiten*, p. 237.

87) C. Schmidt. *Gespraechen*: pp. 43, 84, 579: "Dort (in Kleinasien) Passah, hier (in Rom) Ostern".

88) P. Drews. *Passah*: *Realenzyklopaedie fuer die prot. Theol. und Kirche* XIV, pp. 734-750; P. Batiffol. *L'Église naissante et le Catholicisme*: París, 1927; H. Leclercq. *Paque*: *Dict. d'Archéol. chret. et de Lit.* XIII, 2, París, 1938; F.C. Burkitt. *The Christian Church in the East*: *The Cambridge Ancient History* XII, c. 14, Cambridge, 1939, p. 488; H. Lietzmann. *Geschichte der alten Kirche*: Tomo II, Berlín - Leipzig, 1936; M. Goguel. *L'Église primitive: Jésus et les origines du Christianisme*: París, 1947, 411-440, H. Schuermann. *Anfaenge*, p. 414.

89) A. Baumstark. *Liturgie comparée*: Chevetogne, 3a. ed. 1953. Desde 1939, fecha de la primera edición, afirma el autor en la p. 186: "Il y avait, dans la Pâque chretienne un élément commémoratif qui s'imposait. C'est de lui que dérive l'antithèse entre la *Pasja staurósímon*, la mort sur la Croix et la Résurrection des morts, le Vendredi Saint et le Dimanche pascal. . . attitude primitive prise d'une part par Rome et d'autre part par l'Orient, surtout par l'Asie Mineure. . .".

Dom O. Casel en 1934 (90). Según la concepción sacramental de Dom Casel, no es sólo la muerte de Cristo lo que se actualiza en la acción cultural, sino toda la obra salvadora, ya que la muerte no es un suceso separado de la totalidad de la obra salvadora, sino un acontecimiento que está en viva relación con el suceso total de Jesucristo. Mediante esa actualización ("Vergegenwaertigung"), la obra salvadora de Cristo se hace accesible al hombre, el cual participa realmente de ella y recibe la vida. La fiesta pascual es el misterio cultural de Cristo en sentido pleno, es decir, la representación cultural y ritual de la acción redentora del Señor, en toda su amplitud. Dom Casel analiza la literatura pascual conocida, para concluir finalmente que en ninguno de los escritos primitivos se trata exclusivamente de la sola pasión del señor, sino de toda la obra salvífica que comprende primordialmente la pasión y la resurrección (91). Esta es una posición verdaderamente clásica en la determinación del sentido de la celebración original de la Iglesia.

Después de Dom Casel han sido añadidas algunas cosas de interés. Por ejemplo, B. Lohse, después de admitir con pleno gusto la tesis de Dom Casel, quiso añadir algo nuevo: la fiesta pascual de los "quartodecimani" tenía en realidad el mismo sentido que la de los romanos, pues comprendía lo que hoy llamamos viernes santo y día de la resurrección, pero difería de la práctica romana por dos elementos: la espera de la parusía y el ayuno expiatorio por los judíos. La práctica romana estaba orientada totalmente a la conmemoración de los acontecimientos históricos de la salvación. En este sentido, el contenido de ambas prácticas era totalmente idéntico, pero suponía dos teologías diferentes: la una judeo-cristiana, la otra específicamente cristiana (92). J. Blank también

90) F. E. Brightmann. **The Quartodeciman Question**: Journal of Theol. Studies 25 (1924), pp. 254 - 270. El autor dice: "... the Quartodecimans... in fact celebrating the Resurrection on some other day than Sunday". K. Mueller. **Kirchengeschichte** I, 1: Tübinga, 1941, p. 226; O. Casel. **Mysteriengewand**: JLW 8 (1928); **La Fête**.

91) Dom Casel utiliza también fragmentos conocidos de Melitón y el texto conocido de las homilías pseudo-crisostomianas. Cfr. al respecto **La Fête**.

92) B. Lohse. **Passafest**, p. 121: "Vergleichen wir das urspruengliche quartadecimanische Passa mit der roemischen Feier, so zeigt sich zunaechst die voellige Verschiedenheit beider Feste: hier ein Passa mit der Parusie - Erwartung und stellvertretenden Fasten fuer die Juden, dort ein Fest zur Erinnerung an die historischen Ereignisse der Erloesung. Das roemische Fest hat einen voellig anderen Sinn als das quartadecimanische".

se refirió a la posición de Lohse: la espera de la parusía no debió ser elemento decisivo entre los partidarios del 14 de Nisán, porque un testimonio tan importante de esta práctica, como la homilía de Melitón de Sardes, más que ésto nos ofrece una idea muy interesante de la presencia misteriosa del Señor, de inspiración joánica, experimentada en la celebración (93).

3.3- La literatura cristiana de los primeros siglos revela que la comprensión pascual del misterio salvador de Jesucristo, como un nuevo éxodo, era el sentido de la gran celebración anual y de las instituciones sacramentales de la Iglesia.

Llegar a este punto es como encontrar el nudo perdido de nuestra experiencia pascual actual, tanto ordinaria, como solemne.

Uno de los motivos tipológicos que contribuyeron a ilustrar y a esclarecer la salvación obrada por Cristo, fue el de la temática pascual. Temática no exclusiva, es cierto, pues otros testimonios nos muestran la utilización de otras tipologías con el mismo fin. Pero sí expresión privilegiada. Nuestra experiencia cristiana encuentra su origen y fundamentación en la experiencia de los primeros siglos del cristianismo. Y el momento más puro de esta experiencia se ha expresado en la celebración pascual. Para concluir, queremos leer los testimonios más importantes de la época patrística en relación con esta temática, que nos permiten comprender la significación propiamente dicha del predicado "pascual" referido al misterio del Señor y a nuestra conmemoración del mismo.

3.3.1.- La temática pascual y la celebración de la misma en la literatura cristiana primitiva en general.

Gran número de fuentes patrísticas han podido ser utilizadas para iluminar la cuestión. Un primer examen de las mismas puede ser

Y en la nota de la p. 56: "Da die Ausdruecke Pásja staurósimon und Pásja anastásimon lediglich moderne Erfindungen (im 17ten. Jahrhundert) sind, die mit der alten Kirche nicht das mindeste zu tun haben, duerfte E. Schuerer (Zhist Th. 1870, s. 276 ss) nachgewiesen haben".

93) J. Blank. *Melitón*, pp. 32 - 34; J. van Goudoever. *Biblical Calenders*; Leiden, 2a. ed. 1961, pp. 164 - 175.

una ayuda iluminadora: la manera como se comprendió, a partir de toda la antiquísima tradición, el problema etimológico. ¿Qué entendían los cristianos de esta época por “pascua”, por “misterio pascual”?

En otro lugar apareció la diversidad posible de significaciones de la etimología. En un artículo publicado en el año de 1952, Christinne Mohrmann llamaba la atención sobre la formación de dos concepciones tipológicas diferentes en la tradición pascual cristiana. La primera partía de la inmoliación del cordero pascual y de su aplicación tipológica a la muerte del Señor; la segunda acentuaba el paso de la muerte a la vida y estaba estrechamente ligada con el bautismo. La diferencia, según la autora, no era esencial, pero pudo haber jugado un papel importante en la tipología pascual. El fundamento inmediato de las dos tipologías fue, según esta tesis, la interpretación de la palabra “pásja”. La primera tradición, más popular, la relacionaba con “pásjein” (de padecer) y ha sido llamada “la tradición de Hipólito”; la segunda negaba el parentesco de la palabra griega con el verbo “padecer”, al mismo tiempo que la interpretaba a partir del hebreo por medio de la traducción “diábasis, hypérbasis, transitus” (94). A esta última tradición se le ha dado el nombre de “la tradición de Orígenes”. Las dos interpretaciones de la palabra “pascua” (padecer y paso) se remontan hasta Filón de Alejandría y son de una utilidad grande para la clasificación de las fuentes patrísticas.

Numerosos testimonios patrísticos acerca de la soteriología pascual conectan el término con la idea de “paso”. Esta comprensión proviene de Filón, a través de San Juan probablemente. La muerte de Cristo es comprendida como un paso del mundo al Padre (Jo. 13, 1) (95), de la muerte a la vida, de las tinieblas a la luz, de la esclavitud a la libertad.

Otra interpretación cristiana de la palabra, establece una relación con el verbo griego “padecer”, como notamos ya. Aquí se busca aludir

94) Christinne Mohrmann. *Pascha, passio, transitus*: Eph. Lit. 66 (1952), pp. 37 - 52.

95) Véase Clemente de Alejandría. *Stromata* 2, 11 (GCS 2, p. 40); Orígenes. *Contra Celsum* 8, 22 (PG 11, c. 1549 - 1552); *Chronicon Paschale* (PG 92, c. 549); Eusebio de Cesarea. *Sobre la Pascua* (PG 24, c. 696); Evagrio del Ponto. *Speculum Monasticum* (Texte und Untersuchungen 9/4, p. 156); Ambrosio. *De Cain et Abel* I, 8, 31 (CSEL 32, 1, p. 366); Agustín. *In Ev. Joh.* 55, 1 (PL 35, c. 1785); Jerónimo. *Hom. in Mat.*, cap. 26 (PL 26, c. 190 - 191).

más expresamente a la pasión de Cristo. La interpretación parte de la aplicación de la tipología pascual veterotestamentaria a la muerte de Cristo, hecha ya por Juan y también por Pablo (Jo. 19, 36; I Cor. 5, 7). Es posible que Filón esté en el origen de esta interpretación neotestamentaria y sobre todo cristiana, como hemos dicho. Testigos muy importantes de esta relación son Melitón de Sardes, Ireneo y Tertuliano (96). Hacia los siglos IV y V esta interpretación parece muy extendida, pues San Agustín la rechaza y afirma en sus escritos una y otra vez que "pascha" no tiene nada que ver con "passio", sino que significa "transitus" (97). Las dos interpretaciones tienden a señalar el mismo objeto: la obra salvífica del Señor, su muerte gloriosa. Pero es cierto que la idea de "paso" subraya el aspecto dinámico de esta obra y saca de ella consecuencias para la vida moral del cristiano. La conexión con "passio" no insiste tanto en lo anterior. Es bien comprensible la diversidad de las dos prácticas anuales pascuales, según la interpretación de la etimología: para los "quartodecimani" es muy apropiada la noción de "passio" para insistir en la muerte del Señor, como la Pascua, sin excluir por eso que la muerte hubiera sido una muerte gloriosa (exaltación-resurrección). Para los romanos es muy adecuada la noción de "paso", que al mismo tiempo que permite mantener el recuerdo de la muerte del Señor, pone su insistencia en la resurrección.

3.3.1.1.- Cristo es el cordero pascual

Pero lo que más interesa es el sentido mismo de la aplicación tipológica. Lo primero que se descubre en numerosas alusiones patristicas es la conexión de Cristo con el cordero pascual. Generalmente la aplicación es alegórica y se basa en diferentes detalles del texto bíblico del Antiguo Testamento, pero, en fin de cuentas, el criterio determinante para hacer esta aplicación es el Nuevo Testamento, o sea la aplicación joánica de la tipología. En realidad se trata aquí de una aplicación

96) Melitón. *Sobre la Pascua* 46: SC 123, pp. 84 - 85; Ireneo. *Adversus haereses* IV, 10, 1: SC 100, p. 492; Tertuliano. *Adv. jud.* 10: CSEL 70, p. 309.

97) Agustín. *In Joh. 55*, 1 (PL 35, c. 1785): "Pascha, fratres, non sicut quidam existimant, graecum nomen est, sed hebraeum, oportunissime tamen occurrit in hoc nomine quaedam congruentia utrarumque linguarum. Quia enim pati graece Pásja dicitur, ideo pascha passio putata est, velut hoc nomen a passione sit appellatum; in sua vero lingua, hoc est in hebraea, Pascha transitus dicitur". Cfr. *Enarrat. in Ps. 120, 6; 140, 25* (PL 37, c. 1609; 1832).

crisológica y soteriológica, que tiende a hacer resaltar la realización nueva del éxodo, en la muerte de Jesucristo (98), ya sea que se insista en una etimología o en la otra. Los detalles en los cuales se realiza la interpretación alegórica y tipológica son: la fecha de la Pascua, la hora de la inmolación de los corderos, el lugar de la inmolación, la unción de las puertas de las casas de los israelitas con la sangre del cordero, la manera misma de la preparación de aquél para el banquete. En todos estos detalles se apoya una interpretación tipológica de la Pascua, profecía y prefiguración de la pasión de Cristo. A esta interpretación tipológica de detalles se ha añadido con frecuencia el tema de la fe, como recta comprensión de lo oculto profetizado y prefigurado en la Pascua del Antiguo Testamento y estas alusiones a la fe se presentan sobre todo en lugares en los cuales se hace referencia a los sacramentos de iniciación: bautismo, confirmación, eucaristía.

Cristo es el cordero pascual verdadero: él es el nuevo éxodo, la salvación en plenitud, el salvador.

3.3.1.2.- La celebración pascual es memorial de la muerte y la resurrección del Señor (muerte gloriosa), y paso sacramental de los cristianos de la muerte a la vida con Jesucristo

El significado general de la Pascua cristiana se ha inspirado, cuando se habla de la celebración, en el de la Pascua judía, memorial de la salvación. Conmemoración por lo tanto del acontecimiento salvífico, sucedido en el tiempo, pero conmemoración del mismo en el presente y con la mirada puesta en el futuro. La celebración anual de la Pascua, en

98) Sobre el particular cfr. F. Nikolasch. *Das Lamm als Christus - Symbol*: Wiener Beitrage zur Theologie 3, Viena, 1963. Ver entre otros textos patristicos: Justino. *Diálogo* 172, 1 (Goodspeed p. 137); Ireneo. *Adv. haereses* IV, 10, 1 (SC 100, p. 492 - 494); IV, 33, 12 (SC 100, p. 837); II, 22, 3 (PG. 7, c 783B); IV, 20, 12 (SC 100, p. 674); Clemente de Alejandría. (*Chronicon Paschale* 28: GCS 17, 3, p. 216); Apolinar de Hierápolis (*Chronicon Paschale* ib.); Tertuliano. *Adv. Marc.* IV, 40, 1 (CC 1, p. 655 - 656); *Adv. jud.* (ib. 2, p. 1380); Hipólito. *Sobre la Pascua* (*Chronicon Paschale*: Pg 92, c 80BC); Orígenes. *Hom. in Num.* 5, 1 (SC 29, p. 112); *In Jesu Nave* 17, 1 (GCS 30, 7, pp. 401, 9 - 13); Cipriano. *Ad Demetrianum* 22 (BAC 241, p. 291); *Carta* 63, 16 (BAC 241, p. 611); Metodio de Olimpo. *Symposion* 9, 1 (SC 95, p. 266 - 269); Lactancio. *Epistola* 43, 1s (CSEL 19, p. 355, 5 - 356, 7); *Div. Inst.* 4, 228, 37s (CSEL 19, p. 383, 12 - 384, 9).

este sentido del memorial, se impone en la iglesia a pesar de una tendencia negativa en relación con las fiestas y con los ayunos, entre los primeros escritores cristianos. La estructura de la celebración muestra cómo el ayuno es puesto en relación con la pasión y la muerte de Cristo, conmemoradas por los cristianos; la alegría de la fiesta, con la resurrección. Pero ambos aspectos son el único contenido de la fiesta. Además hacen resaltar estos textos el carácter pascual de las celebraciones de la iniciación, en especial del bautismo: por ellos se pasa de la muerte a la vida con Jesucristo (99).

A veces aparecen conexiones en esta literatura entre la Pascua anual y el día del Señor, porque este último reviste probablemente también características pascales.

3.3.2.- La homilética pascual de los primeros siglos, el mejor testimonio de la cristología pascual y de la celebración primordial de la Iglesia.

Verdaderamente providencial para el redescubrimiento del sentido de la aplicación cristiana de la tipología pascual veterotestamentaria y para el redescubrimiento del sentido original de la celebración cristiana anual, ha sido la homilética pascual primitiva, descubierta o utilizada por primera vez en los últimos años. Al referirnos en general a ella, sin detallar nada, debemos empezar por recordar de qué homilías se trata: en primer lugar de la de Melitón de Sardes; en segundo lugar de la de la tradición de Hipólito; en tercer lugar, de las de la tradición de Orígenes.

3.3.2.1.- La teología pascual de la homilía de Melitón de Sardes

Melitón de Sardes habla ciertamente de la celebración de la

99) *Epistola Apostolorum* 15 (26) (en O. Casel, *La Fête*, pp. 19 - 20); Ireneo. *Fragmento VII* (PG, c. 1233A); Hipólito; Tertuliano. *De Jejunio* 14 (CSEL 20, pp. 292 - 293), etc. especialmente *De Baptismo* 19 (CSEL 20, p. 217); *Didascalia* (ed. P. de Lagarde, pp. 86 - 95); Cipriano. *Carta 21* etc. Clemente de Alejandría; Orígenes. *Contra Celsum* 8, 22 (PG 11, c. 1549 - 1552); *Comm. in Joh.* 10, 83 (PG 14, c. 338D - 339A); *Hom. 19 in Jer. 13* (GCS 29, 3, p. 169); *Hom. 12 in Jer. 13* (PG 13, c. 396); *Hom. in Ex. 7* (PG 16, c. 172); *Selecta in Ex.* (PG 12, c. 285A); Metodios de Olimpo. *Symposion* 8, 6 (SC 95, p. 216 - 217); Lactancio. *Div. Inst.* 7, 19, 3 (PL 6, c. 796 - 697); Eusebio de Cesarea. *Hria Eccl.* II, 17, 21s; VI, 9, 2; VI, 34 (Cfr. SC 31 y 41).

Pascua, en la cual era leído el texto del Exodo, con dos interpretaciones que se compenetran estrechamente y no están meramente yuxtapuestas, como sí es el caso en la homilía de la tradición de Hipólito.

Melitón aplica la tipología pascual a Jesucristo, la verdadera Pascua, el verdadero cordero pascual inmolado (I Cor. 5, 7), prefigurado por el cordero pascual del Antiguo Testamento y por la ligación de Isaac para ser sacrificado. Son los principales tipos cristológicos leídos a la luz de Is. 53 y de Jer. 11, 19, para que aparezca la idea de un sacrificio vicario. La inmolación de Cristo es para nosotros la salvación: ella es universal, de toda la Iglesia, y Melitón hace además frecuentes alusiones a las realidades litúrgicas eclesiales, concretamente el bautismo, la crismación y probablemente la eucaristía. Otros detalles tipológicos son utilizados menos frecuentemente, como el de las hierbas amargas, para prefigurar la amargura de Israel.

Lo más importante de toda la admirable homilía es la claridad con la que es presentado el objeto total de la celebración, la muerte y la glorificación de Jesucristo. Pascua es la muerte gloriosa de Jesucristo, celebrada memorialmente por los cristianos.

3.3.2.2.- Homilía de la tradición de Hipólito

El pensamiento pascual de Hipólito, ya conocido por otras obras o fragmentos (100), aparece en una homilía de su tradición, utilizada recientemente. La homilía nos ofrece la contraposición de dos planos dobles: el de la prefiguración de la Ley y de la Pascua, y el de la verdad en la encarnación y obra de Cristo. Estos dos planos están yuxtapuestos más bien que entrelazados, pero en la tipología de la Pascua aparecen ya anticipaciones de la aplicación que hace más adelante el autor a la pasión de Cristo.

La homilía comenta prácticamente todos los detalles de la ley pascual de manera alegórica y se inspira frecuentemente en la exégesis de Filón.

100) *Chronicon Paschale* (PG 92, c. 80BC); *Extracto del logos sobre Elcana y Fragmento IV* (P. Nautin, Dossier, p. 23); *Extracto del logos sobre los dos ladrones. Fragmento III* (P. Nautin, Dossier, p. 19); *La tradition apostolique de Saint Hippolyte* 33 (ed. D. Botte, p. 78 - 81); *Sobre Daniel*, Fragmento XVI (GCS I, 1, p. 26). La homilía de la tradición a la que aludimos fue citada en la edición de P. Nautin. *Homélies I*, p. 22 - 27.

De manera general, el homilista aplica la tipología pascual a la pasión de Cristo, inmolado como verdadero cordero pascual (I Cor. 5, 7) y con esta tipología también es conectada la del cordero de Is. 53, 7 (cfr 1,29), con lo cual se hace resaltar el carácter de sacrificio sustitutivo de la muerte de Cristo, que es nuestra salvación.

Pero es sobre todo a las realidades de la Iglesia a las que el homilista aplica frecuentemente los distintos detalles de la ley pascual. Los sacramentos de la iniciación cristiana son evocados de manera muy clara en varios lugares, y especialmente numerosas expresiones se refieren en la homilía directamente a la eucaristía, o a partir de ella sirven para ilustrar otras realidades eclesiales. Es interesante tener en cuenta que, desde el comienzo de la aplicación a la Verdad, el autor cita el texto pascual de Lc. 22, 15 y los de los relatos de la institución de los sinópticos.

También en la sección dedicada a la pasión de Cristo y a su exaltación, son comentados de manera alegórica los diferentes detalles y circunstancias, de manera independiente: En conclusión, la homilía celebra la pasión y la glorificación de Cristo como una Pascua.

3.3.2.3.- Homilías de la tradición de Orígenes

Tres homilías tardías, utilizadas también con interés recientemente (101), son importantes en cuanto revelan la tradición de Orígenes. Ellas nos ofrecen una interpretación alegórica de los distintos detalles de la inmolación del cordero, de la unción de las puertas de las casas en el Egipto con la sangre de aquél y de la preparación del banquete pascual. La explicación sigue palabra por palabra el texto de Exodo, sin que haya en el plan general del homilista una confrontación simultánea de niveles, como en la homilía de Melitón y en la de la tradición de Hipólito, lo que no impide, sin embargo, que el autor tenga siempre presente, en el desarrollo de su aplicación, la relación entre prefiguración tipológica y verdad, que es Cristo, la eternidad. El autor ha distinguido de hecho tres niveles: el de la Pascua terrestre, el de la Pascua celestial, que es Cristo inmolado por nosotros como verdadero cordero pascual, según la exégesis apostólica (I Cor. 5, 7), y el de la Pascua de la Iglesia, la cual descubre el significado espiritual de sus símbolos, es decir, de sus realidades litúrgicas.

101) Sobre el texto editado por P. Nautin. *Homélies II*, pp. 33 - 41 ya se habló en otro lugar.

La tipología pascual es aplicada a la fiesta cristiana en sus realidades litúrgicas de iniciación: bautismo, crismación, eucaristía. Ellos son símbolos y prefiguración de la Pascua celeste que es Cristo, nuestra eternidad, nuestra Pascua eterna.

3.4.- Conclusión

“Jesucristo es la Pascua de nuestra salvación”. Esta confesión cristiana, por medio de la cual se predica del Señor una tipología veterotestamentaria, evoca realidades profundas, que la comunidad cristiana debe hacer conscientes en su experiencia de fe.

— En primer lugar, el predicado “Pascua” evoca el éxodo de los israelitas, esclavos en el Egipto y conducidos a la libertad por Yahveh, el Dios salvador. Los israelitas comprendieron, desde la perspectiva de la fe, el acontecer de un Dios en este suceso y siempre le recordaron como el acontecimiento primordial, prototipo e ideal de todos los acontecimientos históricos. Los cristianos, al aplicar a Jesucristo el predicado “Pascua”, vieron cumplirse en su Señor la realidad del éxodo, en su forma definitiva. “Jesucristo es la Pascua de nuestra salvación” significó entonces, entre ellos, que Jesucristo es el nuevo éxodo, la salvación de Dios definitiva. Pero la referencia cristiana no fue simplemente una referencia a la persona abstracta del Señor: esta referencia estaba dirigida al acontecimiento concreto de la muerte de Jesucristo. Este acontecimiento es la revelación misma de un Dios misericordioso, presente en la entrega de Jesús, en el testimonio supremo del amor. Ningún acontecimiento será mejor en la historia humana que el acontecimiento de la muerte de Jesús, como no existía acontecimiento mejor en la historia judía que el éxodo de Egipto.

— En segundo lugar, el acontecimiento del éxodo, así valorado por los israelitas, será para ellos la clave de interpretación de toda la historia humana, para determinar si ella es la historia de Dios. Las fuentes judías no canónicas, por ejemplo, muestran de una manera muy interesante cómo muchos momentos de la historia pueden ser llamados y comprendidos como el éxodo: el resultado final será que el hombre estará siempre atento para descubrir en la historia humana la historia de la salvación y para disponerse para hacer acontecer esta historia, siempre por medio de sucesos que sean como el éxodo. Así también el nuevo éxodo, la muerte de Jesucristo, es comprendido como el acontecimiento clave,

definitivo de la historia humana. La medida para descubrir en todos los momentos y las realidades de esta historia la presencia salvadora de Dios, Padre misericordioso. Donde quiera que los acontecimientos humanos tengan la misma intencionalidad de la muerte de Jesús, el Cristo, estará presente y palpitante el Dios salvador.

— En tercer lugar, si la aplicación de la tipología pascual está referida por la comunidad cristiana, desde sus orígenes, a la muerte de Jesús, de tal manera que celebrar la Pascua del Señor, significaba literalmente celebrar su muerte, sin embargo nunca fue comprendida esta celebración sin una referencia explícita a la resurrección. Con el tiempo hemos terminado por afirmar más bien, que la Pascua del Señor es su resurrección, pero de esta manera no recogemos propiamente la primera experiencia cristiana. En la utilización pastoral de la interpretación de “Pascua” como “paso”, existe una posibilidad importante de no comprender la Pascua del Señor simplemente como su resurrección, sino también como su muerte. Para nosotros hoy, que tal vez hemos perdido mucho la sensibilidad por el sentido integral del acontecimiento cristiano, que desde Dios no es más que una sola realidad (muerte-resurrección-glorificación-pentecostés), conviene insistir en la necesidad de comprender el nuevo éxodo, la salvación definitiva, como el paso del Señor de la muerte a la vida, paso en el que queda para siempre implicada la entrega de Jesucristo, paso que en verdad implica para siempre en relación con la muerte, el misterio de la vida, de la resurrección, de la glorificación.

— En cuarto lugar, la celebración memorial de la muerte del Señor, como muerte gloriosa que implica por lo tanto necesariamente la resurrección, se convirtió desde el principio en el testimonio mejor de la conciencia soteriológica de la Iglesia. La comunidad expresó, por medio de su experiencia, lo que afirmamos cuando decimos: “Jesucristo es nuestro salvador, él es la salvación misma”. Y esta expresión anual de esta conciencia, también se presentaba con más frecuencia desde el principio, en la celebración dominical de la eucaristía y en todos los sacramentos, en especial en los sacramentos que constituían el misterio integral de la iniciación.

— Por último, un hecho importante merece ser aquí enunciado: la conciencia soteriológica de la Iglesia está en relación intrínseca con su conciencia cristológica. En las primeras páginas recordábamos que la mirada de fe de la realidad humana de Jesús es la mirada cristológica: Jesús es el Cristo. Y también, que en la comprensión más original de esta confe-

sión, el mesianismo de Jesús, sólo terminó por revelarse en su sentido verdadero con su muerte. Es ésto de una trascendencia grande en la Iglesia: no existe una conciencia cristológica, fruto de una experiencia de fe, y una conciencia soteriológica diferente, fruto de otra experiencia de fe. La experiencia soteriológica es fruto y culmen de la experiencia cristológica: al celebrar la muerte gloriosa del Señor, reconocemos definitivamente que él es el Cristo, que con ella ha hecho irrupción en la historia humana el Reino definitivo de Dios, que deben hacer acontecer todos los que viven de tal manera su vida, que de ellos se puede decir que han muerto y mueren efectivamente con Cristo; los que son, por eso mismo, como él, los "pobres de espíritu", los únicos capaces de ser reveladores del amor misericordioso de un Padre, cuyo misterio profundo es un misterio de entrega.

Hemos comentado hasta aquí el sentido original de la confesión cristológica y soteriológica de la Iglesia, que muestra una profunda relación entre el lenguaje cristológico de la comunidad y su lenguaje soteriológico primordial: Jesucristo, el Señor, el Hijo de Dios, es nuestro salvador. Sin embargo, la conciencia cristológico-soteriológica de la comunidad eclesial ha utilizado también otras categorías que podemos designar como las categorías de la encarnación. Ellas tienen una trascendencia particular también, puesto que suponen un proceso de profundización dogmática que ha llegado a ser expresado por medio de una confesión normativa, cuyo punto culminante lo han constituido las definiciones dogmáticas de los primeros concilios (Nicea, Efeso, Calcedonia), que no son simplemente enunciados teóricos, sino manifestaciones vividas, aún en la experiencia litúrgica de la comunidad. ¿Cómo incorporar en el contexto de la confesión hasta aquí comentada la experiencia cristológico-soteriológica de la encarnación? Es un problema que permite, de nuevo, profundizar el sentido de la cristología y de la soteriología.

4. LA SALVACION, ¿ ENCARNACION O MISTERIO PASCUAL ?

Es central y definitiva en la Iglesia la confesión de Jesucristo como salvador. No habríamos llegado hasta el final de nuestra confesión de fe cristológica, mientras no hubiéramos profesado nuestra confesión de fe soteriológica. No basta decir que Jesús es el Cristo, ni que Jesucristo es el Señor, ni que nuestro Señor Jesucristo es el Hijo de Dios: es necesario confesar que El es nuestro salvador y entrar realmente en el movimiento de la salvación.

La experiencia pascual cristiana es expresión privilegiada de la confesión soteriológica, como lo hemos querido mostrar. Pero valorarla realmente y asumir su significación profunda en nuestra vida es algo que siempre se justifica y que, por otra parte, permite comprender otra confesión cristológica y soteriológica, que también ha tenido una importancia bien grande en la tradición de la Iglesia: la confesión de la encarnación.

4.1.- Qué es la salvación

La primera pregunta que se impone para profundizar el tema es evidentemente la siguiente: ¿Qué es la salvación? Lo mismo podría expresarse por medio de otras preguntas: ¿Qué significa para nosotros haber sido y ser salvados? ¿Por qué Jesucristo nos ha salvado? ¿Por qué es El nuestro salvador?

Se puede comenzar por señalar una realidad muy clara, tanto en el nivel general de la Escritura, como en el más particular del Nuevo Testamento: existen diversas concepciones de la noción de salvación. Esas diversas concepciones podrían ser enunciadas así:

- Una concepción jurídica. La salvación y la situación de la cual somos salvados, que teológicamente denominamos situación de pecado, son comprendidas y expresadas por medio de categorías jurídicas como la de la reparación, la de la satisfacción, la de la redención. El resultado final de la acción de salvación es que Dios recibe lo que en justicia puede exigir.
- Una concepción cultural. Tanto la nueva situación como la situación de pecado son comprendidas y expresadas por medio de categorías culturales. Entonces se habla en términos de purificación, de santificación, que indican procedimientos que hacen posible que el hombre sea transformado y llevado a existir según la santidad de Dios.
- Una concepción histórico-salvífica. La situación de pecado es aquí comprendida y expresada por medio de categorías históricas y de la misma manera la nueva situación: historia de pecado, historia de salvación (102).

102) N. Fueglistler. *Die Heilsbedeutung des Pascha*, pp. 269 - 276

Detrás de cada una de estas maneras de comprender y de expresar la salvación existe un código simbólico, característico, que se concreta en un discurso simbólico también. Si la acción de Jesucristo es comprendida como una acción de salvación, tal como aparece en lo que hemos dicho, según lo cual es indispensable afirmar que El es nuestro salvador, entonces esa acción podrá ser expresada de manera variada según el código simbólico elegido. Si nuestra mirada es de tipo jurídico, la muerte y la resurrección de Jesucristo, aún más, toda su existencia, son comprendidas y expresadas con categorías de satisfacción vicaria o también de reparación de una ofensa o de una deuda del hombre frente a Dios. Si en cambio nuestra mirada es cultural, la obra de Jesucristo en nosotros será comprendida y expresada por medio de categorías de purificación o de santificación. Y si nuestro interés es más bien histórico-salvífico, entonces se dirá que Jesucristo es nuestro liberador, el que nos conduce desde una situación histórica de esclavitud, en sentido total, hacia una situación diferente, de salvación: hacia Dios, en último término.

Sobra decir que las diferentes concepciones señaladas no son contradictorias cada una en relación con las otras. Por el contrario, ellas pueden ser aún integradas y servirán, por ejemplo, para detectar aspectos del misterio integral de la salvación que un solo tipo de categorías tal vez no haría posible que aparecieran. Sin embargo, tampoco se puede decir que los tres tipos de concepciones de la salvación son de igual valor, cada uno por sí mismo. Y es posible que valga la pena privilegiar alguno de ellos, si se piensa sobre todo en la eficacia real de la confesión soteriológica que quiere hacer la comunidad de la Iglesia.

Si retornamos nuestra mirada hacia la temática pascual, que hemos planteado, comprendemos bien que la "soteriología pascual" supone una concepción de la salvación "histórico-salvífica". La existencia de Jesús es una existencia histórica, dinámica: Jesús es alguien que vive una historia, que entrega su vida hasta la muerte: Jesús realiza una historia de salvación. Jesús es nuestro salvador. Para nosotros la salvación se realizará por nuestra participación efectiva en la historia de Jesucristo, que es la historia misma de Dios. Podríamos decir también, que en el transcurso de la historia de la teología, el misterio pascual de Jesucristo ha sido objeto de comprensión y de expresión por medio de categorías que no son las del tipo histórico-salvífico: por ejemplo, la noción de redención ha tenido una importancia especial como mediación para comprender y expresar la realidad de la salvación cristiana. Las formas de aplicación del simbolismo jurídico han sido mejores o menos buenas, se-

gún los distintos sistemas teológicos. La noción en sí misma encuentra sus raíces en el mismo Nuevo Testamento, pero eso no significa que tenga que ser puesta en lugar de primera importancia, pues también las otras nociones se encuentran en la Sagrada Escritura. Así pasa, por ejemplo, con la noción cultural, que permite comprender y expresar la salvación obrada por Jesucristo por medio de las categorías de la santificación. La concepción histórico-salvífica de la acción realizada por el Señor es de una importancia privilegiada, no sólo en el nivel de la comunidad cristiana primitiva, sino también actualmente en el ambiente de nuestra experiencia actual de fe. Y esta concepción histórico-salvífica se encuentra aplicada de una manera especial y como propia en la comprensión pasual de la salvación y en la experiencia litúrgica que la manifiesta.

¿Pero será la confesión pasual, tan ligada con categorías de salvación histórico-salvíficas, la única realmente importante en la Iglesia? La pregunta hace pensar inmediatamente en la temática de la encarnación, tan importante desde un punto de vista tanto cristológico como soteriológico en la tradición teológica de la Iglesia, en especial en la época patristica.

4.2.- Comparación soteriológica entre las teologías de la Pascua y la Encarnación

4.2.1.- El sentido soteriológico de la teología de la encarnación

Originalmente la afirmación, según la cual Jesucristo es el Verbo de Dios que se hizo carne, es una afirmación cristológica, que tiene sus raíces en la misma comunidad del Nuevo Testamento (cfr. Jo. 1). La afirmación neotestamentaria sí es el origen de la teología de la encarnación, pero no es ya una tematización última y perfecta de dicha teología: afirmaciones como las relativas al Logos, afirmaciones como las de la preexistencia de Jesucristo, y, en menor grado otras afirmaciones, son la temática misma de la encarnación en germen. Se trata de una temática cristológica de revelación: Dios, el Padre, ha hablado (Logos), se ha manifestado. Y la manifestación de Dios ha llegado a ser la carne (el hombre). Jesucristo es la carne, es el hombre en el que se ha hecho visible la manifestación misma de Dios. Pero esta temática es cristológica; llegará a ser soteriológica y la teología (cristología) tradicional (medieval, escolástica) la valorará también en este último sentido.

Pensemos, por ejemplo, en las tesis de la teología tradicional: el Hijo de Dios se hizo hombre para redimir a los hombres. De acuerdo con los

presupuestos de esta teología, la encarnación aparece ligada con la salvación como una condición lo está con la finalidad o con los efectos. La afirmación es decisiva, de fe, pero no excluye, sin embargo, que se presenten discusiones escolásticas sobre la llamada predestinación de la encarnación: razón decisiva de que se encarnase el Hijo de Dios fue redimir a los hombres? Podría haberse encarnado aunque no hubiera existido esta intención? Los tomistas hablan aquí de una predestinación condicionada (cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* III, I, 3), los escolásticos, en cambio, de una predestinación absoluta (103). El problema debe ser mirado en un momento muy anterior al de la teología escolástica: la teología bíblica y patrística son punto de referencia urgente y determinan el sentido definitivo de la cristología en este campo.

La afirmación según la cual la encarnación es un misterio salvífico no es propiamente original, en el sentido de primera en el tiempo. Sin embargo, ella no está ausente completamente, aún en este sentido, en la comunidad primera, pues así lo revelan las huellas que aparecen en el Nuevo Testamento. Se necesitará, de todos modos, un tiempo de maduración en la reflexión cristológica de la Iglesia hasta cuando se llegue a afirmar que la encarnación del Verbo es el misterio mismo de la salvación.

¿Qué motivó en la Iglesia esta conciencia explícita, según la cual la encarnación del Verbo es el misterio de la salvación? ¿Las controversias cristológicas de los primeros siglos, las cuales condujeron hacia la formulación de los dogmas? Ocasión o causa de esta conciencia, lo cierto es que estas controversias tuvieron que ver con la formulación de esta conciencia. Muchos autores se inclinan a pensar que esta conciencia, más que fruto de las controversias y más que instrumento de ortodoxia, era condición previa para la afirmación primordial, según la cual el misterio pascual es un misterio salvífico. Tal como se acaba de decir, así pensaba la tradición teológica dogmático-escolástica. La importancia de una teología de la encarnación podría residir entonces en el hecho de que ella ofrece una fundamentación firme para la soteriología pascual. Ella permitiría responder a la pregunta: ¿por qué puede ser considerada como obra de salvación la historia de un hombre concreto, Jesús de Nazareth?

103 Al respecto puede ser consultada cualquiera presentación tradicional dogmática-teológica, como la que hace por ejemplo el Manual de L. Ott. *Manual de Teología dogmática*: Barcelona, 3a. ed. 1962, pp. 279 - 282.

Porque este hombre histórico era la encarnación del Verbo de Dios, o lo que es lo mismo, porque este hombre histórico era el Verbo de Dios, o Dios mismo, que existió como carne, como hombre, como historia.

4.2.2.- ¿Se pueden oponer contradictoriamente la encarnación y el misterio pascual en la soteriología de los Padres?

La generación eclesial de los Padres es de una importancia capital en lo referente a este problema de la explicitación y de la valoración de la cristología de la encarnación, en sentido soteriológico. La literatura que nos permite recurrir a ellos revela que la preocupación que tenían por referirse a Jesucristo, como misterio de nuestra salvación, era constante. Lamentablemente las dificultades de interpretación de esta literatura no son pequeñas, lo cual explica suficientemente que se haya podido llegar a planteamientos que llegan a presuponer una contradicción insoluble en la comprensión y expresión patrísticas del misterio de la salvación. Se ha llegado a pensar, por ejemplo, que los textos patrísticos referentes a la salvación nos permiten clasificar el pensamiento de los Padres por medio de esta alternativa: para algunos de ellos, la salvación consistió en el hecho de que Jesús murió y resucitó por nosotros, idea que podríamos calificar como la de la "soteriología pascual"; para otros Padres, la salvación consistió en el hecho de que Jesucristo es el Verbo de Dios hecho carne, lo cual implica que Dios tocó físicamente nuestra historia en Jesucristo, idea que a su vez podríamos calificar como "soteriología de la encarnación". Esta contraposición contradictoria de los Padres de la Iglesia ha sido defendida por historiadores y especialmente patrólogos, en más de un caso. Ella es problemática: a veces revela un criterio de sistematización de datos ingenuo y otras veces hace indebidamente fuerza a los textos patrísticos. Algunos autores de nuestros días han ofrecido aportes interesantes en relación con este problema, al mostrar que esta alternativa propiamente no existe en los Padres. Entre estos autores se puede mencionar a J. P. Jossua, quien hace algunos años publicó una obra con el título "La salvación: encarnación o misterio pascual en los Padres de la Iglesia desde san Ireneo hasta san León Magno" (104).

El autor, al que nos referimos, se propone realizar un estudio analí-

104) J. —P. Jossua. *Le salut incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l'Eglise de saint Irénée a saint Léon le Grand*: Cogitatio Fidei, París, 1968.

tico de la literatura patrística, delimitada según criterios ya firmemente establecidos en lo referente al tema de la soteriología. Un primer capítulo preliminar presenta la llamada “teología griega” de la salvación, a la que ha sido opuesta con frecuencia la teología de los Padres latinos, sobre todo la de San Agustín, con el fin de criticar esta sistematización y de proponer otras interpretaciones posibles. El autor sintetiza, siguiendo en ello la manera tradicional de hacerlo, esta teoría griega de la salvación por medio de los siguientes elementos fundamentales: 1) se trata de una concepción platónica de la naturaleza común, presente en Cristo con su humanidad (por concomitancia, sin ser asumida); 2) insistencia sobre el contacto de lo divino y de lo humano en la unión hipostática; 3) idea de las consecuencias inmediatas que resultan de la unión para la naturaleza entera; 4) valor soteriológico “dinámico” atribuido por los historiadores a la encarnación, como consecuencia de lo que precede, la cual encarnación influye en los individuos reales sin alcanzarlos sin embargo de manera automática; 5) cierta dependencia de la divinización y de los sacramentos en relación con el nacimiento de Cristo; 6) concepción del bautismo de Cristo, según la cual se afirma que el agua regeneradora lava nuestra naturaleza común (105). El autor comenta estos elementos de la teoría y a partir de ellos presenta interrogantes que introducen propiamente su estudio patrístico. El inventario de autores y de obras, como se ha dicho, es limitado: un segundo capítulo examina ampliamente textos de San Ireneo en varias secciones, para mostrar que en el S. II, ante las negaciones gnósticas de la encarnación, San Ireneo ha sido llevado a tematizar el valor irremplazable de condición de salvación que reviste la cristología ortodoxa y a manifestar las condiciones globales de verdad de la encarnación como economía de salvación, para concluir finalmente que en San Ireneo no hay tendencia hacia una concepción propiamente “encarnacionista” de la salvación (106).

En un capítulo tercero es presentada la soteriología de algunos autores latinos, que pueden ser situados entre San Ireneo en el S. II y San León Magno en el S. V. Los textos latinos examinados pertenecen a Cromacio de Aquilea, a Gaudencio de Brescia, a San Agustín, a Máximo de Turín, a San Pedro Crisólogo, a Próspero de Aquitania. La concepción que estos Padres latinos tienen de la salvación obrada por Cristo es

105) J. —P. Jossua. *Le salut*, pp. 22 - 23

106) J. —P. Jossua. *Le salut*, p. 10

considerada como semejante en todos ellos, en el sentido de que no se detienen en la presentación de los fundamentos cristológicos de la salvación a pesar de que la encarnación juega, de todos modos, un papel decisivo en la Pascua, según estos autores, y a pesar de que en ellos aparecen principios de tematización de este valor soteriológico de la misma encarnación. Un capítulo cuarto presenta la posición de San León Magno en el S. V, el cual con San Cirilo y probablemente bajo su influjo, renueva el esfuerzo de defender la significación salvífica del "theandrismo" (107), también en el sentido en que lo hacía San Agustín. El autor nota que, como San Ireneo en el S. II, y casi con los mismos argumentos, San León adopta un procedimiento que no solamente hace resaltar que la encarnación del Verbo constituye una condición de eficacia para la redención, sino que también explicita el lazo fundamental que une la encarnación con la salvación, especialmente con ocasión de la celebración de la "incoacción" de esta salvación, en el acontecimiento del nacimiento de Jesús. Al mismo tiempo, según San León, si la solidaridad con toda la raza humana, que resulta de la simple asunción por Cristo de una humanidad consubstancial con la nuestra, le parece decisiva para hacer posible una salvación que nos concierne verdaderamente —especie de condición antropológica de la salvación—, de ello no se deduce sin más que esta solidaridad tenga ya una significación soteriológica efectiva antes de realizarse una solidaridad que proviene de la salvación universal adquirida por Cristo en su Pascua (108).

Al establecer a San Ireneo en el S. II y a San León en el S. V como dos polos entre los cuales se sitúa una gran tradición patristica, y al detectar en esta tradición de varios siglos una unidad clara de concepciones soteriológicas, el autor logra señalar que la oposición establecida entre una corriente teológica patristica, cuya afirmación última sería la de que la salvación es el misterio de la encarnación, y otra corriente teológica, según la cual la salvación sería el misterio pascual, es una oposición indebida y que, como lo afirma el autor del prefacio de la obra, "la universalidad de la salvación pascual no se basa solamente en la intención de solidaridad fraternal de Jesús que se ofrece por el hombre pecador, ni tampoco en un decreto jurídico de amnistía divina, sino que ella está

107) Palabra griega que reúne dos nociones: Dios (Théos) y hombre (anēr).

108) J. —P. Jossua. *Le salut*, pp. 10 - 11.

inscrita como una necesidad en el theandrismo que fundamenta la encarnación”(109). En virtud de la salvación, Pascua y encarnación están pues, íntimamente ligadas.

La obra del Padre Jossua es muy importante para el problema que tratamos y sus afirmaciones merecen ser tenidas en cuenta. Sin embargo, al final de este trabajo pretendemos insistir aún más en que una clarificación de este tema, en el contexto de nuestras preocupaciones teológicas actuales, puede ser avanzada aún más, si se logra insistir en el hecho de que la historia humana, tal como ha llegado a su plenitud en Jesucristo y en quienes existen en El, es la historia de la salvación.

Pero, entre tanto, puede ser mantenida como una conclusión fundamental provisoria la de que parece indebido contraponer diversas tendencias teológicas de los Padres en forma contradictoria, en lo referente al problema soteriológico. El acento pudo haber variado según los contextos. Es posible aún hablar de una evolución del problema desde una acentuación progresiva del sentido salvífico de la obra pascual de Jesucristo, que no llegó a ser superado del todo, hacia una afirmación más acentuada del carácter salvífico de la existencia misma de Jesucristo, considerada como la encarnación del Verbo. No es de descartar pues una evolución desde una concepción pascual de la salvación hacia una concepción encarnacionista de la misma: la humanidad fue salvada porque Cristo murió y resucitó; la humanidad fue salvada porque, en la encarnación del Verbo en Jesucristo, entró Dios en contacto físico con la humanidad. Pero estos diversos acentos y esta evolución no obligan a hablar de dos teorías contradictorias en los Padres.

Sería interesante hacer resaltar que ciertas categorías mentales y ciertas preocupaciones ontológicas pudieron hacer que primara en algún momento una concepción soteriológica “encarnacionista” sobre consideraciones históricas y dinámicas, presentes ciertamente en la soteriología pascual, en lo referente a la comprensión y expresión del misterio del Señor. Y una vez más, sin contraponer contradictoriamente encarnación y Pascua, podríamos afirmar que la Pascua es una comprensión histórica, dinámica, del misterio de la salvación; que la encarnación, en cambio, es una comprensión ontológica, profunda, pero que puede ser

109) P. —A. Liegé. Prefacio a J. —P. Jossua, *Le salut*, p. XV.

estática, de la misma salvación. Que en todo caso no se entiendan estas concepciones como alternativa que permite concebir el misterio de la salvación o como misterio pascual, o como misterio de encarnación. Lo segundo, la encarnación, estuvo orientado funcionalmente a lo primero, la Pascua, para hacer posible precisamente la comprensión del misterio de Jesucristo como misterio salvífico original. La confesión final y definitiva del misterio de Jesucristo tiene que ser una confesión soteriológica. Por esta razón, la idea de la Pascua era originalmente una noción adecuada para expresar esta dimensión del misterio de Cristo y la de la encarnación tendía naturalmente a adquirir significación soteriológica. Pero ambas nociones no tienen que oponerse contradictoriamente, como si se pudiera responder a la pregunta de por qué nos salvó el Señor diciendo que nos salvó o por la encarnación (por el contacto de la humanidad con Dios en Jesucristo), o por la Pascua (porque la muerte y la resurrección de Jesucristo son un rescate o un mérito infinito). Ambas afirmaciones se relacionan intrínsecamente y juntas nos permiten responder a la pregunta fundamental por el sentido de la salvación.

4.3.- La celebración eclesial del misterio de la salvación: Pascua y Navidad.

Ya hemos examinado detalladamente el hecho de la celebración original de la salvación en la Iglesia: la fiesta de la Pascua. Hasta el S. II no había más celebración del misterio salvador de Cristo en la Iglesia que esta celebración anual de la Pascua. Y si se puede hablar de la celebración del "dies dominica" en el mismo sentido que la de la Pascua, habría que hacer en todo caso referencia de esta celebración frecuente a la celebración anual, en cuanto al sentido de la misma.

Por esta época no se puede hablar de una celebración de la Navidad, aunque la fiesta misma de la Pascua, como lo testimonia Hipólito, hacía referencias explícitas al misterio de la encarnación. Pero ya a principios del S. III comienza a nacer una fiesta anual que terminará por ser lo que llamamos la fiesta de la Navidad. En un principio, el 6 de enero, un día del mes y no un día fijo de la semana, empieza a atraer hacia sí el recuerdo de la encarnación. En la misma fecha se celebraba también el recuerdo del bautismo de Jesús, y a esto se añadió pronto un tercer tema, el de las bodas de Caná. Lo esencial de los tres acontecimientos se resumió por medio de la noción de "epifanía" o "teofanía", en el sentido de manifestación de Dios en Jesucristo. El origen de esta celebración de la Epifanía es desconocido, aunque algunos pretenden que la

celebración se inspiró en la correspondiente celebración egipcia del nacimiento del dios Atón, que tenía lugar entre el 5 y el 6 de enero o también, en las tradiciones de Diónisos, o en general en las celebraciones de los misterios paganos.

A pesar de que la costumbre de celebrar la fiesta del nacimiento de Jesús el 6 de enero se hizo sentir también en occidente (Milán, Galias), con todo, aquí se impuso en el S. IV el día 25 de diciembre como fecha de la fiesta. ¿Cuál fue la razón de la elección de este 25 de diciembre para celebrar la fiesta? No lo sabemos. Es posible que hayan jugado un papel importante en ello otras fechas relacionadas con la resurrección del Señor (25 de marzo?) y con la creación del mundo (21 de marzo?). Con todo, tenemos indicaciones bastante precisas sobre el origen y la manera como se llegó a elegir la fecha: el emperador Aureliano había promovido grandemente en el año 174 el culto del "Sol invictus", al hacer construir en honor de la divinidad un templo y al fijar su fiesta para el 25 de diciembre, fecha que, según la astronomía de entonces, señalaba el cambio solar del invierno. Cuando Constantino prescindió de la costumbre de hacer imprimir el signo del Sol en sus monedas, no desapareció con ello la costumbre pagana festiva. Todavía León Magno se queja de que los que acuden a la misa de navidad en San Pedro, antes de entrar en la Basílica se vuelven, para saludar al sol naciente. Cómo hizo la Iglesia para superar este culto, aparece en un escrito del S. IV intitulado "De solstitiis et aequinoctiis": "Ellos designan (el día) también como día del nacimiento del invencible. ¿Pero quién es invencible si no nuestro Señor que sometió la muerte y la venció totalmente? Donde aquellos pues hablan del día del sol, allí es él mismo el sol de justicia". Las iglesias de oriente asumieron hacia fines del S. IV y en el transcurso del S. V la fecha romana de la celebración de la natividad del Señor (110).

¿Por qué esta referencia nuestra a la Navidad, propiamente celebración del misterio de Jesucristo, el Señor, nuestro salvador como misterio de encarnación? Porque, como lo decíamos al principio, la conciencia cristológica y soteriológica de la Iglesia de todos los tiempos, y por lo tanto de la Iglesia actual, puede ser leída desde la experiencia cultural que es expresión de esta conciencia en las celebraciones privilegiadas de la comunidad. La primera y primordial es la de la Pascua; en segundo lugar lo es también la de la Navidad.

4.3.1.- El misterio salvífico de Jesucristo como objeto de las celebraciones de la Pascua y de la Navidad

Se puede decir que, en los primeros siglos cristianos, las fiestas de la Pascua primordialmente y después de la Navidad eran las celebraciones fundamentales de la Iglesia. ¿Cuál era el objeto de lo celebrado en cada una de las fiestas señaladas?

Contra la opinión de algunos historiadores de la Iglesia y de la liturgia se ha establecido decisivamente en nuestros días que no es posible distinguir, en lo referente a la fiesta pascual primitiva, un doble objeto de la celebración pascual, según que tengamos en cuenta la celebración de los "quartodecimani" y la celebración de los romanos. No se puede hablar ya de una "pascha staurôsimon", o de la cruz, que sería la de los "quartodecimani", y de una "pascha anastásimon", o de la resurrección, que sería la de los romanos. Según esta distinción, los cristianos del Asia Menor habrían celebrado la muerte del Señor en la Fiesta Pascual, mientras que los cristianos de Roma habrían celebrado en ella la resurrección. Es lo que se pensaba poder deducir de la diferencia de fechas y de los testimonios literarios sobre las dos prácticas, conocidos hasta hace algún tiempo. Pero los testimonios recientemente descubiertos o utilizados han permitido corregir esta afirmación y han obligado a aceptar que tanto la celebración anual de los "quartodecimani" como la de los romanos se referían a la muerte y a la resurrección del Señor, o sea a todo el misterio pascual, entendido como misterio de la salvación. No se puede desconocer que cada una de las dos prácticas ponía el acento sobre alguno de los dos aspectos de la obra salvífica total del Señor: la costumbre de los "quartodecimani" insistía en celebrar la muerte del Señor, pero sin excluir la resurrección; la costumbre de los romanos insistía en celebrar la resurrección, pero sin excluir el memorial de la muerte del Señor.

Así como la fiesta pascual celebraba el misterio total salvífico del Señor, como misterio de la Pascua salvadora, así la fiesta de Navidad celebraba también el mismo misterio total, pero fundamentalmente concebido desde el aspecto de la encarnación. Era entonces el comienzo de las grandes controversias cristológicas, las cuales contribuyeron a hacer cada vez más importante el hecho de la celebración de la encarnación del Verbo de Dios en Jesucristo.

Las dos fiestas señalaban los dos polos del año litúrgico en la Iglesia

antigua: se celebraba el misterio total del Señor, como misterio de salvación. No puede ser atribuída una significación salvífica exclusiva a la celebración pascual por oposición a la celebración de la Navidad. Pero no se puede desconocer que, al celebrar las dos grandes fiestas, los cristianos no establecían una relación estricta entre el sentido salvífico de la encarnación y el sentido salvífico de la Pascua.

4.3.2.- Qué significa propiamente que el misterio pascual de Jesucristo y que el misterio de la encarnación son el misterio de la salvación.

Hemos afirmado ya que tanto el misterio pascual de Jesucristo como el misterio de la encarnación pueden ser definidos como el misterio cristiano de la salvación. También hemos dicho que los cristianos de los primeros siglos celebraban el misterio de la salvación tanto en la fiesta de la Pascua como en la fiesta de Navidad. Pero la afirmación no resuelve definitivamente el problema. ¿Por qué es nuestra salvación el misterio de Jesucristo? ¿Por qué puede ser llamado Jesucristo nuestro salvador?

Para responder a estas preguntas podría tenerse en cuenta el hecho de las distintas posibilidades de comprensión de la noción misma de salvación: sentido jurídico, sentido cultural, sentido histórico-salvífico. Pero, sin hacer estas distinciones, es posible abordar directamente la respuesta a la pregunta que hemos mantenido en suspenso a través de todo el trabajo.

Cuando decimos que la encarnación del Verbo de Dios en Jesucristo es el misterio de la salvación y, al mismo tiempo, afirmamos que Jesucristo es nuestro salvador, hacemos con ello referencia a una realidad fundamental del cristianismo: Dios ha penetrado en la carne, Dios ha asumido la historia humana. La historia de los hombres, tal como ha sido realizada en forma original e incomparable por un hombre concreto, Jesús de Nazareth, el Cristo, revela y hace realidad el misterio de la presencia de Dios entre los hombres, que es para ellos presencia salvadora. Jesucristo ha llevado, al mismo tiempo, a plenitud una historia humana concreta y preparatoria de salvación, la del pueblo de Israel. La encarnación es una afirmación admirable e inaudita de esta realidad de la revelación salvadora de Dios en la historia humana.

Esta revelación salvífica, presencia real del mismo Dios entre los

hombres, es un fenómeno original en la historia de las religiones. El fenómeno universal de la religión puede ser descrito como fenómeno de la manifestación de lo trascendente, de lo sagrado, a los hombres, cuya captación por ellos es salvífica. Todo el universo puede ser mirado en profundidad como huella de esta presencia. Los fenómenos concretos de la naturaleza, las realidades que la constituyen, han permitido que el hombre, admirado unas veces, aterrorizado otras, llegue a pronunciar el nombre de Dios. Estos fenómenos y realidades han hecho posible que casi todos los hombres lleguen a actuar en forma religiosa, por medio de sus cultos, cuyas finalidades concretas han sido examinadas por los que se han interesado por el fenómeno general de la religión. También la religión revelada judeo-cristiana obedece, en principio, a la regla general de la manifestación de Dios en la naturaleza, como lo muestran, por ejemplo, hechos tales como el de la teofanía del Sinaí. Sin embargo, hay algo original e incomparable en esta religión judeo-cristiana. Dios ha sido captado en ella como el autor o como el sujeto de la historia humana. La confesión teológica judeo-cristiana ha reconocido como autor y sujeto de la historia humana al mismo Dios y no solamente al hombre, hasta llegar a afirmar que esta historia humana es la historia o el fenómeno de Dios. Con Jesucristo, esta conciencia de fe ha llegado a su plenitud. Un hombre real, histórico como nosotros, fue y es la presencia misma de Dios, de un Dios Padre misericordioso, entre los hombres. Por dentro de Jesucristo no existía simplemente el hombre. Venido de Dios y portador de Dios, el ser profundo de Jesucristo es el ser mismo de Dios. Al realizar, en forma plena, la presencia del Dios salvador, Padre misericordioso, Jesucristo fue y es la salvación de los hombres. Dios es el salvador; la presencia de Dios entre los hombres es la salvación. El misterio profundo del Señor fue escrutado y experimentado por las generaciones cristianas, las cuales llegaron a expresarlo por medio de un lenguaje humano, que apuntaba a señalar en profundidad la realidad escondida en El. La teología de la encarnación no pretendía otra cosa. Después de duros enfrentamientos y de esfuerzos incansables, este misterio alcanzó una expresión dogmática, de características ontológicas, en las definiciones conciliares, especialmente en la definición del año 451 en Calcedonia. La expresión ontológica que reconocía la realidad humana y la realidad divina del Señor en unión indisociable, logró traducir la profundidad del misterio de Jesús. La idea de un contacto profundo de Dios con el hombre en Jesucristo escondía como intención secreta la de afirmar la salvación del hombre. El pensamiento de este contacto revela una audacia indiscutible, que ponía claramente las bases para establecer una formulación soteriológica tan original como el cristianismo mismo. La confe-

sión de fe de la encarnación puede ser entonces considerada como presupuesto de la afirmación de la salvación del hombre. Pero tomada aisladamente, ella podría hacer correr el riesgo de una conciencia automática de la salvación.

Jesucristo es una historia real humana, detrás de la cual palpita como autor el mismo Dios. La soteriología pascual permite hacer resaltar esta dimensión histórica del misterio de Jesucristo. No es simplemente la presencia de una naturaleza divina en la naturaleza humana lo que constituye nuestra salvación. Es la realización de una historia que revela la presencia salvadora de Dios lo que aquí está en juego. En una historia humana concreta e incomparable, como dijimos más arriba, afloró definitivamente el Dios salvador, el Padre misericordioso, cuyo Reino es el Reino de los "pobres de espíritu". La muerte gloriosa de Jesucristo, en la cual culmina una historia, es el misterio de nuestra salvación. En este movimiento histórico hemos sido asumidos los hombres por Jesucristo. Al entrar en él, ellos han podido entrar en la historia misma del Dios, nuestro salvador. Dios ha entrado en nuestra historia y nosotros hemos entrado en la historia de Dios. Para nosotros, haber podido entrar en Dios por Jesucristo, llamados a ello misericordiosamente y no por nuestros propios esfuerzos, constituye la salvación.

Si, a pesar del carácter relativo de nuestras concepciones y expresiones, podemos hablar de la salvación como del sentido de nuestra existencia de hombres, en Jesucristo la existencia humana ha encontrado su sentido pleno y definitivo. ¿Podría establecerse aún una precisión mayor en lo referente a la manera como nosotros podemos entrar en la historia de Jesucristo en cualquier momento y hacerla nuestra? ¿Podría explicitarse aún mejor cómo un hombre puede penetrar en la muerte y en la resurrección de Jesucristo y así salvarse? El temor de recortar el misterio no nos puede impedir que deduzcamos, siempre abiertos a una profundización del mismo, de todo el evangelio, una expresión que concluye esta reflexión. Al deshacernos de nosotros mismos, al decidimos por los hermanos, al optar no por nosotros sino por ellos, nosotros optamos, en fin de cuentas, por el Señor. Así entramos en su muerte, así cargamos la cruz, así somos sepultados en la muerte para Dios, así entramos en la historia de la resurrección. Dios mismo nos ha llamado misericordiosamente en Jesucristo y nosotros acogemos, con la actitud que llamamos la de la fe, el llamamiento a la salvación. Así seguimos a Jesucristo en el camino de la resurrección para Dios. La vida de todos los días nos pone ante la posibilidad de esta opción; en ella se pone a

prueba la verdad y la eficacia del misterio salvador de Jesucristo y en ella damos testimonio de que lo que nuestras pretensiones humanas consideran como una locura y una insensatez, constituye el sentido mismo de nuestra existencia de hombres. Seguir a Jesucristo es entonces salvarnos. Nuestro Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, es nuestro salvador.