

# LA PASCUA DEL SEÑOR

Alberto Ramírez

Estudio histórico—teológico sobre el origen, la evolución y el sentido de la fiesta cristiana anual de la Pascua y de las demás instituciones pascuales de la Iglesia.

Casi no hay rama de la teología que no haya tenido que ocuparse de la cuestión pascual. Este hecho revela que la problemática es central en el cristianismo y no podría explicarse simplemente por la aparición de una nueva "moda" teológico—litúrgica. Con todo, la problemática no es completamente clara y diáfana: en cuanto lenguaje, la tipología pascual revela categorías que ya no son las nuestras; en cuanto institución, la Pascua, tanto desde el punto de vista de la celebración anual, como desde el punto de vista de las celebraciones frecuentes de la Iglesia, posee una historia original complicada. El conocimiento del problema total nos ha inspirado la idea de ofrecer un estudio sistemático que pueda ser una ayuda, tanto para quienes se interesan por profundizar aspectos específicos del cristianismo en sus orígenes, como para quienes desean una fundamentación sólida para su comprensión pascual actual. Nuestra intención última es pastoral: tanto la existencia cristiana en sí misma considerada, como su expresión sacramental, pueden ser calificados de pascuales y la comunidad cristiana tiene derecho a entrar en posesión consciente de lo que vive y expresa como una Pascua.

Nuestro estudio se divide en dos partes: una primera trata de plantear el problema total a la luz de todas las fuentes conocidas; una segunda trata de responder en forma sistemática al interrogante planteado, con base también en las fuentes.

## 1. INTERROGANTES FUNDAMENTALES SOBRE LA PASCUA PLANTEADOS POR LAS FUENTES CRISTIANAS

La discusión tradicional acerca de la fiesta anual de la Pascua cristiana y de las instituciones con ella conexas se ha desarrollado en torno a fuentes patrísticas, a las que queremos referirnos. Se puede hablar de un verdadero proceso en el conocimiento de tales fuentes, en el cual proceso es posible constatar un momento que señala dos períodos diferentes: un primer período se cierra con el descubrimiento de la llamada *Epistola Apostolorum*, en el año de 1919. Hasta entonces todos los estudios y consideraciones 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 *Epistola 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 por separado las

fuentes conocidas en cada período y los interrogantes planteados a partir de estas fuentes.

## 1.1— Planteamiento del problema hasta el año de 1919

### 1.1.1.— Fuentes conocidas hasta entonces

Las noticias de Eusebio de Cesarea fueron determinantes hasta esta época<sup>1</sup>. El escritor transmitió ciertamente algunos datos importantes, especialmente sobre obras de interés relativas a la cuestión pascual, obras que desaparecieron totalmente o que han vuelto a aparecer recientemente. Es así como Eusebio se refiere a Melitón de Sardes, quien debió haber escrito dos libros sobre la Pascua<sup>2</sup>, al tratado sobre la Pascua de Apolinar de Hierápolis<sup>3</sup>, etc. Eusebio revela un conocimiento verdadero de la vigilia pascual primitiva, ve en la fiesta y 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, aún más, de cada celebración eucarística se podría decir que son una Pascua<sup>4</sup>.

Pero la noticia más importante de Eusebio, base del conocimiento de todo el problema hasta el descubrimiento de los nuevos testimonios, se encuentra en un lugar en el cual el autor nos informa sobre la existencia de dos prácticas diferentes, o de 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 resurrección del Señor, en el domingo que seguía al 14 de Nisán. Eusebio da testimonio además de que las dos prácticas coexistían pacíficamente en un principio, como lo demuestra por ejemplo una carta de San Ireneo al Papa Víctor, con el fin de que el Papa permitiera simultáneamente la celebración de los cristianos del Asia Menor, o sea de los "quartodecimani". En un cierto momento de crisis, había peligro de excomunión de aquellos cristianos. Eusebio conserva una buena parte de la carta de San Ireneo, y en ella se argumenta que la práctica discutida 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

<sup>1</sup> B. Lohse. *Das Passafest der Quartodecimaner*. Gütersloh, 1952, pp. 20—21.

<sup>2</sup> Eusebio. *Historia Eclesiástica* IV, 26,3.

<sup>3</sup> Eusebio. *Historia Eclesiástica* IV, 21 y 26, 1. Cfr. *Chronicon Paschale* (CSHB ed. L. Dindorf, vol. 1. Bonn, 1832, p. 13).

<sup>4</sup> 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'Eglise des Pères*. Paris, 1963, p. 79.

de las prácticas, en el misterio de la muerte o en el de la resurrección del Señor. La práctica de los "romanos" se fue imponiendo poco a poco pacíficamente. Los "quartodecimani" fueron finalmente condenados como herejes en 325 en Nicea<sup>5</sup>.

También se conoció en este tiempo un fragmento del libro de Apolinar de Hierápolis sobre la Pascua, a través del llamado *Chronicon Paschale*<sup>6</sup>. 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<sup>7</sup>. De Hipólito nos conserva el *Chronicon* un pasaje también de un libro sobre la Pascua y un fragmento del *Syntagma* con el mismo pensamiento<sup>8</sup>. 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 con los judíos<sup>9</sup>.

En fin, en este primer período fue también conocida en parte la colección de siete homilías pascuales, atribuídas por 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 los obligaron a separarlas de las otras obras del santo y a 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<sup>10</sup>. La explotación de las mismas homilías sólo fue posible en la segunda época.

### 1.1.2.— Problemas planteados por estas fuentes y posiciones de los autores que las utilizaron.

Eusebio da testimonio, como dijimos, de la existencia de una celebración pascual anual que remonta a un origen apostólico. Pero la mención de una diversidad de prácticas pascuales, en cuanto a la fecha, ha despertado la atención de muchos investigadores. Diferían realmente las dos prácticas sólo en cuanto a la fecha de la interrupción del ayuno y de

<sup>5</sup> Eusebio. *Historia Ecclesiastica* V, 23—35; V, 24, 6s.

<sup>6</sup> *Chronicon*. Ia. Parte. p. 13

<sup>7</sup> *Chronicon*. Ia. Parte. p. 13.

<sup>8</sup> *Chronicon*. IIa. Parte. p. 270; Ia. Parte. p. 13.

<sup>9</sup> *Chronicon*. Ia. Parte. p. 13.

<sup>10</sup> Ch. Martin. *Un Περὶ τοῦ Πάσχα de S. Hippolyte retrouvé?*: RSR 16 (1926), pp. 148—165.

la Pasión del Señor, debería influir en el problema pascual, por las razones que anotaremos enseguida.

Un agudo problema que ocupaba a los exégetas del S. XIX era el de las contradicciones cronológicas de los relatos de la Pasión. Algunos llegaron a negar la autenticidad de Juan como autor del cuarto evangelio, a raíz del mencionado problema<sup>16</sup>. La fundamentación apostólica de la práctica pascual de los "quartodecimani" sufrió entonces también variaciones: en lugar de recurrir a una tradición de Juan para fundamentar la práctica, se pensó en una tradición judío-cristiana, posteriormente exclusivamente cristiana, basada en los Sinópticos<sup>17</sup>.

Pero la anterior no fue la única solución propuesta. Otros quisieron reconciliar a los Sinópticos con Juan, sin excluir ninguna tradición en cuanto a la autenticidad. En lo referente al problema pascual, de esta solución surgió una célebre teoría: la del doble objeto de la celebración<sup>18</sup>. Los "quartodecimani" terminaban el ayuno el 14 de Nisán, a la hora de la muerte de Cristo, a pesar de que los corderos eran inmolados en la mañana: el objeto pues de su celebración era la muerte del Señor. Los partidarios de la práctica "romana" celebraban por su parte la resurrección del Señor<sup>19</sup>.

La teoría anterior sobre el doble objeto de la celebración pascual produjo una fuerte reacción de la parte de A. Hilgenfeld, quien señaló que la práctica pascual primitiva y apostólica ("die juedisch-christliche Paschafeier") era simplemente la celebración de la salvación en general ("Tag des Erlösungsopfers")<sup>20</sup>. Fr. Bleek aconsejaba al mismo tiempo retornar la mirada al problema del origen de la celebración, en el sentido del carácter judío de los partidarios de la práctica "quartodecimana" y del carácter cristiano de los de la "romana"<sup>21</sup>. E. Schuerer recogió esta recomendación y la de Hilgenfeld, la que 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

<sup>16</sup> K. G. Bretschneider. *Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joannis Apostoli, indole et origine iudicis modeste subiecit*. Leipzig, 1820, p. 110.

<sup>17</sup> Fr. Ch. Baur. *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*: ThJ 1 (1847), p. 120.

<sup>18</sup> 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 *σταυρώσιμον* 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.

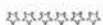
<sup>19</sup> G. E. Steitz. *Die Differenz der Occidentalen und der Klein-asiaten in der Paschafeier*: ThStK (1856), p. 785.

<sup>20</sup> A. Hilgenfeld. *Der Paschastreit der alten Kirche*. Halle, 1860, pp. 4, 165, 194, 365.

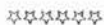
<sup>21</sup> Fr. Bleek. *Beitraege*. pp. 38, 156.

resurrección en la de los "romanos". A esta opinión se adhirieron autores como Duchesne, mientras que otros como Th. Zahn continuaron afirmando que la única diferencia de las dos celebraciones consistía en la cuestión de la duración del ayuno<sup>22</sup>.

La discusión se complicó con la tesis de Th. Zahn sobre el ayuno, porque su teoría hizo problemática la interpretación del testimonio de Eusebio de Cesarea. Se presentó el siguiente dilema, a partir de los problemas mencionados: o bien Policarpo consideraba la diferencia de fecha sin importancia, o los "romanos" celebraban bajo Aniceto la práctica "quartodecimana" (si se tiene en cuenta el testimonio de Eusebio)<sup>23</sup>. El intento de solución de estos interrogantes llevó a K. Bihlmeyer<sup>24</sup> y sobretodo a H. Koch a ocuparse del problema del origen de la práctica romana. La conclusión del último fue: si el ayuno era común en el Asia Menor (entre los "quartodecimani" por lo tanto), en Roma era totalmente desconocido y no sólo él, sino también el 14 de Nisán y la fidelidad al judeo-cristianismo. Roma no conoció hasta Sotero ninguna Pascua ni ningún ayuno pascual y cuando la fiesta fue introducida por este tiempo, lo fue en oposición al judaísmo que no conocía un ayuno estricto. Antes no existía otra cosa que una celebración dominical de la resurrección, cada semana<sup>25</sup>. Esta fue más tarde la tesis de K. Holl, quien afirmó que Sotero era el primero en haber introducido la fiesta en Roma<sup>26</sup>. La tesis tradicional había creído siempre en el origen apostólico de las dos prácticas, según lo que se podía deducir del testimonio de Eusebio.



Como se ha podido observar, en este primer período la atención se fijaba algunas veces en el origen de la celebración pascual (carácter judío o específicamente cristiano de las dos prácticas), otras en el sentido de la fiesta (conmemoración de la muerte o de la resurrección de Cristo). Es cierto que estas teorías contenían ya en germen algunos elementos justos para la posición del problema, pero los datos decisivos se presentaron recientemente.



<sup>22</sup> E. Schuerer. *Die Passastreitigkeiten*, p. 237.

<sup>23</sup> Th. Zahn. *Forschungen zur Geschichte des neut. Kanons und der altchristlichen Literatur*. Tomo IV, Erlangen, 1891, p. 180; *Geschichte des nt. Kanons*, pp. 286-327.

<sup>24</sup> K. Bihlmeyer. *Katholik* I (1902), pp. 314-327.

<sup>25</sup> H. Koch. *Pascha in der aeltesten Kirche*: ZWTh 55 (1914), pp. 289-313. En la página 309 afirma el autor: "In Rom gab es bis auf Bischof Soter kein" Pascha, weder ein Paschafasten, noch ein Paschafest. Man Kannte nur einen Wochenfeiertag, den Sonntag"

<sup>26</sup> K. Holl. *Ein Bruchstueck aus einem bisher unbekanntem Brief des Epiphanius*: Ges. Aussetze. Tomo II, Tübinga, 1928, p. 213.

## 1.2.— Planteamiento del problema a partir de 1919

### 1.2.1.— Las nuevas fuentes

En el año 1919 C. Schmidt publicó la *Epistola Apostolorum*<sup>27</sup> y abrió con ello un nuevo camino. El escrito apócrifo del S. II<sup>28</sup> transmite entre otros informes 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"<sup>29</sup>. 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 investigaciones<sup>30</sup>, 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 con los judíos, pero sólo en cuanto a la determinación de la semana pascual, alrededor del 14 de Nisán, pues la vigilia pascual era celebrada del sábado al domingo. El dato más importante es el del ayuno: los días ordinarios de ayuno durante el año son el miércoles y el viernes. Pero hay otro 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 completa colección litúrgico—canónica de la antigüedad cristiana que ha llegado hasta nosotros<sup>31</sup>.

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<sup>32</sup>, que data de los años 374—377 y

<sup>27</sup> C. Schmidt. *Gespraechе Jesu mit seinen Juengern nach der Auferstehung*: TU 43. Leipzig, 1919.

<sup>28</sup> Schmidt situaba la Epístola entre los años 160 y 170. Según A. Ehrhard. *Eine neue apokryphe Schrift aus dem 2. Jahrhundert*: HPBI 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.

<sup>29</sup> H. Lietzmann. *Epistola Apostolorum*: ZNW 20 (1921), pp. 173—176: la Epístola es originaria de Egipto; H. Delazer. *Disquisitio in argumentum Epistolae 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.

<sup>30</sup> H. Connolly. *Didascalia Apostolorum*. Oxford, 1929, p. XXVI.

<sup>31</sup> X.F. Funk. *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. Paderborn, 1905.

<sup>32</sup> Editada por K. Holl (GCS 25. 1915; 31. 1921) y Holl—Lietzmann (GCS 37. 1933).

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", sino que se reclamaban de la tradición de la Didascalia, y nos ofrece también algunos datos sobre la celebración pascual<sup>33</sup>.

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 otros florilegios bajo el nombre de Hipólito. Por otra parte, en Grottaferrata en Italia, se encontró un manuscrito del S. VIII o IX que contenía una homilía de esta colección y la atribuía a Hipólito. Martin terminó por atribuirle también a Hipólito, creyendo haber encontrado una de las obras pascales perdidas del autor del S. III<sup>34</sup>. 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<sup>35</sup>. 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<sup>36</sup> y M. Richard, en una larga 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<sup>37</sup>. 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<sup>38</sup>.

Al hablar del testimonio de Eusebio habíamos señalado que el escritor menciona dos libros de Melitón de Sardes sobre la Pascua, libros que no han sido descubiertos. Pero el pensamiento del obispo del S. II no ha quedado perdido en la oscuridad, porque desde 1940 ha empezado el

<sup>33</sup> K. Holl. *Ein Bruchstueck*, 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.

<sup>34</sup> Ch. Martin. *Un Peri tou Páscha de S. Hippolyte retrouvé?*, pp. 148-165.

<sup>35</sup> P. Nautin. *Homélie Pascales I-II: Sources Chrétiennes*. Paris, 1953, 1957.

<sup>36</sup> Ch. Martin. *Pierre Nautin. Homélie pascales I. Une Homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte*: NTh 84 (1952), pp. 652-653.

<sup>37</sup> M. Richard. *Une Homélie Monarchienne sur la Pâque*: Studia Patristica (1961), p. 286.

<sup>38</sup> Sobre la controversia ver: Ch. Martin. *Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople 'Eis to ágion Páscha*: RHE 33 (1937), pp. 255-276; O. Connolly. *New attributions to Hippolytus*: JThS (1944-45), pp. 192-200; P. Nautin. *Hippolyte et Josipe*. Paris. 1947; *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton*. Paris 1953; *L'auteur du comput pascale de 222 et la Chronique anonyme de 235*: RScR (1954), pp. 215-218; M. Richard. *Comput et chronologie chez Saint Hippolyte*: MScR 7 (1950), pp. 237-268; 8 (1951), pp. 19-50; *Encore le problème d'Hippolyte*: MScR 10 (1953), pp. 13-52, 145-180; *Dernières remarques sur Saint Hippolyte et le soi-disant Josipe*: RSR 43 (1955), pp. 379-394; Christine Mohrmann. *Note sur l'homélie pascale de la collection pseudo-chrisostomienne dite "Des petites trompettes"*: RSR (vol. hors série) (1956), pp. 351-360; B. Capelle. *Hippolyte de Rome*: RThAM 17 (1950), pp. 145-174.

descubrimiento progresivo de una importante homilía, que no sólo es el primer testimonio cristiano sobre la celebración, sino también una hermosa muestra de la llamada "teología de la salvación" ("Heilsgeschichte"), muy cercana a la teología de San Ireneo y a la tradición joánica más antigua<sup>39</sup>. La primera edición de la homilía fue realizada por Campbell Bonner<sup>40</sup>, con base en un manuscrito griego del S. IV, encontrado en 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<sup>41</sup>, colección que contiene un papiro de un códice copiado en los S. III—IV en el Egipto, el más antiguo que haya sido encontrado. Este códice nos ofrece numerosas obras, la mayoría de origen cristiano. La autenticidad de Melitón ha sido grandemente asegurada, pues su nombre figura al principio y al fin del texto. Todo depende de la antigüedad de estas fuentes, las cuales parecen ciertamente ser muy antiguas.

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 del 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 desde el punto de vista exegético<sup>42</sup>. Desgraciadamente estos documentos están en muy mal estado, lo que no ha impedido que Dom O. Guéraud se dedique con todo empeño a trabajarlos con miras a una publicación<sup>43</sup>. Las dos homilías o tratados no constituyen de todos modos el tratado *Περὶ τοῦ Πάσχα* 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 pro-

<sup>39</sup> J. Blank. *Meliton von Sardes, vom Passa. Die aelteste christliche Osterpredigt*. Friburgo i.B., 1963, p. 16.

<sup>40</sup> C. Bonner. *The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis and some Fragments of the Apocryphal Ezekiel*. Londres, 1940.

<sup>41</sup> M. Testuz. *Méilton de Sardes, Homélie sur la Pâque*: Biblioteca Bodmeriana. Ginebra, 1960. Hasta 1953 el único autor importante que negaba la autenticidad de Melitón era P. Nautin, en *L'Homélie de Méilton sur la Passion*: RHE 44 (1949), pp. 429—438; *Le Dossier d'Hippolyte et de Méilton*, 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. *Méilton de Sardes. Sur la Pâque*: Sources Chret. 123. Paris, 1966.

<sup>42</sup> P. Nautin. *Homélies II*, pp. 33—35

<sup>43</sup> O. Guéraud. *Note préliminaire sur le Papyrus d'Origène découvert à Toura*: RHR 131 (1946), pp. 92—94.



piamente dicha, otros de escritos esporádicos que tienen alguna relación con el problema de la fiesta en este período: pasajes de San Ireneo, de Tertuliano, de Hipólito, de Cipriano, de Orígenes, de Metodio de Olimpo, las epístolas pascuales y las homilías de San Atanasio<sup>44</sup>.

### 1.2.2.— Nuevos problemas planteados a partir de las fuentes descubiertas o utilizadas por primera vez.

Los nuevos problemas planteados por el conocimiento más amplio de fuentes patrísticas giran algunos alrededor del aspecto litúrgico e histórico propiamente dichos, y otros alrededor del aspecto significativo de la celebración, que también expresamos por medio de las palabras sentido, objeto o contenido.

#### 1.2.2.1.— Problemas que pueden presentar la celebración pascual anual y las instituciones eclesiales conexas en cuanto al origen.

El problema puede ser todavía más detallado, si se distingue entre el origen absoluto de la celebración y el origen relativo de la misma. Con otras palabras, el problema puede ser diversificado según que se piense en el momento propiamente dicho en el cual se comenzó a celebrar una fiesta pascual en la Iglesia, o según que se piense en la mayor antigüedad de la práctica "quartodecimana" o de la práctica romana.

a. *Antigüedad absoluta de la celebración pascual.* Desde cuándo se celebró una fiesta anual de Pascua en la Iglesia? No se puede desconocer ciertamente que la tipología pascual judía ejerció un influjo real en la comprensión, interpretación y expresión del misterio cristiano. Pero autoriza ese hecho a concluir que también la Pascua, en cuanto institución judía, inspiró a los cristianos la celebración de una fiesta, también institución, para conmemorar la muerte del Señor? Podría decirse que los cristianos venidos del judaísmo reemplazaron en el año inmediatamente posterior a la muerte gloriosa de Jesucristo la fiesta pascual tradicional judía por una Pascua cristiana? O dejaron de celebrar la Pascua judía durante algún tiempo y posteriormente iniciaron la costumbre de una celebración anual específicamente cristiana?

H. Schuermann se ha interesado por el problema de la fiesta pascual cristiana en el nivel de los textos del Nuevo Testamento. Por una parte existe un dato interesante, que puede permitir penetrar en el problema: las comunidades judío-cristianas de fuera de Jerusalén o de la ciudad en el tiempo posterior a la destrucción del Templo pudieron haber celebrado, como las comunidades judías, una fiesta pascual sin utilización de corderos y probablemente sí con la inclusión de los elementos

<sup>44</sup> Véase la tabla de nombres citados por Dom O. Casel. *La Fête*, pp. 154—155.

propiamente eucarísticos. Por otra parte, la celebración misma eucarística ordinaria repetía una celebración original, la de la última Cena, en la cual jugaron un papel importantes tradiciones litúrgicas judías. Al revés, los relatos de la institución revelan por su parte un influjo marcado de la práctica eucarística post-pascual. El autor cree que es posible encontrar en este nivel neotestamentario rastros pascales y aún quizás indicios de una fiesta anual<sup>45</sup>.

La manera como J. Jeremías analiza el problema de los relatos eucarísticos demuestra también cierto optimismo en lo referente a la antigüedad neotestamentaria de la celebración pascual. El autor sitúa la última Cena de Jesús en el contexto de una cadena de comidas compartidas por el Señor con sus discípulos, pero se decide firmemente por el carácter pascual de esa última Cena, al mismo tiempo que hace resaltar el sentido memorial (como en la Pascua judía) de la Cena original que dio comienzo a la comunidad post-pascual de mesa de los discípulos<sup>46</sup>. B. Lohse atribuye una importancia grande a la solución de este problema, para clarificar al mismo tiempo el problema de las relaciones entre el judaísmo y el cristianismo en el nivel neotestamentario, y no considera sin fundamento el que la práctica "quartodecimana" hubiera podido comenzar ya en el año 31, es decir, que la Iglesia primitiva hubiera celebrado la Pascua anual a la manera de los "quartodecimani", los cuales serían entonces los continuadores de la celebración anual apostólica<sup>47</sup>. Otros autores, al subrayar el papel jugado por los ciclos semanales de los judíos en el origen del culto cristiano, han creído poder encontrar en el "dies dominica" un punto de apoyo para el origen apostólico de la práctica "romana", teniendo en cuenta que la celebración dominical parece tener raíces realmente neotestamentarias<sup>48</sup>.

Dom O. Casel no toca expresamente el problema del origen absoluto de las celebraciones, pero, aunque su opinión es un poco reservada en lo que respecta al influjo del judaísmo en la teología pascual cristiana, no por eso excluye que el contacto de una celebración inicial cristiana de la Pascua con la Pascua judía se diera precisamente en el hecho de que la Pascua cristiana significó desde los orígenes la superación definitiva de la fiesta judía. Dom B. Botte por su parte no cree que podamos obtener seguridad sobre el hecho de si la celebración asiática fue un vestigio de la práctica primitiva o no. El autor cree que hay que conten-

<sup>45</sup> H. Schuermann. *Die Anfaenge chrislicher Osterfeier*: ThQ 131 (1951), pp. 414-425.

<sup>46</sup> J. Jeremías. *Die Abendmahlsworte Jesu*. Gotinga, 3a. ed. 1960, pp. 115s.

<sup>47</sup> B. Lohse. *Passafest*, p. 77: "Es ist anzunehmen, dass dieses Passa in die fruehste Zeit des Christentums hinaufreicht. Moeglicherweise haben die ersten Christen schon im Jahre 31 n. Chr. das Passa auf diese Weise gefeiert. Jedenfalls hat diese Annahme mehr Wahrscheinlichkeit fuer sich als die andere, dass man zunaechst noch das juedische Passa weitergefeiert haette, um es dann nach einigen Jahren voellig umzugestalten".

<sup>48</sup> J. Blank. *Meliton*, p. 32; J. van Goudoever. *Biblical Calenders*. Leiden, 2a. ed. 1961, pp. 164-175.

tarse con constatar la existencia de la celebración anual en el S. II<sup>49</sup>. Sigue siendo entonces un interrogante insoluble el de si la celebración anual de la Pascua se inició ya en los tiempos del Nuevo Testamento, porque las fuentes no permiten responder de manera decisiva la pregunta.

b. *Antigüedad relativa de las dos prácticas.*Cuál de las dos prácticas, la de los "quartodecimani" o la de los "romanos", es más antigua? Si la práctica "quartodecimana" ha sido considerada siempre como de origen apostólico, en cuanto que de ella se dice que se inspira en la tradición teológica de Juan, la práctica "romana" por el contrario ha presentado problemas en este aspecto. El problema del carácter teológico apostólico es importante para solucionar el problema del origen histórico. La tesis de H. Koch en 1914, según la cual Roma no conoció ningún ayuno pascual ni ninguna fiesta de Pascua hasta el Papa Sotero<sup>50</sup>, fue asumida en 1928 por K. Holl<sup>51</sup>. Dom O. Casel no compartió esta idea y combatió los argumentos de Holl, haciendo remontar también la celebración romana a los tiempos apostólicos<sup>52</sup>. Sin embargo, en los últimos años M. Richard ha presentado de nuevo y con una argumentación complementaria, la tesis de Holl. Según Richard, la expansión de una fiesta anual de la Pascua no pudo tener lugar sino en un país o en un medio en donde el influjo judío-cristiano era particularmente marcado. Las otras iglesias sólo tenían la celebración estrictamente semanal de la resurrección. Pero al instalarse un clero griego a la cabeza de Jerusalén, en un medio en el cual había entonces preponderancia de un elemento judío-cristiano, surgieron serios problemas, entre ellos el de la Pascua. Fue entonces cuando se originó un compromiso pascual: a mediados del S. II este clero admitió la celebración anual, pero para no judaizar, en lugar del 14 de Nisán adoptó el domingo siguiente al mismo 14 de Nisán para celebrar la fiesta anual. Otras iglesias siguieron esta costumbre, entre ellas la de Roma, la cual tardó de todos modos hasta tiempos del Papa Sotero para hacerlo (167-174). M. Richard sigue en lo esencial a K. Holl, con base en una interpretación filológica de la carta de San Ireneo al Papa Víctor, conservada parcialmente por Eusebio<sup>53</sup>.

El problema ha seguido siendo discutido y así Dom B. Botte presentó serias objeciones a la teoría<sup>54</sup> y en 1962 demostró también Christine Mohrmann que la interpretación filológica en la cual se apoya Richard

<sup>49</sup> B. Botte. *La question pascale, pâque du vendredi ou pâque du dimanche*: MD 41 (1955). p. 93.

<sup>50</sup> H. Koch. *Pascha*, pp. 289-313

<sup>51</sup> K. Holl. *Ein Bruchstueck*, p. 213

<sup>52</sup> O. Casel. *La Fête*, p. 31, nota 1.

<sup>53</sup> M. Richard. *La question pascale au IIe. Siècle*: Or. Syr 6 (1961) pp. 177-211.

<sup>54</sup> B. Botte. *La question pascale*, pp. 84-95

es inaceptable<sup>55</sup>. La solución depende probablemente del resultado de la interpretación de la carta de San Ireneo, la cual exige el apoyo de otros testimonios. Habría que preguntar igualmente si es exacto relacionar las dos prácticas en esta forma, es decir, a la una con la otra desde el punto de vista de su origen. Algunos en efecto pretenden que la práctica "romana" nació más bien de la celebración dominical, semanal, de la resurrección, y no de la celebración "quartodecimana", en un medio de cristianos venidos de la gentilidad. Se cree sin embargo también que esta práctica "romana" pudo pasar a ser una celebración anual y no simplemente semanal, bajo el influjo de los "quartodecimani" del Asia Menor<sup>56</sup>. B. Lohse resuelve de todos modos el problema en favor de los "quartodecimani", quienes, según él, pudieron ser los continuadores de la celebración realmente primitiva y apostólica<sup>57</sup>.

c. *El problema del origen del "dies dominica" y de su influjo en la celebración pascual anual.* El origen del "dies dominica" y su conexión con la resurrección del Señor han sido constatados en la época más primitiva de la comunidad post-pascual. Pero otro problema que tiene relación con el nuestro es el de si la celebración del domingo revestía realmente características sólo explicables a la luz de la teología pascual, aún más, de la institución pascual de los judíos y si realmente por estas razones puede ser situada en los orígenes de una celebración anual del domingo pascual<sup>58</sup>. La inspiración de la liturgia ordinaria de la Iglesia, o sea, la inspiración de la eucaristía y de los otros sacramentos, especialmente los de la iniciación en su conjunto, a partir de la teología pascual, podría ser discutida en cuanto al problema también aquí, pero ella corresponde más bien al aspecto significativo de la Pascua que abordaremos más adelante.

#### 1.2.2.2.— El problema de la estructura de la celebración pascual anual, desde el punto de vista litúrgico.

B. Lohse ha estudiado sistemáticamente la estructura litúrgica de la celebración pascual primitiva y ha llegado a la conclusión de que los elementos que la constituían eran cuatro, no entendidos en sentido sucesivo naturalmente: a) un ayuno expiatorio por los judíos; b) la lectura y explicación del capítulo 12 del Exodo; c) la espera de la parusía, elemento que debe ser acentuado en relación con los otros; d)

<sup>55</sup> Christinne Mohrmann. *Le conflit pascal au IIe. siècle. Note philologique*: VigChr. 16 (1962), pp. 154-171.

<sup>56</sup> B. J. van der Veken. *De primordiis liturgiae paschalis*: SE 13 (1962), pp. 461-501; J. van Goudoever. *Biblical Calendars*, pp. 164-175.

<sup>57</sup> B. Lohse. *Passafest*, p. 101

<sup>58</sup> Sobre toda la temática cfr. J. Hild. *Dimanche et vie pascale*. Turnhout, 1966; J. Baumgartner. *Kirche lebt vom Zusammenkommen*: Gd 16 (1973), pp. 123-125.

la celebración del ágape y de la eucaristía en la mañana.

Se supone con firmes argumentos que la fiesta pascual consistía en una celebración continua, que se extendía posteriormente desde el día central, hacia atrás (cuaresma) y hacia adelante (pentecostés), pero que originalmente no consistía más que en la congregación de la comunidad en la noche del 14 de Nisán. No se puede pues hablar de una semana santa, ni de tres días (viernes a domingo), sino de una noche, la de la vigilia pascual, en la cual se celebraba el paso del Señor de la muerte a la vida. La fecha de esta vigilia variaba según las prácticas. Los elementos mencionados por Lohse eran la temática de esta vigilia.

La celebración "quartodecimana" presentaba, según Lohse, todas las características señaladas, de las cuales las tres primeras no se encontraban originalmente en la práctica "romana". Roma las tomó probablemente de los "quartodecimani". El único elemento común a ambas celebraciones era pues el ágape y la eucaristía. Lohse concluye que la práctica "quartodecimana" era judío-cristiana en sus tres primeras características y que era la primitiva. En este sentido pudo estar en el origen de la "romana", la cual era más que todo un memorial de los sucesos históricos de la salvación<sup>59</sup>. A esto añade el autor que la eucaristía, elemento común, y además la vigilia, la homilía sobre Exodo XII y el ayuno, remontaban a la iglesia primitiva al través de la práctica "quartodecimana".

J. Blank ha discutido la posición de Lohse: la espera de la parusía no pudo ser elemento decisivo entre los partidarios del 14 de Nisán, pues un testimonio bien importante sobre la práctica, como la homilía de Melitón, más que esto nos ofrece claramente la experiencia de la presencia misteriosa del Señor, a la luz de una inspiración joánica<sup>60</sup>.

Es necesario tener presentes las observaciones de C. Schmidt y las de O. Casel, para poder estimar la tesis de Lohse. Schmidt calificó el ayuno propiciatorio por los judíos como una invención del autor de la Didascalia, netamente antisemita<sup>61</sup>, opinión que comparte Dom Casel<sup>62</sup> al señalar explícitamente que según el testimonio del S. II, la fiesta de la Pascua en general era una tradición apostólica que consistía en una celebración precedida por un ayuno, el cual manifestaba el comienzo austero de la celebración, y luego era clausurada con la alegría del misterio de la resurrección del Señor<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> B. Lohse. *Passafest*, p. 89: "Somit haben sich vier wesentliche Punkte beim quartodecimanischen Passa herausarbeiten lassen: 1— Ihr Passa wird durch Fasten begangen, und zwar fasten sie fuer die Juden, damit Gott ihnen ihre Schuld vergeben moege. 2— Ex.12 wird vorgelesen und ausgelegt. 3— Sie erwarten die Wiederkunft des Herrn am Passa. 4— Gegen 3 Uhr morgens werden die Agape und die Eucharistie gefeiert, vermutlich als christliches Passamahl in dem Sinne von "Maranatha".

<sup>60</sup> J. Blank. *Meliton*, p. 95

<sup>61</sup> C. Schmidt. *Gespraech*, p. 19, nota 1.

<sup>62</sup> O. Casel. *La Fête*, p. 61.

<sup>63</sup> O. Casel. *La Fête*, p. 34: "Des renseignements d'Eusèbe, il ressort que, d'après le

1.2.2.3.— El sentido de la fiesta: qué celebraban los partidarios de las dos prácticas y por qué pudo ser comprendido el objeto de la celebración como una "Pascua"

Este otro tipo de problemas corresponde a lo que podríamos llamar de manera más propia la teología pascual que anima la celebración, o lo que es lo mismo la comprensión, interpretación y expresión de lo celebrado. Conviene entonces distinguir también aquí el objeto propiamente dicho de la celebración y los canales por los cuales se llegó a comprender, interpretar y expresar lo celebrado, en la forma pascual.

a. *El objeto de la celebración pascual.* Hasta el año de 1919, como ya lo hemos señalado, fluctuó la atención de los investigadores del problema entre el estudio del origen y el del contenido de la celebración. C. Schmidt creyó encontrar en la *Epistola Apostolorum* una confirmación de la opinión predominante sobre la Pascua "quartodecimana", mirada bajo el aspecto del contenido de la celebración, opinión según la cual esta práctica conmemoraba la muerte del Señor, basado el autor en el hecho de que el resucitado ordena en la Epistola la conmemoración de 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<sup>64</sup>. Muchos otros autores aceptaron este punto de vista<sup>65</sup>. La idea de un doble objeto de la celebración fue vulgarizada entonces por A. Baumstark, pero como lo hemos notado se trataba de una opinión que remontaba hasta el S. XVII<sup>66</sup>.

Naturalmente la reacción no se hizo esperar. Anteriormente algunos habían propuesto un sentido general de la celebración ("die Erloesung ueberhaupt"), mientras que otros señalaban la acentuación de uno u otro aspecto (la muerte o la resurrección, según la práctica). En el último planteamiento se situaron F.E. Brightmann en 1924, K. Mueller en 1941 y sobretudo Dom O. Casel en 1934, los cuales lograron conven-

témoignage du IIe. Siècle, la fête de Pâques était une tradition apostolique; elle consistait en une célébration que précédait un jeûne, lequel se clôturait par une cérémonie liturgique; elle comprenait, para conséquent, un répas; cette célébration terminale était considérée comme le mystère de la résurrection du Seigneur".

<sup>64</sup> C. Schmidt. *Gespraechen*, pp. 43, 84, 579: "Dort (in Kleinasien) Passah, hier (in Rom) Ostern".

<sup>65</sup> P. Drews, *Passah*: RE XIV, pp. 734-750; P. Batiffol. *L'Eglise naissante et le Catholicisme*, París, 1927; H. Leclercq. *Pâque*: DACL 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'Eglise primitive: Jésus et les origines du Christianisme*. París, 1947, 411-440; H. Schuermann. *Anfaenge*, p. 414.

<sup>66</sup> 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 chrétienne, un élément commémoratif qui s'imposait. C'est de lui que dérive l'antithèse entre la Πάσχα σταυρώσιμον, 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 par l'Orient, surtout par l'Asie Mineure...".

cer ampliamente<sup>67</sup>. 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, 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 su pasión y su resurrección<sup>68</sup>. Esta ha sido la posición clásica aceptada hoy por casi todos los autores como punto de partida seguro y objetivo, que debemos especialmente a la intuición providencial de Dom Casel.

Hay que tener en cuenta sin embargo que, si bien B. Lohse admite esta manera de ver en general, sin embargo su explicación de las diferencias de sentido en ambas celebraciones varía un poco. La fiesta pascual de los "quartodecimani", según él, tenía el mismo sentido que la de los "romanos" bajo un cierto punto de vista, en cuanto que ambas celebraciones se referían a la vez al viernes santo y a la pascua, como a sus objetos. La diferencia radicaba no en que una práctica celebrara la muerte y otra la resurrección, sino en que la práctica "quartodecimana" se caracterizaba por la espera de la parusía y por el ayuno expiatorio por los judíos, elementos tomados del judaísmo, mientras que la "romana" era una fiesta en memoria de los sucesos históricos de la salvación. En este sentido, el contenido de ambas prácticas era totalmente distinto, o mejor, se trataba de dos teologías diferentes: una judío-cristina, otra específicamente cristiana<sup>69</sup>.

b. *Por qué fue comprendido, interpretado y expresado como una "pascua" el objeto de la celebración (la muerte y la resurrección).* Los problemas que surgen en este campo nos obligan a examinar la temática

<sup>67</sup> F. E. Brightmann. *The Quartodeciman Question*: JThS 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. Tubinga, 1941, p. 226; O. Casel. *Mysteriengegenwart*: JLTW 8 (1928). *La Fête*.

<sup>68</sup> Dom Casel utiliza también fragmentos conocidos de Melitón y el texto conocido de las homilias pseudo-crisostomianas. Cfr. al respecto O. Casel. *La Fête*.

<sup>69</sup> B. Lohse. *Passafest*, p. 121: "Vergleichen wir das urspruengliche quartodecimaneische Passa mit der roemischen Feier, so zeigt sich zunaechst die voellige Verschiedenheit beider Feste: hier ein Passa mit der Parusie-Erwartung und dem stellvertretenden Fasten fuer die Juden, dort ein Fest zur Erinnerung an die historischen Ereignisse der Erloesung. Das roemische Fest hat einen voelling anderen Sinn als das quartodecimaneische". Y en la nota de la p. 56: "Da die Ausdruecke Πάσχα σταυρώσιμων und Πάσχα ἀναστάσιμων lediglich moderne Erfindungen (im 17. Jahrhundert) sind, die mit der alten Kirche nicht das mindeste zu tun haben, duerfte E. Schuerer (Zhist Th. 1870, s.276ss) ueberzeugend nachgewiesen haben".

del Antiguo Testamento, la del Nuevo Testamento, y a interrogarnos sobre la posibilidad de otros influjos tipológicos.

aa. **La tipología pascual del Antiguo Testamento.** Cómo concretar el influjo que ejerció el Antiguo Testamento con su tipología pascual en la teología pascual cristiana? En la introducción a su obra, Dom Casel señala que las palabras "Pascua" y "Pentecostés" han sido tomadas del judaísmo (la primera literalmente y la segunda en cuanto al objeto, pues gramaticalmente es un vocablo griego). Que sin embargo sólo la terminología proviene del judaísmo, no así las realidades expresadas. Se puede hablar entonces de una tipología en los dos casos, la cual encuentra su realización completamente nueva en el cristianismo, no sólo nueva en cuanto al espíritu sino también en cuanto a la forma. Por tanto, si la Pascua judía no transmitió a la fiesta pascual cristiana más que su nombre, fuera de la fecha y de la tipología<sup>70</sup>, la posición de Dom Casel parece más bien reticente. De hecho Dom Casel no determina en ninguna parte la afirmación sobre la tipología mencionada, pero parece entenderla en el sentido de que la teología de la Pascua cristiana no deriva de la teología de la Pascua judía, sino que ella utiliza tipológicamente los temas de los judíos.

En otros autores, en cambio, se presenta el problema con un optimismo más explícito. En primer lugar, algunos han señalado una teología común tanto para la Pascua del Antiguo Testamento como para la del Nuevo. El sentido salvífico que Moisés atribuyó a la fiesta pascual nómada, parece ofrecer un punto de partida en la discusión. Ambas Pascuas encierran no sólo un carácter de memorial del acontecimiento salvífico (operado por Yahveh en la liberación de los israelitas y por Cristo en la redención por su muerte y su resurrección), sino también de orientación hacia el cumplimiento definitivo señalado en el Antiguo Testamento por la esperanza del Mesías y en el Nuevo testamento por la espera de la parusía<sup>71</sup>.

Un trabajo reciente de Dom P. Merendino, a partir de la catequesis pascual de San Atanasio, presenta de manera más explícita la cuestión. El autor parte de la conciencia profunda que del valor de Israel poseían los primeros cristianos. En los escritos del Nuevo Testamento y también en toda la literatura cristiana primitiva, existían tradiciones exegéticas, teológicas y litúrgicas, provenientes del Antiguo Testamento, las cuales se introdujeron en el cristianismo, a pesar de la ruptura con el judaísmo<sup>72</sup>. La fiesta de la Pascua es como una exégesis viva de Israel, convertida en acción sacramental con carácter de realización escatológica. La

<sup>70</sup> O. Casel. *La Fête*, pp. 13-17.

<sup>71</sup> H. Haag. *Passah*: LThK 8. 2a. ed. 1963, col. 133-136; J. Schildenberger. *Der Gedächtnischarakter des alt. und des neut. Pascha*: Opfer Christi und Opfer der Kirche. Duesseldorf, 1960, pp. 75-97.

<sup>72</sup> P. Merendino. *Paschale Sacramentum*: LQF 42. Muenster, 1964, pp. VI-XI.



Pascua del Antiguo Testamento continúa existiendo, por decirlo así, en la celebración cristiana de la historia de la salvación. Los tipos veterotestamentarios que condicionan la teología pascual del Nuevo Testamento son resumidos así por el autor: para los cristianos de los primeros siglos, el Antiguo Testamento está ordenado al Nuevo en cuanto que el Dios de los Padres, como entonces, obra también en la Iglesia la salvación. La liturgia pascual cristiana se presenta como la verdadera exégesis de la Pascua judía y de todo el Antiguo Testamento cuyos misterios son descubiertos y encuentran la realización plena del mensaje profético: es el paso de una presencia escondida a una presencia revelada. La presencia y vocación comunes al Antiguo Testamento y al Nuevo hacen de la Iglesia y de Israel una comunidad única, en donde la Pascua antigua, la Pascua presente y la Pascua del cielo son el desarrollo de un mismo plan divino<sup>73</sup>.

La tesis de Merendino mezcla dos planos que deben ser bien distinguidos: por una parte, la continuidad de la realidad salvífica en ambos testamentos, lo que no se presenta solamente en la institución de la Pascua, sino también en otros campos. Y por otra parte, la existencia de tradiciones exegéticas, teológicas y litúrgicas que manifiestan una profunda continuidad de ideas entre la Pascua judía y la Pascua cristiana, no solamente en el sentido de que los cristianos expresan la Pascua en términos tomados del Antiguo Testamento, sino, sobretodo, en cuanto que esta transposición de temas a la Pascua cristiana se basaba en una evolución de ideas que partía ya del judaísmo. En este segundo aspecto, propiamente literario y lingüístico, encontramos un punto de apoyo para la determinación del influjo del judaísmo en la teología pascual cristiana.

Los temas de esta transposición aparecen en la lectura de Exodo XII y en la explicación de los elementos de la celebración: el cordero pascual, el banquete, la espera de la Parusía<sup>74</sup>, el sentido de los ciclos semanales y anuales de las fiestas judías y su repercusión no sólo en la teología, sino también en las instituciones pascales cristianas<sup>75</sup>.

bb. *El problema en el nivel del Nuevo Testamento.* En qué sentido remonta la teología pascual de las instituciones eclesiales al Nuevo Testamento? O son ellas una innovación post-pascual secundaria?

Al declarar que la diferencia esencial de las dos prácticas pascales anuales no consistía en la conmemoración de la sola muerte o de la sola resurrección del Señor, Dom Casel afirma que la práctica "quartodecimana" parece tener un carácter más histórico, al retener la fecha judía como fecha de la muerte del Señor. Pero de hecho todo el contenido de

<sup>73</sup> P. Merendino. *Paschale Sacramentum*, pp. 16, 17-29, 30-42.

<sup>74</sup> B. Lohse. *Passafest*, pp. 62-89.

<sup>75</sup> J. Blank. *Meliton*, pp. 32-34; J. van Goudoever. *Biblical Calendars*, pp. 164-175.

la celebración es de orden tipológico y simbólico, en este aspecto: Cristo es la Pascua nueva y definitiva. La clave de esta interpretación de la muerte de Cristo se encuentra en la tradición de Juan y de Pablo, la cual nos permite vislumbrar también que esta celebración pascual no era una simple imitación de la celebración judía. La celebración del 14 de Nisán se basaba en una simple tipología, es decir, en el reconocimiento del valor puramente tipológico de la Pascua antigua (I Cor. 5, 7). La Pascua nueva es la contraparte de la antigua: Cristo es el verdadero cordero de Dios, en quien se cumple el precepto de Ex. 12, 46. Por eso Cristo muere mientras los judíos celebran su fiesta, o mientras los sacerdotes inmolan los corderos rituales (Jo. 1, 29.36; 19, 36; 13, 1; 18, 28). Esta es para Dom Casel toda la teología de la celebración "quartodecimana".

En cuanto a la celebración del domingo, ella es en realidad más histórica, si se piensa en la resurrección "al tercer día". Sin embargo se trata aquí también de una datación simbólica. Naturalmente hay que reconocer el origen helenístico de este día del Señor, cuyo fundamento aparece ya en los escritos del Nuevo Testamento (Act. 2, 24, 36; Ap. 1, 10, etc.). La significación de este dato no depende de su valor histórico, sino también del teológico—simbólico. La fiesta de la Pascua depende sin duda en su significación teológica del Nuevo Testamento, en el cual la tipología pascual jugó un papel importante<sup>76</sup>.

Ciertamente hay que recurrir pues a la utilización neotestamentaria de la tipología pascual del Antiguo Testamento, para comprender la teología pascual de la celebración cristiana. Sin embargo no hay un consenso unánime en la determinación concreta de la inspiración neotestamentaria en cada una de las prácticas. Así por ejemplo, algunos hacen depender la teología pascual de la práctica "quartodecimana" de una tradición joánica, mientras que ya en 1870 Schuerer y, basado en él recientemente, B. Lohse encuentran dificultades para sostener esa dependencia<sup>77</sup>. La utilización del lenguaje pascual neotestamentario puede ser también muy variado y el problema no podría ser tratado entonces de manera simplista. Así por ejemplo, en un artículo publicado en el año de 1952, Christinne Mohrmann ha llamado la atención sobre la formación de dos concepciones tipológicas diferentes en la tradición pascual cristiana. La primera partía de la inmolación 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. En esta última se subrayaba más la resurrección del Señor. La diferencia, según la autora, no era esencial, pero pudo haber

<sup>76</sup> O. Casel. *La Fête*, pp. 104—114. A. Baumstark defendió también el mismo punto de vista en su *Liturgie Comparée*, pp. 192—193, y la misma opinión es compartida por B. Botte. *La question pascale, pâque du vendredi ou pâque du dimanche*, p. 93.

<sup>77</sup> E. Schuerer. *Passastreitigkeiten*, p. 273; B. Lohse. *Passafest*, p. 136. Cfr. J. Jeremías. *Abendmahlsworte Jesu*, pp. 115s.

jugado un papel importante en la teología pascual. El fundamento inmediato de ambas tipologías fue, según esta tesis, la interpretación de la palabra Πάσχα. La primera tradición, más popular, la relacionaba con Πάσχειν 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 διάβασις, ὑπέρβασις, transitus<sup>78</sup>. A esta última tradición se le ha llamado "tradición de Orígenes".

Todo el problema indicado tiene su importancia para comprender el por qué de la utilización de unas categorías, una interpretación y un lenguaje pascuales, en el contexto de una celebración litúrgica cristiana, para expresar las realidades de la salvación.

cc. *Otros posibles influjos en la teología pascual cristiana?* Dom O. Casel ha valorado el papel de los misterios paganos en la formación del culto cristiano, especialmente en lo referente al lenguaje místico del S. III, como cuando se habla del paso de una tristeza profunda, expresada por el ayuno, las lamentaciones, la mortificación y los cantos de duelo, a una alegría viva, manifestada en el plano ritual por las jubilaciones y por el banquete festivo. Dom Casel examina algunos textos y concluye que había una cierta semejanza de forma entre los cultos de los misterios del paganismo y la fiesta cristiana de la Pascua y que es posible que los cristianos hubieran empleado el vocabulario de estos misterios no solo como una pura cuestión estilística, sino obligados por la esencia misma del rito<sup>79</sup>. Esta afirmación dio lugar a una fuerte polémica, pero cada día se reconoce más, no obstante, el inmenso aporte que ella ofreció a la investigación litúrgica. En el comentario a la homilía de Melitón de Sardes, por ejemplo, J. Blank ha hecho caer en la cuenta del carácter mistagógico de ciertas expresiones, no explicables tal vez sin el recurso a los misterios paganos<sup>80</sup>. Pero este aspecto de la inspiración teórica de la teología pascual no puede ser planteado más que como un problema.

Así pues, del descubrimiento o utilización de nuevas fuentes han resultado también interrogantes nuevos, los cuales se refieren no solamente al aspecto institucional de la fiesta anual (origen histórico, estructura litúrgica), sino también al aspecto propiamente teológico, o sea al problema de la significación de un lenguaje pascual que debe revelar una comprensión, una interpretación y, precisamente en cuanto lenguaje, una expresión de la obra salvadora de Cristo celebrada por la Iglesia. Es más que todo este segundo aspecto el que nos ocupará en adelante.

<sup>78</sup> Christinne Mohrmann. *Pascha, passio, transitus*: ELit. 66 (1952), pp. 37-52. De acuerdo con esto, al examinar las características de una y otra tradición, la publicación de P. Nautin. *Homélies II*, pp. 7-14.

<sup>79</sup> O. Casel. *La Fête*, pp. 118-129.

<sup>80</sup> J. Blank. *Meliton*, p. 43

## 2.— EL OBJETO DE LA CELEBRACION ANUAL Y PRIMORDIAL DE LA IGLESIA ES EL MISTERIO DE JESUCRISTO, COMPRENDIDO, INTERPRETADO Y EXPRESADO A LA LUZ DE LA TIPOLOGIA PASCUAL DEL ANTIGUO TESTAMENTO.

Apoyados en el enorme material litúrgico—literario que poco a poco ha ido saliendo a la luz, y en las intuiciones, teorías y soluciones parciales de muchos teólogos, investigadores de la liturgia, de la Escritura, de los Padres, intentamos exponer entonces en una segunda parte, de manera sistemática, la significación total de la celebración primordial de la Iglesia, la fiesta pascual, en el momento más puro de la experiencia litúrgica. Hay que tener en cuenta por lo tanto lo celebrado por la comunidad, a lo que podemos denominar el objeto de la celebración; hay que tener en cuenta también la expresión de ese objeto por medio de un lenguaje que revela categorías e interpretaciones, a las que designamos con el nombre del "lenguaje pascual". Nuestro propósito es pues el de explicar por qué es un misterio pascual el de nuestra salvación por Jesucristo, o lo que es lo mismo el de explicar la ligación entre un sujeto, el misterio de Jesucristo, y un predicado, el misterio pascual.

Como presupuestos de nuestra exposición, podemos dejar sentados varios puntos, ya sea porque no pueden ser decididos fácilmente, ya porque no tienen una importancia decisiva para la síntesis total.

a. *El hecho de la celebración litúrgica de una fiesta anual de la Pascua.* No queda duda de que, desde época antiquísima, para expresarnos en una forma general, sin entrar en el debatido problema de si esta época ya es 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 "quartodecimana" y la práctica "romana". 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 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 historicizados 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", nosotros no tenemos ya idea de lo que originalmente era la celebración pascual de los cristianos. Al principio, y hasta época muy respetable, los cristianos no cele-

braban más que una vigilia pascual y esto puede ser afirmado con suficiente certeza tanto para la práctica "quartodecimana", como para la "romana". Una vigilia pascual significaba la congregación de la comunidad desde las últimas horas del 14 de Nisán o del sábado siguiente y al través de toda la noche hasta la madrugada, para celebrar la muerte y la resurrección del Señor. No se puede pensar pues en un viernes santo, para conmemorar la muerte, y en un domingo de pascua, para conmemorar la resurrección. La comunidad se congregaba 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, 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, pues, una noche y con el tiempo un triduo sacro, aún más, una semana santa.

En cuanto a la estructura misma de la vigilia original, puede pensarse con cierta probabilidad en una liturgia de la palabra, cuya finalidad era la de proclamar el cumplimiento de las profecías y tipología pascales del Antiguo Testamento en la muerte de Jesucristo, entendida como una muerte gloriosa; en una celebración de la iniciación de nuevos miembros en la comunidad por el bautismo, paso del cristianismo 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 por el hecho de que la vida de Jesucristo era el culmen de toda la celebración de la comunidad y ella era posible en la celebración eucarística.

b. *El objeto propiamente dicho de la celebración pascual.* Puede ser considerado también como algo definitivamente adquirido el que el objeto de la celebración pascual de los cristianos, en la época de la vigilia original, no era simplemente la muerte o simplemente la resurrección del Señor, sino la muerte y la resurrección, el paso de la muerte a la vida, la muerte gloriosa de Jesucristo.

c. *Los cristianos celebraban la muerte gloriosa de Jesucristo como una Pascua.* Puede ser tenido como algo suficientemente explícito en el campo de la afirmación, el que la muerte gloriosa de Jesucristo fuera considerada como un acontecimiento pascual, es decir, que fuera interpretada a la luz de una tipología del Antiguo Testamento; aún más que la celebración misma fuera considerada como celebración pascual de los cristianos. Pero con ello no nos hemos salido del plano de la afirmación y nosotros creemos que es verdaderamente fundamental comprender el por qué de esta aplicación tipológica al acontecimiento de la salvación y a la celebración misma. Este es propiamente el objeto de nuestro segundo punto, en la totalidad del trabajo.

## 2.1.— La utilización de la tipología pascual para expresar el acontecimiento de la salvación, o lo que es lo mismo, la muerte gloriosa del Señor.

Existe en la *1 Cor. 5,7* una afirmación que puede ser considerada como un "theologoumenon", o como un "axioma teológico": "Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado". El acontecimiento cristológico es doblado explícitamente por un predicado, el de la Pascua. San Pablo parece suponer que este predicado era conocido ampliamente en los círculos de los cristianos de Corinto y lo emplea con una intención moralizante, que se explica bien en un ambiente pascual, como el que revelan los viejos fermentos. Pero cómo se llegó a esto? Y qué pretendía decirse con la afirmación pascual aplicada al sacrificio del Señor? Solamente un conocimiento de toda la temática pascual veterotestamentaria, en sus orígenes y en su evolución, en cuanto institución y en cuanto a la teología o ideas que la animaban, nos permite comprender profundamente el problema. Es la razón por la cual presentamos una síntesis de toda la temática, bien conocida en general, antes de volver, a manera de conclusión, sobre nuestro problema concreto.

### 2.1.1.— La Pascua del Antiguo Testamento como institución litúrgica, el objeto de la misma y su significación.

La fiesta judía de la Pascua es, en tiempos tardíos resultado de la fusión de dos instituciones culturales antiguas: la fiesta de la Pascua y la fiesta de los Acimos. La gran mayoría de las investigaciones sobre el origen de estas fiestas concuerdan en afirmar la procedencia de Pascua—Acimos de dos celebraciones primaverales de la religión pre—mosaica, de medios diversos. Pascua remonta, como lo muestran muchas comparaciones, a una fiesta familiar que marcaba el comienzo del año pastoril, en un medio nómada. Ella consistía en la inmolación de las primicias del ganado y en una cena cultural que estrechaba los lazos familiares y también los de la divinidad con la tribu; la sangre era utilizada en un rito apotropaico, que se proponía implorar la protección de pastores y rebaños contra influjos demoníacos malignos<sup>81</sup>. Acimos, por su parte, debió haber tenido su origen en una fiesta agraria de primavera, que servía de inauguración del tiempo sagrado de la cosecha. Características de la fiesta era la abstención de alimentos fermentados durante toda una semana y el precepto de sólo comer los productos puros y frescos de la nue-

<sup>81</sup> A. Brock—Utne. *Eine religionsgeschichtliche Studie zu dem urspruenglichen Passahopfer*: ARW 31 (1934), pp. 272—278; E. Dhorme. *La religion des Hébreux nomades*. Bruselas, 1937, p. 211; J. Henninger. *Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques*: RMP 4 (1950), pp. 389—432; R. de Vaux. *Les Sacrifices de l'Ancien Testament*. Paris, 1964, pp. 7—9.

va cosecha<sup>82</sup>.

Estos ritos semíticos pre-mosaicos fueron *historicizados* en la religión de Israel. Moisés obtiene del Faraón autorización para salir con los hebreos semi-nómadas y sus ganados, con el fin de ofrecer un sacrificio a Yahveh. Los ritos de la celebración nómada son cargados de un sentido nuevo, y así llegan a ser expresión de la intervención salvífica de Yahveh en el éxodo. En realidad la experiencia teológica, o la interpretación religiosa de la historia es uno de los hechos religiosos más sorprendentes de toda la historia de las religiones. De todos modos, los ritos de celebraciones existentes obtienen como contenido un acontecimiento histórico, el del éxodo, y posteriormente toda la historia de Israel, interpretada a la luz del éxodo como historia de la salvación. Ambas celebraciones, Pascua y Acimos, se fusionaron, no se sabe cuándo. En la época post-exílica se terminó aún por utilizar indistintamente los términos "Pascua" y "Acimos", para designar la fiesta de la primavera (II Cron. 30, 1.2.5), la cual duraba toda una semana.

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

— en principio se dio una celebración familiar, cuando el contenido primitivo cultural-religioso fue evacuado y reemplazado por el contenido histórico-religioso del éxodo (cfr. Ex. 12, 1-13, 16), forma de celebración que se prolongó hasta la época de la reforma deuteronomica;

— la Pascua del Templo, a partir de la reforma deuteronomica, fiesta de carácter nacional que reemplazó a la celebración familiar, a causa de la centralización del culto; se trataba de una fiesta de peregrinación;

— la forma de compromiso de la época del judaísmo tardío, originada por las crisis debidas a la destrucción del templo. Sobre esta manera de celebrar la fiesta nos informa el tratado de las *Pesachim* del Talmud. La práctica permaneció en vigencia, sin mayores transformaciones, hasta la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70. En ella se optó por inmolar los corderos en los atrios del Templo, pero el banquete se celebraba en las familias, dentro de los muros de Jerusalén.

La importancia de la fiesta en las distintas fases de su evolución no es clara. De todos modos puede afirmarse con seguridad que ella es la más mencionada tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo y que el judaísmo tardío la presenta en el primer lugar. En este tiempo tardío hay que situar algunos elementos de importancia para el Nuevo Testamento<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> N. Fueglistler. *Die Heilsbedeutung des Pascha*. Munich, 1963. p. 41. H. Haag. *Ursprung und Sinn des alttest. Paschafestes: Das Opfer der Kirche*. LThSt. Lucerna, 1954, pp. 40-46; R. Le Déaut. *La Nuit Pascale*. Toma, 1963, pp. 77, nota 12.

<sup>83</sup> G. Beer. *Pesachim* I: Mischna II, 3, Giessen, 1912; H. J. Kraus. *Gottesdienst in Israel*. Munich, 2a. ed. 1962, p. 71; 271: "Das hoechste der Feste in der nachexilischen Gemeinde das

a. *Balance de los textos veterotestamentarios sobre la Pascua judía*

Con el fin de clasificarlos en alguna forma, sin perder de todos modos la totalidad de la historia bíblica, adoptamos una división propia y advertimos que sólo los enumeramos y nos remitimos a las interpretaciones clásicas:

aa. *Tradiciones "históricas"*. El texto clásico sobre la Pascua egipcia lo encontramos en *Ex. 12, 1–13.16*. La lucha de Yahveh por la liberación de su pueblo (7, 8–11, 10: plagas de Egipto) alcanza su culmen con la muerte de los primogénitos egipcios, con la liberación de Israel en un éxodo al través del mar rojo, en el cual son aniquilados los enemigos (14, 1–15, 21). Este suceso pascual está además íntimamente ligado con la revelación del Sinaí (19, 1–24, 11). El relato es compuesto: en él distinguen los especialistas<sup>84</sup> una fuente antigua (J) retrabajada en parte por el deuteronomista, y una más reciente, la sacerdotal (P). La perícopa se compone de ocho trozos (comprendidos los pasajes incrustados por la tradición legislativa, a los que nos referiremos en seguida), ordenados más o menos simétricamente<sup>85</sup>.

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

Passah". Véanse los registros comparados de G. B. Gray. *Sacrifice in the Old Testament*. Oxford, 1925, p. 383; los trabajos generales sobre la Pascua: P. Grelot—J. Pierron. *Osternacht und Osterfeier im A- und Neuen Bund*. Duesseldorf, 1959; H. Haag. *Ursprung*; J. B. Segal. *The Hebrew Passover from the Earliest Times to A.D. 70*: London Oriental Series 12. Londres, 1963; R. de Vaux. *Sacrifices*, p. 27 donde reacciona contra la tesis de Segal, quien sostiene que Pascua era una fiesta de año nuevo.

<sup>84</sup> Cfr. H. Cazelles. *Loi israelite. Facteurs influençant sa rédaction*: DBS V, col. 504. La escuela escandinava avanza aún más al afirmar que Ex. 1–15 es el "libretto" de un drama cultural. En el mismo sentido, pero un poco más restrictivo, habla S. Mowinckel. *Die vermeintliche "Passahlegende" Ex. 1–15*: StTh 5 (1951), p. 72. Sobre todo esto véase O. Eissfeldt. *Die Komposition des Exodus 1–12*: ThBl 18 (1939), pp. 224–233.

<sup>85</sup> Podrían clasificarse así las partes de la composición del texto, como lo hace N. Fueglistler. *Heilsbedeutung*, p. 26:

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



celebración de los que retornaron del exilio babilónico en 515, celebración que siguió a la dedicación del Templo.

bb. *Tradiciones legislativas.* Las prescripciones pascales de la legislación más antigua sobre el cordero y su sangre y sobre los ácidos (Ex. 12, 21–27; 13, 3–10), así como sobre las condiciones complementarias para la participación en el banquete (12, 43–50) y sobre la consagración de los primogénitos a Yahveh (13, 1s), se encuentran incrustadas, por decirlo así, en el relato de la Pascua egipcia. Fuera de ellas, el calendario festivo (Ex. 23, 15 E) presenta la fiesta de los ácidos como la primera de las fiestas de peregrinación, memorial del éxodo de Egipto. Y en el llamado “Decálogo cultural” (Ex. 34, 18. 25 J), es mencionado el sacrificio pascual al lado de los ácidos<sup>86</sup>.

La legislación deuteronomica habla de la Pascua como de la primera de las fiestas de peregrinación (Dt. 16, 1–8). Los vers. 1.2.5.6. y 7 se refieren al sacrificio pascual; 3.4. y 8 a los ácidos. La noche pascual sirve de introducción a la fiesta de siete días de los ácidos (16, 3.4a.8)<sup>87</sup>, pero de tal manera que las dos están amalgamadas aquí hasta no formar más que una única fiesta. La característica especial aquí es la de la centralización del culto, que convierte la fiesta en fiesta de peregrinación.

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

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

<sup>86</sup> C. W. Atkinson. *The Ordinances of Passover—Unleavened Bread*: AthR 44 (1962), pp. 70–85; G. B. Gray. *Passover and Unleavened Bread: the Laws of J, E and D*: JThS 37 (1936), pp. 241–253.

<sup>87</sup> H. Guthe. *Zum Passah der juedischen Religionsgemeinde*: ThStK 96/97 (1925), pp. 144–171; G. B. Gray. *Passover*, p. 252; F. Horst. *Das Privileg der Juhwes. Rechtsgesch. Untersuch. zum Dt.*: FRLANT 45. Gotinga, 1930, p. 91.

cc. *Tradiciones proféticas.* Dada la importancia de la Pascua, o por lo menos de los Acimos, en la vida cultural de Israel, es natural que encontremos también alusiones a ella en los profetas. Sin embargo el balance es más bien modesto aquí. En ellos son numerosas las alusiones al éxodo, pero no necesariamente a la celebración cultural<sup>88</sup>.

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

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

En fin, se menciona un pasaje de Jeremías, que si bien según el texto masorético no deja percibir ninguna idea sobre la Pascua, sin embargo sí lo hace si se tiene en cuenta el texto de los LXX: se trata de Jer. 31, 7b-8. Aunque el texto de LXX no puede ser primitivo, sin embargo no deja de ser significativo, pues nos muestra la asociación teológica del motivo del retorno mesiánico de Israel, al cual pertenece también la nueva alianza (Jer. 31, 31), con la fiesta de la Pascua.

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

dd. *Tradiciones sapienciales.* Sobre la Pascua egipcia medita el libro de la Sabiduría (18, 1-9), en su parte narrativa, donde son comentadas de manera semejante a la de los Midrashim, las antiguas tradiciones bíblicas sobre el éxodo (Sab. 10, 1-19, 20), entre las cuales aparece nuestro corto pasaje. Aunque el cordero pascual apenas es mencionado, como es de explicar en un ambiente de espiritualidad de la Diáspora, sin embargo, la alusión a la Pascua posee una cierta importancia para la cuestión. En Sab. 10, 15-19, 20 han visto algunos una verdadera Haggada pascual pre-cristiana<sup>89</sup>. Además, en cuanto al contenido, los

<sup>88</sup> Piénsese en las alusiones al éxodo por ejemplo de Is. 40, 1-11; 43, 16-21; 63, 11-64, 3; Jer. 23, 7-8; Os. 9, 2-5; 11, 1; 12, 10; Am. 1-2; 3, 1; Miqu. 6, 1-8.

<sup>89</sup> E. Stein. *Ein juedisch-hellenistischer Midrasch ueber den Auszug aus Aegypten*: MGWJ 78 (1934), pp. 559-575; G. Ziener. *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit*:

sucesos del éxodo han sufrido aquí una especie de espiritualización y tipologización, en cuanto que ellos son vistos como modelos y anticipaciones de la salvación y del juicio últimos, y así son proyectados al terreno escatológico<sup>90</sup>. Este procedimiento tiene su importancia, pues precede inmediatamente la tipología semejante del éxodo desarrollada en los escritos del Nuevo Testamento. Vale notar las nociones de "logos" (15), "hijo de Dios" (13), "santos" (1.5.9), "salvación" y "perdición" (7), con las cuales son expresadas las realidades del éxodo.

El tema de la liberación del éxodo es también uno de los preferidos en la poesía hebrea. Al leer los salmos nos encontramos con numerosas alusiones a él. En los días de prueba el salmista vuelve a encontrar su confianza y su esperanza en el recuerdo de las obras de Yahveh en el pasado. Los sentimientos de alabanza y acción de gracias, la utilización parenética del tema, las esperanzas vivas de los orantes, son de importancia para una teología pascual. El judaísmo tardío los utilizará en la liturgia de la Pascua (Hallel: Ps. 113—118). Es difícil hablar de alusiones de los salmos a la liturgia pascual: se habla de Ps. 111, 4 que alude quizá a la celebración pascual (o a los Acimos): memorial de las maravillas de Yahveh, para mantener viva la gratitud<sup>91</sup>; el Ps. 116, 13 parece ofrecer también una coincidencia por lo menos formal con la liturgia pascual, en la cual también era levantado "el cáliz de la salvación". El judaísmo tardío atribuirá a este pasaje una significación mesiánica.

Los llamados "salmos de ascensión" en el TM (120—134), entre los cuales sólo el 122 (emparentado con el 84) posee como "Sitz im Leben" la subida a Jerusalén, no ofrecen propiamente alusiones a la Pascua. Las "vigilias" del Ps. 134, 2 no parecen mostrar nada, ni en relación con la Pascua, ni en relación con la fiesta de los Tabernáculos<sup>92</sup>. En fin, los "sacrificios" del Ps. 66,6 no parecen referirse a Pascua tampoco.

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

BBB 11. Bonn, 1956, pp. 95 ss; *Die Verwendung der Schrift im Buche der Weisheit*: TThZ 66 (1957), pp. 138—151; *Weisheitsbuch und Johannesevangelium*: Bibl. 38 (1957), pp. 396—418; (1958), pp. 37—60.

<sup>90</sup> G. Kuhn. *Beitrag zur Erklärung des Buches der Weisheit*: ZNW 28 (1929), pp. 334—341.

<sup>91</sup> F. Noetscher. *Die Psalmen*: EB 1; Kittel: ThWNT IV, p. 682. Sobre el memorial del Exodo en los salmos véase A. Lenssen. *Der Auszug aus Aegypten im Zeugnis der Bibel*: Zeugnis der Bibel 7. Salzburg, 1966, pp. 65—67; A. Weiser. *Die Psalmen*: ATD 14/15. Gotinga, 1959, pp. 487ss.

<sup>92</sup> S. Mowinckel. *Psalmstudien* V, p. 46; H. Gunkel. *Die Psalmen uebersetzt und erklart*: GHKAT. Gotinga, 4a. ed. 1926, p. 573; H. H. Kraus. *Psalmen* 2: Bibl. Kom.AT. Neukirchen, 1961, p. 893.

El rito de la sangre no tenía simplemente una finalidad práctica, la de hacer posible el material del banquete por la muerte de un cordero del rebaño, sino que pertenecía por derecho propio a la estructura misma de la celebración. En un principio, cuando la celebración es doméstica, se habla de la unción de las puertas de las casas de los israelitas con la sangre del cordero. Más tarde, cuando el culto fue centralizado en Jerusalén, tenía lugar una ceremonia sacrificial en el Templo, descrita por el tratado de las *Pesahim V, 5s*: "los sacerdotes formaban filas (desde el atrio hasta el altar) y sostenían en sus manos vasijas de oro y de plata. . . Una vez que un israelita había inmolado y que el sacerdote había vertido (la sangre en la vasija), la entregaba él a su vecino y su vecino a su vecino; éste recibía la llena y devolvía la vacía; el sacerdote que estaba en el punto más cercano del altar la regaba con una aspersion contra la base del altar".

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

— preparación del vino y dos bendiciones: la del día de fiesta y el Qiddush, o bendición del padre de familia sobre la primera copa. Se sirven luego las hierbas amargas y el pan ácimo. El que preside se lava las manos, toma un poco de lechuga y la sumerge en vinagre o en agua salada, dice una bendición apropiada y luego hace la repartición. La Mishna menciona además el Haroshet, salsa en la cual se sumergen las hierbas amargas. Hasta aquí no ha comenzado el banquete pascual propiamente dicho y no ha habido ninguna diferencia esencial con los otros banquetes festivos;

— comienza la liturgia pascual propiamente dicha. Se vierte la segunda copa, el padre de familia pronuncia la Haggada pascual, ocasionada por las preguntas del más joven y a ella se sucede la primera parte del Hallel; se bebe la segunda copa y se distribuyen los ácidos y las hierbas amargas, los cuales son comidos una vez lavadas las manos y pronunciadas las oraciones correspondientes sobre cada uno de estos elementos; luego es comido el cordero pascual conforme a Ex. 12, 8;

— se bebe ahora la tercera copa después de pronunciar sobre ella la bendición; se recita a continuación la segunda parte del Hallel como acción de gracias;

— el banquete termina con un rito importado del mundo griego, el "apikomín", cantos que encuadran una comida festiva<sup>93</sup>.

Todos los elementos de este cuadro litúrgico no eran propiamente originales, pero la mayoría de ellos aparecen en las legislaciones pas-

<sup>93</sup> Cfr. H. Hruby. *La Pâque juive du temps du Christ à la lumière des documents de la littérature rabbinique*: OrSyr 6 (1961), pp. 81-94.

cuales bíblicas, primitivas. Es importante señalar el papel del padre de familia, que preside la celebración; la importancia de la copa compartida varias veces se presenta en época tardía, como la revelan fuentes del estilo del libro de los Jubileos.

c. *La significación de la fiesta.* Ella se apoya en un soporte múltiple: todos los elementos de la celebración, los cuales pueden ser considerados como símbolos.

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

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

Con un gran realismo el padre de familia presidía la celebración de un memorial comunitario. Los comensales recordaban, con un recuerdo original, el acontecimiento prototípico de la salvación, el éxodo, y ya desde la época bíblica, se hacía girar alrededor del éxodo conmemorado toda la historia de la salvación, desde los orígenes hasta la venida del Mesías. El peligro de proyectar situaciones tardías en la celebración antigua no nos impide afirmar desde ahora que la celebración memorial era una actualización de la salvación y que el recuerdo no consistía en transportarse por la memoria hacia el pasado, sino en hacer presente, por medio del soporte simbólico de los elementos del banquete, el éxodo salvador y toda la historia de la salvación, aún los acontecimientos salvíficos del futuro, esperados por los israelitas. Los comensales se convertían en verdaderos protagonistas de la historia salvadora por medio de esta acción memorial<sup>94</sup>.

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

<sup>94</sup> En este nivel no es posible tal vez comprender todavía la salvación como una expiación redentora y el aspecto memorial es suficiente para comprender toda la significancia de la fiesta.

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

En la escritura ya existe una interpretación de la etimología, no sólo en el TM sino sobretodo en versiones griegas, como la de los LXX. El verbo *PSH* aparece tres veces en el relato del Exodo sobre la Pascua (12,13.23.27) y la LXX lo traduce en el primero y el tercer casos (vers. 13 y 27) por medio de un verbo griego (*σκεπάξω*) que significa "cubrir, socorrer, conservar, preservar"; en el segundo caso, (vers. 23) por medio de un verbo griego que significa "pasar" (*παρελεύσεται*), verbo que en el mismo versículo traduce otro verbo hebreo que sí significa propiamente lo que traduce el griego (*'BR*)<sup>95</sup>. Se puede discutir sin acabar sobre el sentido original del texto hebreo. Las diferencias de significación son notables (pasar, proteger), pues harían alusión a aspectos diferentes de la narración del éxodo, para designarlas por medio de la noción de "Pascua": paso del ángel por la casa de los primogénitos egipcios, protección de los primogénitos israelitas. Muchos autores se han decidido en favor de la noción de "protección", basados en razones filológicas y en la utilización del sentido por los comentarios rabínicos y por la *Vetus Latina*<sup>96</sup>.

Pero la noción de "pasar" (*παρελεύσεται*), que aparece por primera vez en el texto de la LXX (Ex. 12,23), noción que en el mismo versículo traduce otro verbo hebreo (*'BR*) ha llegado a obtener un gran prestigio y ha sido seguido por la *Vetus Latina* ("pertransire") y sobretodo por la *Vulgata*, la cual en los tres pasajes (vers. 13.23.27) emplea los verbos "transire" y "transcendere". Este hecho es muy importante

<sup>95</sup> Ver intentos de solución del problema original en W. Riedel. *PSH*: ZAW 20 (1900), pp. 319–329; T. F. Glasson. *The "Passover", a Misnomer: The Meaning of the Verb Pasach*: JThS 10 (1959), pp. 79–84. Cfr. también W. Bauer. *Griechisch-deutsches Woerterbuch zu den Schriften des NT und der uebr. urchristl. Lit.* Berlin, 3a. ed. 1958, p. 1606.

<sup>96</sup> F. Zorell. *Lexicon hebraicum VT*. Roma, 1955, p. 596; J. Levy. *Chaldaisches Woerterbuch ueber die Targumim* I. Leipzig, 1881, p. 149. Sobretodo es útil tener en cuenta los Targumin Neofiti y Onkelos Targ. Ex. 12, 13. 23. 27. La *Vetus Latina* traduce Ex. 12, 13: "et videbo sanguinem et protegarn eos". Comparar con la *Vulgata* Ex. 12, 11 y 27: "transitus" y con la *Vetus Latina* Ex. 12, 11: "Pascha".

para comprender las interpretaciones judeo—helenísticas del texto.

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

En conclusión se puede decir que hay que tener en cuenta que "pascua" es una etimología que proviene directamente por transcripción de las lenguas originales, en las cuales puede designar en cuanto sustantivo ya sea el cordero pascual o la celebración total, como soportes simbólicos del éxodo, o puede designar, en cuanto verbo, la acción de "proteger" o de "pasar", según interpretaciones variadas del acontecimiento del éxodo. De todos modos, la expresión contiene el éxodo en cuanto salvación, como significación, y por extensión contiene toda la historia salvífica.

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

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

#### 2.1.2.1.— El comentario—interpretación de fuentes judías no canónicas, como las rabínicas.

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

A qué fuentes nos referimos? Se podría clasificarlas así: a) los escritos que constituyen una interpretación o un comentario propiamente dicho del texto bíblico: los Targumim y los Midrashim; b) aquellos que pertenecen más bien al género de las prescripciones legislativas, como la

Mischna y el Talmud, pero que de todas maneras incluyen comentarios de valor doctrinal. Este género puede ser confirmado por la llamada Haggada pascual, un texto litúrgico muy tardío; c) en fin, obras especiales, como la de los Jubileos y las "Antigüedades bíblicas" del Pseudo-Filón, que nos ofrecen las mismas tradiciones palestinas.

Algunos trabajos de valor han sido realizados en relación con este aspecto de la problemática. En ellos y en la edición de textos nos basamos para presentar brevemente las conclusiones<sup>97</sup>.

Un resultado de interés, surgido del estudio de estas fuentes, está basado en unos principios que tienen valor más que todo para el género concreto de los Targumim, que más que todo son paráfrasis arameas de la Biblia hebrea. El targumista tiene tendencia: a) a considerar que todas las partes de la Biblia forman una unidad orgánica y se explican las unas por las otras; b) a mostrar una tendencia particular por sintetizar todos los acontecimientos de la historia de la salvación alrededor de un acontecimiento importante; c) a interpretar las escrituras de manera popular, interpretación en la cual se da importancia aún a los más mínimos detalles; el objeto del comentario es poner al alcance de todos el texto bíblico, razón por la cual el método es aplicado sobretodo a los pasajes más difíciles de la Biblia; d) en contradicción con el principio general sobre la unidad de la Biblia, el targumista tiene tendencia a aislar algún o algunos versos de su contexto para ilustrar algún problema doctrinal; e) a utilizar el texto con fines moralizantes, adaptándolo por lo tanto a las circunstancias concretas; f) finalmente a desarrollar o aumentar el texto, con frecuencia de manera infiel<sup>98</sup>.

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

*Targ. Ex. 12, 42:* "Es la noche predestinada y preparada para la liberación en el nombre de Yahveh (para la liberación delante de Yahveh) en el momento de la salida de los hijos de Israel, librados de la tierra de Egipto. En efecto (porque) cuatro noches han sido inscritas en el Libro de los Memoriales. La primera noche (fue) aquella en la cual Yahveh se manifestó en el mundo para crearlo: el mundo estaba vacío y desierto y la tiniebla estaba esparcida sobre la superficie del abismo. El Memra de Yahveh era la luz que iluminaba y él la llamó la primera noche. La segunda noche (fue) cuando Yahveh se manifestó a Abram (se manifestó el Memra de Yahveh a Abram entre los pedazos), cuando tenía cien años, para que se cumpliera lo que dice la Escritura: Abram de cien años va a (puede) engendrar y Sara su mujer de noventa años a dar a luz? (Acaso no tenía treinta y siete años Isaac en el momento en que fue ofrecido?). E Isaac tenía

<sup>97</sup> Muchas obras se han referido a estos comentarios. Los registros más útiles para abordar este problema son los de I. Epstein. *The Babylonian Talmud. Translated with notes, glossary and indices* I-XXXIV. Londres, 1936-1948; L. Ginzberg. *The Legends of the Jews* I-VII. Philadelphia, 1909-1938; J. Jeremias. *Abendmahlswoorte*, pp. 266-270; R. Le Déaut. *La Nuit*, pp. 397-411; M. Schwab. *Le Talmud de Jérusalem* I-XI. París, 1932.

<sup>98</sup> R. Le Déaut. *La Nuit*, pp. 58-62.



treinta y siete años cuando fue ofrecido sobre el altar: los cielos descendieron y bajaron e Isaac vio sus perfecciones y sus ojos se oscurecieron a causa de sus perfecciones. Y él la llamó noche segunda. La tercera noche (fue) cuando Yahveh se manifestó contra los egipcios en medio de la noche: su mano mató a los primogénitos de Israel para que se cumpliera la palabra de la Escritura: Mi hijo primogénito es Israel. Y él la llamó la tercera noche. La cuarta noche (será) cuando el mundo alcance su fin para ser disuelto. Los yugos de hierro serán reventados y las generaciones de la impiedad serán destruidas. Y Moisés saldrá del desierto (y el rey Mesías saldrá de la altura). El uno marchará a la cabeza de un rebaño y el otro sobre la cumbre de una nube (o a la cabeza de un rebaño) y su Memra marchará entre los dos y marcharán juntos. Es la noche de la Pascua delante de Yahveh, fijada y reservada para la salvación de todas las generaciones de Israel"<sup>99</sup>.

Al hablar de los textos bíblicos relativos a la Pascua, hacíamos caer en la cuenta sobre la importancia del aspecto memorial de la celebración. Es éste precisamente el aspecto que es desarrollado aquí, en las fuentes rabínicas o semejantes a ellas, a partir de los principios de interpretación que señalamos para los Targumim y que a su manera juegan un papel también semejante en las otras fuentes, como los Midrashim y las afirmaciones doctrinales del Talmud. El ejemplo que hemos citado, o sea el llamado "Poema de las cuatro noches", ilustra bien el enriquecimiento de la teología pascual, debido a estas fuentes. Se habla con frecuencia de infidelidad al texto bíblico: en efecto, los comentarios se centran en algunos detalles, que tal vez no tenían tanta importancia en el texto bíblico, o los interpreta de una manera diferente a como lo harían los autores originales, o establecen conexiones entre los textos que tal vez no existían. Pero un principio básico despeja toda duda sobre el valor de estos comentarios: de ellos se desprende una hilación admirable de todos los acontecimientos de la historia de la salvación. Naturalmente los comentarios se sitúan más que todo en el nivel literario y recurren a estrategias alegóricas con frecuencia. Pero el contenido de las narraciones y de los detalles no deja de ser la historia de la salvación.

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

La tendencia a asociar alrededor de un acontecimiento o de un tema central, acontecimientos o temas de la historia de la salvación, ha hecho

<sup>99</sup> R. Le Déaut. *La Nuit*: edición y traducción del poema en las pp. 64 y 65. El autor dedica toda la obra al estudio de todos los aspectos relacionados con el poema.

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

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

#### 2.1.2.2.— El comentario—interpretación de los medios judeo—helenísticos, en concreto el comentario de Filón de Alejandría.

El escritor judío—alejandrino Filón ha sido considerado como el coleccionador y representante de la tradición exegética del judaísmo helenístico de los tiempos de Jesús (entre 13 a.C. y 45—50 p.C.). Su influjo en los Padres y escritores eclesiásticos del cristianismo primitivo es enorme y el Nuevo Testamento también debe contar con él para interpretar algunos temas.

El principio de interpretación exegética de Filón es la alegoría. En la exégesis del culto pascual Filón distingue dos niveles, en la práctica: el nivel de los acontecimientos históricos simbolizados por las prescripciones rituales (el paso del mar rojo gracias a la intervención salvífica de Dios), a lo que podemos llamar interpretación literal; y el nivel espiritual que aparece cuando se transpone la primera interpretación hacia un plano trascendente. Filón usa aquí entre otras una técnica común helenística, la de las alegorías, por medio de las cuales se hace aparecer un "sentido profundo", escondido, el sentido verdadero. Estamos situados en el plano de la literatura y Filón recurre más a las etimologías, a la expresión redaccional, a la letra en una palabra, que a los hechos, para realizar tal transposición. Esta interpretación difiere de ciertas interpretaciones rabínicas, sobretudo cuando en ellas son comparadas realidades (la sangre de la Aqeda con la del éxodo por ejemplo: la Aqeda de Isaac con la crucifixión de Cristo), aunque las interpretaciones rabínicas frecuentemente son también alegóricas y se sitúan en el plano literario más que en el de los hechos.

La exégesis alegórica del helenismo puede ser pues expresada así: a

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

a. *La concepción del culto en Filón*<sup>100</sup>. En Filón nos encontramos en lo que respecta al culto, a la vez un legalismo marcado y una concepción mística. El culto exterior de las leyes es símbolo e imitación de otros dos cultos: el cósmico, himno del mundo al creador, y el místico, culto del alma racional a Dios. Estos tres cultos pueden coexistir y son el producto de transposiciones de Filón, el cual quiere permanecer fiel a la letra de la ley, pero también encontrar su sentido profundo por medio de la alegoría.

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

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

<sup>100</sup> Véase E. Bréhier. *Le culte spirituel et le progrès moral: Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, París, 1950, pp. 177-310; Annie Jaubert. *La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*: Patristica Sorbonensia 6. París, 1963. Edición consultada de las obras de Filón: F. H. Colson—G. H. Whitaker. *Philo*: obras y traducción inglesa con aparato crítico: Loeb Classical Library I—X, Londres—Cambridge (Mass.), 1929—1962.

Finalmente Filón habla de un tercer culto, el del alma racional a Dios. Aquí Filón transpone la idea helenística del culto cósmico y el legalismo cultual de Israel a un plano místico, en el cual lo importante será el carácter espiritual del culto. La forma principal de este culto es la "eucaristía", la cual tiene a su vez como objeto la creación de Dios, es decir, la bondad creadora de un Dios personal. Esta "eucaristía" es mística; su forma más elevada es ejercida por el "nous", verdadero sacerdote de este culto. El alma es el templo de este culto.

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

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

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

La fiesta de la Pascua es una conmemoración del suceso histórico de la liberación de Egipto. Los israelitas deben comportarse en la celebración como si realmente estuvieran reviviendo el instante liberador de la virtud divina. En las "*Quaestiones in Exodum*"<sup>101</sup> los detalles de la celebración son comentados en su sentido literal y alegórico (el cordero, los ácidos, las prescripciones rituales sobre el banquete, la intervención divina). En el primer momento de todo el proceso de interpretación Filón coincide con la interpretación rabínica. El comentario alegórico se presenta prácticamente en todos los escritos en donde trata de la Pascua y esto no sólo en lo que respecta al carácter general de la fiesta, sino también en cuanto a los detalles rituales mismos. Pero esta interpretación alegórica tiene como fin el de mostrar el carácter espiritual

<sup>101</sup> La primera versión de las *Quaestiones* remonta a J. B. Aucher. *Paralipomena Armena*. Venecia, 1826, con base en tres manuscritos del S. XIII. La versión armenia que remonta a su vez probablemente al S. V, debió ser muy exacta y a partir de ella no es difícil reconstruir algunas palabras o frases del original griego. La nueva versión inglesa de R. Marcus. *Quaestiones et Responiones in Exodum*: Supl. II. Londres—Cambridge (Mass.), 1953, ha tenido en cuenta la traducción latina de Aucher. Es el texto que hemos tenido en cuenta.

del culto pascual, culto del alma. Así Filón se aparta de la interpretación rabínica de la fiesta.

Filón define la fiesta como una *διάβασις* o como *διαβατήρια* y piensa en el paso de la frontera egipcia, cuando la liberación del éxodo, como lo muestran varios textos, entre los cuales vale la pena citar el siguiente:

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

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

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

*De Specialibus Legibus II*, 147: “Pero para aquellos que están acostumbrados a interpretar los hechos alegóricamente, la fiesta de las travesías sugiere la purificación del alma. Ellos dicen que quien cultiva la sabiduría se ocupa solamente de emigrar del cuerpo y de las pasiones, los cuales la inundan como un río impetuoso”.

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

Como se ha podido ver, pues, el autor alegoriza en función de la ética. El soporte histórico es transpuesto al plan del alma, fin de todo el proceso. La Pascua como un “paso” es considerada como la Pascua del alma, como un paso que comienza con el vencimiento de las pasiones y tiende a la acción de gracias por la salvación recibida, y a la contempla-

ción de la verdad. Filón ilustra esto al comentar el pasaje del Exodo, según el cual la travesía debía realizarse con los lomos ceñidos. El vencimiento de la "pasión" es el comienzo de la virtud y eso explica por qué la Pascua es una "diábasis" (paso). En todos los lugares donde Filón alude al problema, nos muestra por qué la Pascua no es otra cosa que la purificación del alma del que va a ofrecer el sacrificio. El paso del mar rojo simboliza esta purificación, así como la salida de Egipto simboliza el abandono de las pasiones que encadenan el espíritu a la manera de un río impetuoso.

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

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

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

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

Se ha dicho que el Nuevo Testamento es un comentario del Antiguo.

Se ha afirmado también que el Nuevo Testamento puede ser considerado como una relectura del Testamento viejo. Todo esto es perfectamente comprensible y sumamente valioso. Jesucristo es la plenitud de la Ley. El es la culminación o realización de la historia de la salvación. Cualquiera de los aspectos que sea abordado en la Escritura nos permite o vislumbrar a lo lejos el misterio del Señor, si nos situamos en el Antiguo Testamento, o comprender la historia de Dios, si miramos desde el Nuevo. La Pascua es una de esas instituciones bíblicas que animada por un contenido histórico desde antiguo, nos permite mirar hacia Jesucristo, comprenderlo, interpretarlo, expresarlo. Ya aplicada la tipología pascual a Jesucristo, nos es también posible mirar hacia atrás para comprender la institución antigua y sobretodo su contenido.

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

### 2.2.1.— La aplicación de la tipología pascual en San Juan

Esta aplicación tipológica ha sido invocada en favor de la tradición "quartodecimana"<sup>102</sup>. La tesis de una interpretación pascual de la muerte de Cristo por San Juan ha sido presentada por J. Jeremias, con base en la indicación cronológica, según la cual Jesús fue crucificado en la tarde del 14 de Nisán, mientras en el templo eran inmolados los corderos pascuales rituales<sup>103</sup>. Se ha complementado la afirmación por medio de otros argumentos. Juan 19,34 supone que Jesús había muerto ya, cuando los soldados vinieron para cumplir con las exigencias relati-

<sup>102</sup> O. Casel. *La Fête*, pp. 104-108.

<sup>103</sup> J. Jeremias. *Abendmahls Worte* pp. 20-78, especialmente p. 77: "Die Typologie wurde als Chronologie verstanden". Véase también J. Betz. *Eucharistie in der Zeit der griechischen Vaeter* I/1. Friburgo i.B., 1955, p. 21, nota 85.

vas al sábado. En lugar de quebrantar sus huesos, atravesaron el costado de Jesús con la lanza y de allí brotó sangre y agua. No parece que la intención del detalle sea la de constatar la muerte de Jesús sin más. Aunque el texto se aproxime más a la versión griega (LXX) del Ps. 34,21 que al del Ex. 12,46 (cfr. Num. 9,12) sobre el precepto de no quebrantar los huesos del cordero pascual, sin embargo la conexión con el precepto original del Ex. 12,46 es significativa. Se podría pensar también en otro detalle: en el tratado de Pesahim del Talmud se manda que el corazón del cordero sea "transpasado" y que se haga manar su sangre, precepto explicable por la prohibición de gustar la sangre<sup>104</sup>. Los padres de la Iglesia aludieron también a otros detalles anecdóticos como el de que la crucifixión tuvo lugar en la tarde.<sup>105</sup>

La comparación de Jesús con el cordero pascual puede tener realmente su origen en San Juan, si se atiende a estos datos<sup>106</sup>. En otros lugares de San Juan parece que la tipología pascual sirve para expresar la pasión del Señor, como cuando se designa la muerte como un paso (Jo. 13,1; cfr. 5,24; I Jo. 3,14) de este mundo al Padre, lo que hace pensar en la interpretación popular, que nos encontramos especialmente en medios helenísticos. Pero tal vez no puede pensarse con el mismo optimismo si se piensa en muchos otros corderos mencionados no sólo por San Juan, como símbolos de Jesucristo, sino también por el Apocalipsis, por la I Petri, etc. Este símbolo es complejo y puede hacer referencia a otras tipologías. El caso que sí alude indudablemente a la tipología pascual es el de I Cor. 5,7, por el que comenzamos esta lectura del Nuevo Testamento. El hecho de que otros símbolos pascales como el de los panes ácidos (cfr. el maná), las hierbas amargas, la copa de bendición no corroboren esta tipología aquí, no significa que la aplicación tipológica del cordero a la muerte de Jesucristo sea debilitada.

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

Todo el recorrido que hemos realizado a través del tiempo, desde los orígenes de la institución pascual del Antiguo Testamento, pasando por los comentarios rabínicos y helenísticos, nos ha ayudado a precisar cómo el contenido de la tipología pascual era el acontecimiento salvífi-

<sup>104</sup> B. Pesahim 74b.

<sup>105</sup> Véase N. Fueglistler. *Heilsbedeutung*, p. 63.

<sup>106</sup> Entre otros ver a C. K. Barrett. *The Lamb of God*: NTSt 1 (1954), p. 211; G. A. Barton. "A Bone of Him Shall not be Broken": JBL 49 (1930), p. 15; O. Cullmann. *Christologie des Neuen Testaments*, p. 71; G. Dalman. *Jesus-Jeschua*. Leipzig, 1922, pp. 85-86; L. Goppelt. *Typos. Die typologische Bedeutung des Alten Testaments im Neuen*. Guetersloh, 1939, pp. 228-229; J. Jeremias. *Abendmahlswoorte*, p. 76. En el mismo sentido la mayor parte de los comentarios a San Juan.



co arquetípico, el éxodo, y alrededor de él toda la historia de la salvación. En resumidas cuentas, lo expresado por la tipología es la salvación. El cordero pascual era símbolo del éxodo, era la "pascua de la salvación", porque el éxodo es la salvación. También la muerte de Jesucristo, comprendida como una exaltación, sin excluir por lo tanto la resurrección, o sea lo que hemos llamado muerte gloriosa de Jesucristo, aparece simbolizada por el cordero pascual. La muerte gloriosa de Jesucristo es la Pascua de la salvación, el nuevo éxodo, o según la interpretación popular de la etimología, el tránsito de la muerte a la vida.

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

### 2.2.2.— La celebración memorial del nuevo éxodo o de una nueva Pascua, la de la muerte gloriosa del Señor

La última Cena, en el contexto de la cual fue instituída la Eucaristía, fue la celebración del memorial del éxodo antiguo y la celebración memorial del éxodo nuevo, si se puede afirmar que ella fue una cena pascual. Precisamente en la interpretación de la fracción y de la comunión del pan y en la de la repartición y comunión de la copa se realizó proféticamente la presencia simbólica y real de la muerte gloriosa del Señor, que fue compartida por sus discípulos. Pero no todos los problemas relacionados con este hecho de la Cena y de la Eucaristía, en vísperas de la muerte del Señor, están suficientemente resueltos.

El primero de los problemas radica en el hecho de que San Juan no nos relata la institución de la Eucaristía, sino que sólo hace mención de una cena, que podríamos llamar de despedida (13,2-4). En cambio sitúa la muerte del Señor en el momento de la preparación de la fiesta pascual (inmolación de los corderos)<sup>107</sup>.

<sup>107</sup> Para una bibliografía sobre el problema de la contradicción en las cronologías de los

En segundo lugar, se ha difundido ampliamente la idea de que el banquete de la institución de la Eucaristía, tal como ha sido transmitido por la tradición sinóptica, fue un banquete pascual. En efecto, los Sinópticos hablan de la preparación de la Pascua (Mc. 14,12-16 par.) y Mateo y Marcos mencionan el plato en el cual debía sumergirse las hierbas, así como también una perspectiva escatológica, muy explicable en el banquete pascual (Mt. 26,29 par.). Sin embargo, la cuestión no es completamente clara. Falta en los relatos, por ejemplo, una verdadera mención de la liturgia pascual: no se alude al significado del plato, de las hierbas amargas, ni al memorial de la liberación de Yahveh en el éxodo, ni al cordero (si se hace excepción del relato de Lucas).

La introducción de los sinópticos (Mc. 14,12-16) parece una adición posterior. En efecto, Mc. 14, 10.17.20 habla de los "doce", mientras que 12.16 hablan de los "discípulos". Jesús parece ir con los "doce" en el v. 17, a pesar de que dos de ellos debieron precederlo para preparar la cena. En comparación con Mc. 11,1-11, todo este trozo parece ser una adición<sup>108</sup>.

Estos argumentos, a los cuales se han añadido otras dificultades sobre las circunstancias mismas del banquete, han llevado a algunos a negar el carácter pascual de la cena, en el contexto de la cual fue instituída la eucaristía<sup>109</sup>. Pero cómo explicar entonces el que la tradición cristiana apostólica haya podido interpretar la institución de la eucaristía en conexión con esta situación? De hecho Mc. 14,12-16 no intenta mostrar que Jesús quería realizar un rito judío<sup>110</sup>, pero sí subraya que Jesús hizo preparar un banquete pascual con ocasión de la fiesta judía de la Pascua<sup>111</sup>.

Los que insisten en el carácter pascual de la cena se inspiran frecuentemente en una situación tardía: la de la celebración anual pascual de los cristianos, y llegan a afirmar que este carácter aparece de manera clara en la tradición sinóptica (Mc. 14,12-16 par.), para lo cual presentan los siguientes argumentos<sup>112</sup>:

sinópticos y Juan en relación con este problema véase: H. Lessing. *Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutest. Forschung seit 1900*. Disertación, Bonn, 1953.

<sup>108</sup> H. Schuermann. *Der Paschamahlbericht Lk 22 (7-14) 15-18*: NTA XIX, 5, Muenster, 1953, pp. 120-122.

<sup>109</sup> Radicalmente opuestos al carácter pascual de la cena del Señor son entre otros W. G. Kuemmel. *Ueber den urspruenglichen Sinn des Abendmahles und sein Verhaeltnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift*: ETH 10 (1950), pp. 515ss; V. Taylor: MR, pp. 614ss; T. A. Burkill. *The Last Supper*: Numen 3 (1956), pp. 161-168; G. Bornkamm. *Jesus von Nazareth*. Stuttgart, 1956, p. 149.

<sup>110</sup> E. Ruckstuhl. *Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu*: BB 4 (1963), p. 26.

<sup>111</sup> L. Dufour. *Passion*: DBS VI (1960), c. 1456s.

<sup>112</sup> Favorables al carácter pascual de la última cena entre otros: J. Blinzler. *Der Prozess Jesu*. Ratisbona, 1960, p. 81. El principal defensor de la tesis: J. Jeremias. *Abendmahlswoorte*, seguido por J. Behm, Kittel: ThWNT III, p. 37s., J. Blinzler. *Qumran-Kalender und Passionschronologie*: ZNTW 49 (1958), pp. 247; G. Dalman. *Jesus-Jeschua*. Leipzig, 1922; L. Goppelt. *Typos*, pp. 131-137; 173-176; H. Kosmala. *Hebraeer-Essener-Christen*. Leiden,

— La falta de una descripción completa de la liturgia pascual en los relatos de la última cena no implica el que ésta no haya sido un banquete pascual. En efecto, al instituir la eucaristía, Jesús modificó el cuadro mismo para crear un nuevo orden salvífico; y la tradición, que ponía todo el valor en los dones de Jesús y en su profecía, descuidó los detalles y las circunstancias, pues éstos, no constituían la intención de Cristo. El influjo del culto de la comunidad que celebraba el memorial de la cena, no anualmente sino con frecuencia, es palpable en el nacimiento de los relatos neotestamentarios de la institución;

— H. Schuermann concluye de su investigación crítico-literaria<sup>113</sup> sobre el relato lucano de la cena, que Lucas utilizó probablemente una fuente de tradición más antigua que Marcos. Lucas es ciertamente más explícito en eso del carácter pascual de la cena. Esta tradición debió ser una historia de la pasión sencilla, si no un Ur-evangelio. De ella hacía parte un relato de la última cena, narración completa sobre ésta, la cual era entendida como un banquete pascual. A ella corresponden en el texto actual los vers. Lc. 22,7-13 (14)—15—18. La introducción de la perícopa corresponde a la narración de la preparación del banquete y la conclusión debió haber correspondido al sermón final de Jesús. Este sermón (Lc. 22,17s) designaba la transformación de la Pascua judía en una cena eucarística y se refería al cáliz eucarístico con expresiones semejantes a las de los relatos propiamente dichos de la institución. Esta narración pudo haber sido transmitida primitivamente como una unidad aislada, pero después fue incorporada al relato de la última cena, utilizado por Lucas. A ella fue añadida pues la explicación de Lc. 22,19.20a que doblaba en otra dirección las palabras pronunciadas por Jesús sobre el cáliz eucarístico.

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

En los últimos años la investigación de H. Schuermann ha sido corregida y completada por E. Ruckstuhl, especialmente en lo referente a la introducción a la noticia pascual de Lucas. El autor constata que esta introducción se encuentra sin mayores ampliaciones ni cambios en Mt. 26,17-19, pasaje que parece primitivo en relación con el paralelo de

1959, pp. 174—191; "Das tut zu meinem Gedächtnis": NT 4 (1960), p. 90; F. J. Leenhardt, *Le Sacrement de la Sainte Cène*. Neuchâtel, 1948, pp. 37ss.; J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*: RNT. Regensburg, 1958 (4a. ed.), p. 259; H. Schuermann, *Paschamahlericht*, pp. 52—72s; J. Steinbeck, *Das Abendmahl Jesu unter Berücksichtigung moderner Forschung*: NT 3 (1959), pp. 73s. Un poco reservados son E. Schweizer, *Das Abendmahl im NT*: RGG I (1957), p. 17; H. Lessig, *Abendmahlsprobleme*, pp. 138—143. Sobre la época post-apostólica, para una bibliografía sobre el problema, ver a B. Lohse, *Quartadecimaner*, p. 93; 104s.

<sup>113</sup> H. Schuermann, *Paschamahlericht*, ya citado.

Marcos, ya que éste último ha sufrido la influencia de Mc. 11,1-7, lo cual no sucede en Mateo en quien no aparece la misión de los discípulos, ni la intención de presentar a Jesús como profeta. La expresión "mi tiempo está próximo" cuadraría mejor con las predicciones de la muerte de Lc. 22,16.18. También la indicación temporal del v. 17 parece primitiva en relación con Lc. 22,7 y Mc. 14,12. El autor nota también que la teoría de las dos fuentes supone aquí una cierta maleabilidad, en lo que sigue a L. Dufour<sup>114</sup>.

E. Ruckstuhl concluye que la introducción a los relatos sinópticos de la cena (Mc. 14,12-16 par) es menos primitiva en la redacción de Marcos y de Lucas que en Mt. 26,17-19 y que con esta introducción estaba primitivamente ligado un corto relato sobre la última cena, del cual aparecía que Jesús celebró la Pascua judía en la fecha y hora prescritas, pero con una nueva significación introducida por los dones de despedida del relato de la institución. Al reunirse la noticia pascual y la de la institución, se eliminaron algunos elementos pascales o por lo menos se desvalorizó el carácter pascual de la cena en Mateo y en Marcos. Los testimonios conocidos hoy sobre la celebración de la Pascua entre algunas comunidades cristianas, como la de los "quartodecimani" nos muestran que los partidarios de esta práctica celebraban la Pascua con los judíos, pero con transformaciones específicamente cristianas, pues mientras los unos comían el banquete pascual, los otros ayunaban hasta el amanecer del 15 de Nisán, cuando tenía lugar el banquete eucarístico. Al relato de la institución de la eucaristía no debió prestársele una atención mayor en la celebración anual, que la que se le prestaba en la celebración ordinaria, y por lo tanto no puede decirse que haya sido la celebración anual la que dió lugar al nacimiento de este relato pascual de la eucaristía. Finalmente, si Cristo no hubiera querido realizar su Pascua, al celebrar la cena en el mismo día y la misma hora, esto hubiera llamado la atención de los discípulos, los cuales lo hubieran hecho aparecer en los relatos de la institución. Ahora bien, la introducción a ellos habla claramente de la Pascua que Él iba a celebrar con los discípulos<sup>115</sup>.

Al examen de las noticias sobre la institución de la eucaristía, a la luz del relato pascual de Lucas, hay que añadir las respuestas de J. Jeremias a once dificultades concretas que se oponen a afirmar el carácter pascual de esta cena<sup>116</sup> y la constatación de catorce detalles que lo probarían<sup>117</sup>. Muchos autores han seguido a J. Jeremias por este camino y han aceptado como concluyentes sus pruebas<sup>118</sup>.

<sup>114</sup> E. Ruckstuhl. *Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu*: BB 4. Einsiedeln. 1963, pp. 27-28; L. Dufour. *Le fait synoptique*: Introduction à la Bible II, p. 258; *Passion*: DBS VI, col. 1448-1450.

<sup>115</sup> E. Ruckstuhl. *Chronologie*, pp. 28-30.

<sup>116</sup> J. Jeremias. *Abendmahls Worte*, pp. 56-78.

<sup>117</sup> J. Jeremias. *Abendmahls Worte*, pp. 37-56.

<sup>118</sup> Entre otros últimamente J. Betz. *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Vaeter*

De toda la discusión, a la cual hemos dedicado unas largas páginas, se puede deducir prudentemente que el problema no es absolutamente claro, pero que la historia de la tradición nos ofrece argumentos de interés para afirmar que el contexto de la institución de la eucaristía sí fue un banquete pascual. Pero aún queda pendiente el problema de la contradicción entre la cronología de la pasión de Juan y la de los sinópticos: mientras según Juan, Jesús muere en el día de la Pascua, en este día, según los sinópticos Jesús instituye la eucaristía. Algunos investigadores han examinado el problema y han propuesto soluciones, que tienden a refutar la opinión de quienes niegan el carácter pascual de la cena, al que nos hemos referido. Las soluciones al problema pueden ser resumidas así<sup>119</sup>:

— La primera tentativa supone la coexistencia e incompatibilidad de dos preceptos, el de la inmolación de los corderos y el del descanso del sábado, en el año de la muerte de Jesús. Fariseos y saduceos habrían solucionado el problema de manera diferente y de ahí las dos cronologías. Pero esta tesis no se apoya en testimonios históricos<sup>120</sup>.

— Para otros la solución se encuentra en la diferencia de cómputos, desde el punto de vista astronómico—meteorológico: los judíos habrían tenido la luna nueva de primavera un día después de los galileos ese año<sup>121</sup>. Para esta teoría no existe tampoco el apoyo de testimonios y ofrece numerosas dificultades.

— Una solución semejante opone entre sí a la familia sacerdotal de los Boetoseos y a los fariseos. Los primeros habrían obtenido un permiso de celebrar su Pascua de acuerdo con sus cómputos, mientras los fariseos la habrían celebrado de acuerdo con el cómputo oficial<sup>122</sup>. De nuevo consiste aquí la debilidad de la solución en la falta de testimonios, fuera de ser muy improbable lo propuesto.

— La solución más reciente es la de Annie Jaubert<sup>123</sup> según la cual Jesús debió celebrar la Pascua el martes de la semana de pasión, según el calendario solar utilizado por los esenios; fue hecho preso en la misma noche y su crucifixión tuvo lugar el viernes, 14 de Nisán, fecha oficial de la Pascua, según el calendario lunar. Esta tesis ha levantado una gran discusión. Se ha objetado principalmente la falta de pruebas de que Jesús hubiera seguido realmente el calendario de Qumran, aún más, que éste hubiera sido utilizado realmente en ese tiempo. Sin embargo, la

II/1, *Die Realpraesenz*, p. 47: "Jeremias hat den Passacharakter des letzten Mahles Jesu ueberzeugend nachgewiesen".

<sup>119</sup> Desarrollo de la cuestion en U. Holzmeister. *Chronologia Vitae Christi*. Roma, 1933, pp. 215—220; J. Jeremias. *Abendmahls Worte*, pp. 15—18; J. M. Lagrange. *Evangile selon Saint Marc*. París, 1947, pp. 360—363; Strack—Billerbeck. *Kommentar* II, pp. 845—853.

<sup>120</sup> Teoría de D. Chwolson. Véase E. Ruckstuhl. *Chronologie*, pp. 33—34.

<sup>121</sup> M. J. Lagrange. *Saint Marc*, pp. 362—363.

<sup>122</sup> Strack—Billerbeck. *Kommentar* II, pp. 847—853.

<sup>123</sup> Annie Jaubert. *La Date de la Cène*: Etudes Bibliques, París, 1957; *Jésus et le calendrier de Qumrán*: NTS 7 (1960/1961), pp. 1—30.

tesis ha encontrado simpatías entre algunos autores, el principal de los cuales es E. Ruckstuhl, quien se ha empeñado en confirmarla<sup>124</sup>. El autor sostiene la posibilidad de que los esenios hubieran podido inmolarse en el templo el martes por la tarde sus corderos de acuerdo con las prescripciones generales y que hubieran celebrado la Pascua según la ley mosaica, en tiempos de Herodes el Grande y especialmente de Jesús. El mismo advierte de todos modos sobre el criterio que debe ser tenido en cuenta para la interpretación de las noticias evangélicas sobre la pasión: los datos son muy escasos, el tiempo exacto de cada suceso no puede ser deducido de la redacción actual. Sobretudo hay que tener en cuenta que el tiempo es para los evangelistas aquí algo accidental, pues todo el interés es puesto en lo que tiene importancia para la salvación, de tal manera que los sucesos, desde la cena hasta la muerte de Cristo, son reunidos de manera caprichosa, sin tener en cuenta la sucesión estricta<sup>125</sup>. La solución del problema no consiste en optar por la cronología de San Juan o por la de los sinópticos, la sucesión temporal no puede ser reconstruída hoy con certeza. Sin embargo, el calendario de los Jubileos nos ofrece una contribución importante para iluminar el problema de esta sucesión. Ruckstuhl invoca numerosos testimonios, entre otros los de la Didascalia siria y los del texto armenio de Ananías Sharakuni del S. VII, los cuales se apoyan en tradiciones cristianas primitivas<sup>126</sup>.

Sea lo que sea, la discusión sobre el problema debe permanecer abierta aún. Pero ella es ciertamente importante: si la cena, contexto de la institución de la eucaristía, fue una cena pascual, se esclarecen muchas cosas. El problema de las cronologías contradictorias de Juan y los sinópticos, como vimos, tiene relación con el tema discutido. Para llegar a alguna conclusión nosotros consideramos que todo el esfuerzo debe ser concretado en la cuestión de si al nivel de la redacción actual de las noticias de la institución, aún en el caso de una respuesta negativa al problema del carácter pascual de la última cena, los elementos de ésta, o por lo menos algunos de ellos, deben ser comprendidos a la luz de la teología pascual veterotestamentaria. Nosotros creemos que aún el problema anterior, el de la aplicación tipológica de la Pascua a la muerte gloriosa de Jesucristo, permite hablar en este sentido. Miremos pues de cerca los relatos de la institución de la eucaristía. No pretendemos con este estudio presentar toda la doctrina eucarística en sus orígenes, sino solamente el problema en cuanto tiene relación con la aplicación de la tipología pascual: así como los judíos celebraban el memorial del éxodo en la fiesta pascual, así los cristianos celebraron con Jesucristo el memo-

<sup>124</sup> E. Ruckstuhl. *Chronologie* ya citada.

<sup>125</sup> E. Ruckstuhl. *Chronologie* pp. 49-50. En favor de la tesis de Jaubert se puede citar a E. Vogt. *Dies ultimae coenae*: *Biblica* 36 (1955), pp. 408-413; *Kalenderfragmente aus Qumran*: *Biblica* 39 (1959), pp. 72-77 y especialmente E. Ruckstuhl, como hemos dicho. Enemigos decididos son J. Blinzler y J. Jeremias, en las obras citadas, y muchos otros.

<sup>126</sup> E. Ruckstuhl. *Chronologie*, pp. 55-67; 100-105.

rial del nuevo éxodo, de manera profética, precisamente como lo muestra la interpretación de los elementos eucarísticos, del pan y del vino.

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

<i>I Cor.</i> 11,	<i>Mt.</i> 26,	<i>Mc.</i> 14,	<i>Lc.</i> 22,	<i>Jo.</i> 6,					
-----	-----	(29)	-----	(25)	-----	15-18	-----		
-----	24	-----	26	-----	22	-----	19	-----	51c
-----	-----	-----	27	-----	23	-----	20	-----	-----
-----	25	-----	28	-----	24	-----	20	-----	-----
-----	-----	-----	29	-----	25	-----	(18)	-----	-----

Se ha discutido el problema de la antigüedad de las tradiciones, del *Sitz im Leben* de las mismas y de la significación característica de cada una de ellas, hasta llegar a soluciones que es indispensable conocer, si se trata de exponer la teología de la institución de la eucaristía. Como hemos dicho, sólo tocamos el tema en cuanto relacionado con la tipología pascual.

*b. La perícopa pascual de Lucas.* La narración de Lucas merece atención especial. La primera particularidad se presenta cuando se observan los versículos 15–17, propios de Lucas, y el versículo 18, que ocupa un lugar diferente en los otros sinópticos. El pasaje comporta la renuncia de Jesús a comer la Pascua y una doble profecía<sup>127</sup>. La expresión "comer esta Pascua" significa "comer el cordero pascual", expresión precedida de una construcción que revela el deseo que Jesús tenía de comer la Pascua y que no cumplió<sup>128</sup>. La razón de lo anterior aparece en el v. 16. Luego viene la eucaristía (grecismo) del cáliz y su repartición (v. 17), a lo que sigue en el v. 17 la razón o explicación de no beber de él. Este cáliz no es el cáliz eucarístico, sino probablemente el primer cáliz, al cual estaba ligada una bendición sobre él y sobre el día

<sup>127</sup> Sobre lo siguiente J. Jeremias. *Abendmahlsworte*, pp. 199–210.

<sup>128</sup> J. Jeremias. *Abendmahlsworte*, p. 200. Sobre lo primero C. K. Barrett. *Luke XXII, 15: To eat the Passover*: *JThSt* 9 (1958), pp. 305–307. Sobre lo segundo P. Bénéoit. *Les récits de l'institution et leur portée*: *Lum. et Vie* 31 (1957), pp. 15–20.

de fiesta. En los versículos de Lucas este cáliz como tal no nos ofrece una significación particular, sino sólo las palabras de Jesús ligadas con él. J. Jeremías ha reaccionado contra la llamada "interpretación escatológica" de los versículos paralelos 16 y 18, interpretación que entiende las palabras de Jesús como una profecía de su muerte. Como argumentos alega el que los vers. 16 y 18 serían incompatibles con el versículo 17 y que su forma estilística es la de un "causi" voto. Y es en este sentido en el que el autor los interpreta: la decisión irrevocable de Jesús de no comer la Pascua ni de beber el cáliz ritual, sino el amargo de su muerte, para hacer posible así la irrupción del Reino de Dios y para mostrar con ello su desligación de este eón que termina con la institución. En apoyo de su tesis, J. Jeremías invoca pasajes en los cuales es empleada una terminología semejante para expresar la decisión de consagrarse a Dios, voto que posee el valor de una oración. El ayuno de los "quartodecimani" no sería otra cosa que la imitación de este ayuno del Señor<sup>129</sup>.

La tesis de Jeremías trata de responder a la cuestión de por qué Jesús no comió el cordero pascual ni bebió el cáliz de la Pascua. El texto mismo no nos ofrece una respuesta en el sentido de la formulación que Jeremías da a la cuestión: su suposición parece referirse a lo accidental, pues sólo considera el modo del hecho. El mismo reconoce que el vocabulario de los dos versículos no es el vocabulario técnico de los votos<sup>130</sup> y el desarrollo normal del texto de los versículos parece apoyar de manera más espontánea el carácter profético discutido por J. Jeremías.

Si pasamos por alto, en la medida de lo posible, todo el problema crítico-redaccional del texto, podemos concentrarnos en el sentido del mismo. Jesús renuncia a comer el cordero pascual (Lc. 22, 16) y el fruto de la vid, o sea el primer cáliz en Lucas y el cáliz eucarístico en Marcos (Lc. 22,18; Mc. 14,25; Mt. 26,29). La idea del Reino de Dios no significa otra cosa que la venida del Mesías, como es corriente en el mundo semítico. El carácter escatológico parece aflorar aquí fácilmente. Ahora bien, cuál es la actitud de Jesús frente a este hecho escatológico? El carácter profético del texto parece ser la respuesta a esta pregunta. La acción profética de Jesús está acompañada también por su palabra profética. En todo caso, en Lucas (lo que aquí nos interesa), el paralelismo entre el versículo 18 y el 16 lo muestra de manera clara, pues si la idea es igual en ambos versículos, la terminología que se refiere al cumplimiento de las profecías es lo que los conecta<sup>131</sup>. La

<sup>129</sup> Lo que es aceptado por casi todos los exégetas. Véase J. Jeremías. *Abendmahlsworte*, p. 201, nota 1.

<sup>130</sup> J. Jeremías. *Abendmahlsworte*, pp. 201-210.

<sup>131</sup> Sobre el particular puede consultarse la obra de P. Neuenzeit. *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*. Munich, 1960. En cambio H. Schuermann. *Einsatzungsbericht*, p. 142-145 ha asumido una posición negativa al respecto.



interpretación en este sentido profético—escatológico parece mejor que la de Jeremías. Jesús anuncia de palabra y por la acción, por su muerte, el comienzo de la nueva Pascua escatológica que él celebrará con los suyos en el Reino de su Padre. Esta profecía escatológica es comprensible en un ambiente pascual. Sin embargo, todo el fondo de la cuestión en Lucas reside en la abolición de la Pascua antigua. Lo más que se podría decir del relato de Lucas es que, la reunión de ambos relatos, el de la Pascua y el de la institución, implica la afirmación de que la Pascua de Jesucristo es la plenitud, por lo tanto la superación, de la Pascua antigua, lo que ya es bien significativo, pues indicaría que la Pascua de Jesucristo es el nuevo éxodo definitivo.

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

Otros aspectos importantes presentes en el predicado, no deben ser expuestos aquí: por ejemplo el del carácter eclesiológico de la "sangre derramada", afirmado por la intervención de la noción de una nueva alianza. Ni tampoco los posibles contactos de la muerte del Señor anunciada, con especificaciones provenientes de tradiciones divergentes: por ejemplo la afirmación de una muerte redentora, expiatoria.

De todos modos, el relato total hace alusión al hecho de que la muerte gloriosa del Señor es compartida por los comensales, como lo era el éxodo salvador por los celebrantes de la Pascua antigua. Así es realizado por primera vez un memorial de la muerte gloriosa del Señor, que es el nuevo éxodo, el éxodo salvador definitivo.

d. *El mandato de la repetición.* Por medio del mandato de la repetición memorial, Jesús ordena a sus discípulos que continúen celebrando lo que han celebrado con él: se trata pues de la repetición del rito, de la acción cultural y de las palabras proféticas que hacen del pan y del vino los modos de presencia real de su persona y de su obra salvífica. En

un contexto pascual y con la animación de la teología del memorial es bien comprensible esto.

Tal vez no debe buscarse una ilustración del memorial en los banquetes funerales del mundo helenístico, como lo han hecho algunos<sup>132</sup>, ni en otros medios, sino precisamente en el culto pascual veterotestamentario<sup>133</sup>.



Como conclusión de nuestra rápida mirada al Nuevo Testamento para interrogarlo sobre la aplicación de la tipología pascual, podemos sacar en limpio que ciertamente fue expresada la muerte histórica gloriosa (muerte y resurrección) de Jesucristo por medio de esta tipología, con lo que se logró mostrar en forma hermosa y clara el cumplimiento de la salvación del éxodo: si el éxodo antiguo fue la salvación, la muerte de Jesucristo es la salvación definitiva, el cumplimiento de la salvación disfrutada en figura por los israelitas. En segundo lugar, el Nuevo Testamento nos permite concluir que esta Pascua de Jesucristo fue celebrada memorialmente, como una profecía real, por Jesús con sus discípulos, y que cuantas veces se repite la celebración se hace presente la muerte histórica gloriosa de Jesucristo y es compartida por los hermanos, como en la celebración judía era compartido el éxodo salvador hecho presente por el memorial pascual. La aplicación pues de la tipología pascual en el NT es doble: al acontecimiento histórico de la muerte gloriosa del Señor y a la celebración del mismo.



### 3.— LA LITERATURA CRISTIANA DE LOS PRIMEROS SIGLOS REVELA QUE LA COMPRESION PASCUAL DEL MISTERIO DE JESUCRISTO FUE EL ALMA DE LA GRAN CELEBRACION ANUAL Y DE LAS INSTITUCIONES SACRAMENTALES DE LA IGLESIA.

Al llegar a este punto, queremos 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. Esta temática no puede ser considerada como exclusiva, pues otros testimonios revelan la utilización de otras tipologías con el mismo fin.

<sup>132</sup> Véase la convincente argumentación de J. Jeremias. *Abendmahlsworte*, pp. 229–240.

<sup>133</sup> Sobre el problema y las proposiciones al respecto J. Jeremias. *Abendmahlsworte*, p. 229–246; D. Jones. *Anamnesis in the LXX and the interpretation of I Cor. XI, 25*: JThSt 6 (1955), pp. 183–191; J. Schildenberger. *Der Gedächtnischarakter des alt- und neutestamentlichen Pascha*: Opfer der Kirche. Duesseldorf, 1960, pp. 75–97; H. Kosmala. *Gedächtnis*, pp. 81–94; A. H. Boer. *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des AT*. 1962, pp. 65–70.

Pero la tipología pascual presenta un interés especial por los resultados teológicos y litúrgicos a los que dio lugar. Nuestra teología y nuestra liturgia encontraron su origen concreto en los primeros siglos del cristianismo. Ciertamente hay que valorar los desarrollos a los cuales se ha llegado, como un verdadero progreso, por lo menos parcial. Pero tal vez sea necesario retornar la mirada hacia el momento más puro de la comprensión y de la celebración pascuales, para poder comprender lo que hoy celebramos. Por esta razón concluimos este trabajo con la lectura de los testimonios cristianos primitivos, tanto en cuanto que en ellos aparece la interpretación pascual del misterio del Señor, como en cuanto que en ellos aparece una celebración pascual del mismo.

### 3.1.— La temática pascual y la celebración de la misma en la literatura cristiana primitiva en general.

Desde el principio hicimos alusión al gran número de fuentes patrísticas que han podido ser utilizadas para esclarecer la cuestión. Un primer examen del problema puede ser 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 hicimos notar la existencia de dos explicaciones de la etimología: la que conecta la expresión con la idea de "paso" y la que la conecta con "padecer". Estas variaciones, que remontan hasta Filón de Alejandría, sobretodo y en particular la segunda, son de gran utilidad para la clasificación de las fuentes patrísticas al respecto.

Numerosos testimonios patrísticos acerca de la soteriología pascual conectan el término con la idea del "paso". De nuevo, esta conexión deriva de Filón, al través de San Juan probablemente. La muerte de Cristo es comprendida como un paso del mundo al Padre (Jo. 13,1)<sup>134</sup>, de la muerte a la vida, de las tinieblas a la luz, de la esclavitud a la libertad.

Otra interpretación cristiana de la palabra "Pascua" establece una relación con el verbo griego "padecer", como notamos al hablar de Filón. Aquí se busca aludir 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 sobretodo cristiana. Testigos muy importantes de esta relación son Melitón de Sardes, Ireneo y Tertuliano<sup>135</sup>. Hacia

<sup>134</sup> Véase Clemente de Alejandría. *Stromata* 2, 11 (GCS 2, p. 140); 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* (TU 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).

<sup>135</sup> Melitón. *Sobre la Pascua* 46: SC 123, pp. 84-85; Ireneo. *Adversus haereses* IV, 10, 1:

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 propiamente nada que ver con "passio", sino que significa "transitus"<sup>136</sup>. Ambas interpretaciones tienden sin embargo hacia el mismo objeto: la obra salvífica del Señor, la muerte gloriosa. La significación 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.

### 3.1.1. Cristo es el cordero pascual.

Pero lo que nos interesa es el sentido mismo de la aplicación tipológica. Lo primero que se descubre en numerosas alusiones patrísticas 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, en especial la aplicación joánica de la tipología, como lo notamos. En realidad se trata aquí de una aplicación cristológica y soteriológica, que tiende a hacer resaltar la realización del éxodo en la muerte de Jesucristo<sup>137</sup>, 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 aquel 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 la iniciación cristiana: Bautismo, confirmación, eucaristía.

SC 100, p. 492; Tertuliano. *Adv. jud.* 10: CSEL 70, p. 309.

<sup>136</sup> Agustín. *In Joh. 55, 1* (PL 35, c. 1785): "Pascha, fratres, non sicut quidam existimant, graecum nomen est, sed hebraeum, opportunissime tamen occurrit in hoc nomine quaedam congruentia utrarumque linguarum. Quia enim pati graece Πάσχα 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).

<sup>137</sup> Sobre el particular: cfr. F. Nikolasch. *Das Lamm als Christus-symbol*: Wiener Beitrage zur Theologie 3. Viena, 1963. Ver entre otros los textos patrísticos: Justino. *Diálogo* 172, 1 (Goodspeed p. 182); 111, 3-4 (Goodspeed p. 227-228); 40, 3 (Goodspeed p. 137); Ireneo. *Adv. haer.* IV, 10, 1 (SC 100, pp. 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); Apolinario 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, p. 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).

### 3.1.2. La celebración pascual es memorial de la muerte y la resurrección del Señor, 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 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 escritos 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<sup>138</sup>.

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

### 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 de la aplicación cristiana de la tipología pascual veterotestamentaria y para el redescubrimiento del sentido original de la celebración cristiana anual de la Pascua, 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.

#### 3.2.1.— La teología pascual de la homilía de Melitón de Sardes

Ya hemos hecho alusión al principio al origen, al Sitz im Leben y a la

<sup>138</sup> *Epistola Apostolorum* 15 (26) (en O. Casel. *La Fête*, pp. 19–20); Ireneo. *Fragmento VII* (PG 7, c. 1233A); Hipólito; Tertuliano. *De Jejunio* 14 (CSEL 20, pp. 292–293), etc. especialmente *De Baptismo* 19 (CSEL 20, p. 217); *Didascalia de los Doce Apóstoles* (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 sobre 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); Metodio de Olimpo. *Symposion* 8,6 (SC 95, p. 216–217); Lactancio. *Div. Inst.* 7, 19, 3 (PL 6, c. 796–797); Eusebio de Cesarea. *Hria. Eccl.* II, 17, 21s.; VI, 9, 2; VI, 34 (cfr. Sc 31 y 41).

importancia de esta homilía, lo mismo que al problema de su edición actual.

Melitón de Sardes habla ciertamente de la celebración de la 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 de la última, concretamente al bautismo, a la crismación y quizá a 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 cual 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.

### 3.2.2.— Homilía de la tradición de Hipólito

El pensamiento pascual de Hipólito, ya conocido por otras obras o fragmentos<sup>139</sup>, 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 y 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.

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. Jo. 1,29), con lo cual se hace resaltar el carácter de sacrificio sustitutivo de la muerte de Cristo, que es nuestra salvación.

<sup>139</sup> *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 al principio en la edición de P. Nautin. *Homélles I*, p.22-27.

Pero es sobretodo 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.

### 3.2.3.— Homilías de la tradición de Orígenes

Tres homilías tardías, utilizadas también con interés recientemente<sup>140</sup>, 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 cual 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.

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

### Conclusión

Todo lo que hemos podido observar en el curso de la exposición nos permite concluir brevemente algunos datos fundamentales, dignos de ser tenidos en cuenta para comprender el lenguaje pascual utilizado para expresar el acontecimiento histórico de la muerte gloriosa de Jesucristo

<sup>141</sup> Sobre el texto editado por P. Nautin. *Homélies II*, p. 33-41 ya hablamos al principio.

y el sentido de la celebración litúrgica del mismo por la Iglesia.

Jesucristo es la Pascua de nuestra salvación. La afirmación se refiere al acontecimiento histórico de la muerte gloriosa del Señor. La tipología pascual es un instrumento que ha servido para comprender, interpretar y expresar, como lo dijimos, la muerte y la resurrección del Señor, su muerte gloriosa, que aparece entonces como la realización del éxodo, que para los israelitas significaba la salvación.

Si pasamos al plano de la celebración anual, hay que señalar la unidad del objeto celebrado por el memorial. Unidad que no sólo aparece por el hecho de que la fiesta era originalmente una vigilia, una sola vigilia y no varios días, sino sobretudo porque precisamente el objeto de la salvación aparece sin ser desintegrado: los cristianos conmemoran la muerte gloriosa, es decir, la muerte y la resurrección de Jesucristo como una Pascua, como la Pascua de la salvación.

En fin, todas las realidades eclesiales, en especial los sacramentos de la iniciación, participan de ese carácter pascual: celebran la muerte y la resurrección del Señor, en cuanto que los que los celebran pasan con el Señor de la muerte a la vida, de las tinieblas a la luz, de la esclavitud a la libertad.

AGG	Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Goettingen
ATD	Das Alte Testament Deutsch
ARW	Archiv fuer Religionswissenschaft
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
AThR	The Anglican Theological Review
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BBB	Bonner Biblische Beitrage
Bibl	Biblica
BWANT	Beitraege zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	Biblische Zeitschrift
CC	Corpus Christianorum. Series Latina
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Bizantinae
DACL	Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie
DThC	Dictionnaire de Théologie catholique
ELit	Ephemerides Liturgicae
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GCS	Griechische christliche Schriftsteller
Gd	Gottesdienst
HPBI	Historisch-politische Blaetter fuer das Katholische Deutschland
HThR	The Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
JBL	Journal of Biblical Literatur
HLW	Jahrbuch fuer Liturgiewissenschaft
JQR	Jewish Quarterly Review
JThS	The Journal of Theological Studies
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	Lexikon fuer Theologie und Kirche
LThSt	Luzerner Theologische Studien
MD	La Maison Dieu
MGWJ	Monatschrift fuer Geschichte und Wissenschaft des Judentums
MScR	Mélanges de Science Religieuse



NRTh	Nouvelle Revue Théologique
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTSt	New Testament Studies
OrSyr	L'Orient Syrien
PG	J.P.Migne. Patrologiae cursus completus. Series Graeca
PL	J.P.Migne. Patrologiae cursus completus. Series Latina
RAC	Reallexikon fuer Antike und Christentum
RB	Revue Biblique
RE	Realencyklopaedie fuer protestantische Theologie und Kirche
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
RHR	Revue de l'histoire de religions
RNT	Regensburger Neues Testament
RQH	Revue des questions historiques
RSR	Revue de Science religieuse
RThAM	Recherches de Théologie ancienne et médiévale
SC	Sources Chrétiennes
SE	Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen
StTh	Studia Theologica, cura ordinum theologorum Scandinavicum
ThBl	Theologische Blaetter
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThQ	Theologische Quartalschrift
ThWNT	Kittel. Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament
ThZ	Theologische Zeitschrift
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift
TU	Texte und Untersuchungen
VigChr	Vigiliae Christianae
ZAW	Zeitschrift fuer die alttestamentliche Wissenschaft
ZhistTh	Zeitschrift fuer die historische Theologie
ZKth	Zeitschrift fuer die katholische Theologie
ZNW	Zeitschrift fuer die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der aelteren Kirche
ZWTh	Zeitschrift fuer wissenschaftliche Theologie