

LA SALVACION: ENCARNACION O MISTERIO PASCUAL

Alberto Ramírez

Así titula recientemente el Padre J. P. Jossua un estudio patristico sobre el problema soteriológico. A este estudio tendremos ocasión de referirnos en el curso del presente trabajo ⁽¹⁾.

Jesucristo es nuestro salvador. Todavía más, en nuestro lenguaje teológico existe una afirmación más radical: Jesucristo es nuestra salvación. La comunidad cristiana de todos los tiempos no se ha contentado con reconocer en Jesucristo a alguien cuya relación con Dios es incomparable y cuya existencia es acontecimiento histórico excepcional, único, sino que ella ha llegado a confesar que Jesucristo es alguien que posee una significación decisiva, definitiva, para los hombres; que la existencia de éstos se enfrenta en Jesucristo a una situación de vida o muerte, como lo es el problema del sentido o de la carencia angustiosa de él. Es éste el contenido más aparente de la afirmación "Jesucristo es nuestro salvador". También el contenido más inmediato. De muchas otras maneras se ha intentado desentrañar el sentido total y profundo de la afirmación. Nuestro interés es el de insistir una vez más en el problema.

La confesión cristiana sobre la significación de Jesucristo para el hombre no es simplemente una confesión doctrinal. Ella es ante todo una confesión realizada en la vida y expresada ya en un lenguaje religioso, el de la celebración cultural. En este sentido, lo que al final confesamos doctrinalmente ha sido ya realizado por nuestra existencia en Jesucristo y por la expresión de la misma en el culto cristiano.

Pero si confesar que Jesucristo es nuestro salvador es afirmar en definitiva nuestra fe, no pretendemos con ello sin embargo que ya en el orden conceptual hayamos adquirido la claridad deseable en

(1) J. — P. JOSSUA, *Le salut incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l' Eglise de saint Irénee a saint Léon le Grand*, Paris, 1968.

Este estudio fue presentado inicialmente en la XII Semana Bíblica de Medellín, que tuvo lugar entre el 23 y el 29 de Septiembre de 1974.

lo referente a la comprensión de lo que afirmamos. Por eso en nuestro trabajo insistiremos en preguntar: qué significa que Jesucristo en nuestro salvador? Por qué nos ha salvado el Señor? No ha llegado un momento en el cual el paso de los tiempos y la fuerza de la repetición continuada de esta conciencia de fe han llegado a convertir esta afirmación en fórmula vacía? Qué significa propiamente que Jesucristo nos ha salvado y nos salva actualmente? Es a esta pregunta pues a la que queremos tratar de dar respuesta con este trabajo.

El interés por responder al problema es muy antiguo y al mismo tiempo es de gran actualidad, como lo prueban algunos estudios dedicados al tema, como el que mencionamos al principio. Nosotros dividiremos nuestra reflexión en tres partes breves: una primera dedicada al origen y a la evolución del problema en cuanto problema de comprensión y expresión y señalaremos entonces de manera muy simple y suscita los datos originales bíblicos y patrísticos, con el interés primordial de hacer aparecer la cuestión, al través de un problema de gran importancia, el de la alternativa entre la Pascua y la Encarnación, alternativa utilizada frecuentemente para clasificar las fuentes literarias. Un segundo examen del problema estará dedicado a señalar la experiencia litúrgica original del misterio de Cristo, entendido como misterio pascual y como misterio de la encarnación, lo que nos obligará a hablar brevemente también de la fiesta antigua de la Pascua y de la fiesta antigua de la Navidad. En fin, en una última sección trataremos de dar respuesta concreta a la pregunta por el significado de la salvación obrada por Jesucristo, para lo cual tendremos en cuenta como presupuestos básicos el de la relación entre Encarnación y Pascua y de la relación entre la celebración de la Pascua y la celebración de la Navidad.

1.— Comprensión y expresión del misterio de Jesucristo como misterio de la salvación en el nivel literario bíblico—patrístico.

Sería indispensable realizar un trabajo de gran extensión si pretendiéramos hacer nosotros mismos todo el proceso analítico de lectura de las fuentes. Más bien hemos preferido, dado el carácter de este trabajo, utilizar todas las contribuciones a las cuales pudimos tener acceso en tal sentido, de tal manera que pudiéramos presentar conclusiones de estudios que nos parecen bien fundamentados. A partir de estas conclusiones hacemos surgir el problema que nos ocupa.

Ciertamente el Nuevo Testamento nos ofrece ya de manera general, pero no claramente temática, la respuesta al interrogante. En primer lugar, en este nivel neotestamentario existe la afirmación de que Jesús es salvador. Naturalmente no podemos basar en esta sola afirmación explícita la respuesta a nuestro problema, porque esta afirmación, que se inspira probablemente en una concepción religiosa general, originalmente mítica, pero desmitificada desde el momento mismo de su utilización en el nivel de las afirmaciones bíblicas neotestamentarias, merece ser completada por medio de otras que se refieren al mismo problema ⁽²⁾. Otras afirmaciones bíblicas, en efecto, que no reproducen literalmente la afirmación de que Jesús es salvador, expresan sin embargo este mismo contenido. Es el caso de casi todos los predicados cristológicos neotestamentarios, los cuales, cada cual a su manera, afirman que Jesucristo es nuestro salvador. La intención directa de estos predicados no tiene que ser siempre la de señalar la dimensión soteriológica del misterio cristiano: ellos pueden tender en forma primaria a expresar otras dimensiones del misterio de Jesucristo. Sin embargo, en último término, todos ellos confluyen hacia lo mismo: hacia la conformación de una confesión soteriológica ⁽³⁾.

Pero lo anterior sólo nos ha permitido decir que el Nuevo Testamento predica que Jesucristo es nuestro salvador. La cuestión que queremos plantearnos sigue aún en pie: qué significa que Jesucristo nos salvó? Por qué es El nuestro salvador? Si la afirmación del hecho existe en forma explícita en el nivel del Nuevo Testamento, su explicación no ha sido aún indicada claramente por nosotros. Ahora bien, cómo es posible explicar el hecho de la salvación por Jesucristo?

Es posible comprender de manera variada lo indicado por la noción misma de salvación. Una clasificación actual de los posibles sentidos de la noción ha llegado a estos resultados: en primer lugar se puede hablar tanto de la situación de la cual somos salvados y que denominamos teológicamente situación de pecado, como de la salvación misma, en sentido jurídico; a esta manera de comprender y expresar la temática corresponden expresiones como la de repa-

(2) Cfr. J.R. GEISELMANN, art. *Jesus Christus*, en: *Handbuch theologischer Grundbegriffe* I, Munich, 1962, p. 738-770, esp. 761.

(3) Son bien conocidas al respecto las obras de O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Paris, 1955 y Ch. DUQUOC, *Cristología* I-II, Ed. Sígueme, Salamanca, 1971 y 1973.

ración; la de satisfacción; el resultado final del proceso de salvación es que Dios recibe lo que jurídicamente puede exigir. En segundo lugar, tanto la situación de pecado como la nueva situación pueden ser comprendidas y expresadas a la luz de los simbolismos culturales; entonces se habla en términos de purificación, de santificación; el beneficiario último del proceso es el hombre. Hay en fin una manera histórico—salvífica de comprender y expresar el problema, por medio de la cual la situación de pecado es comprendida y expresada como una historia y de la misma manera la situación de salvación (4). Detrás de cada una de estas maneras de comprender y expresar la salvación existe un código simbólico característico que ofrece al final un discurso simbólico también característico. La acción de Jesucristo es comprendida y expresada con cierto colorido según el código escogido. Si nuestra mirada es del tipo de lo jurídico, la muerte y la resurrección de Jesucristo, aún más, toda su existencia, son una satisfacción vicaria o también una reparación de una ofensa o de una deuda del hombre frente a Dios; si en cambio nuestra mirada es cultural, la obra de Jesucristo es una purificación o santificación del hombre para presentarse a Dios; si nuestro interés es finalmente histórico—salvífico, Jesucristo es un liberador que nos conduce desde una situación histórica de esclavitud, del demonio por ejemplo, hacia otra situación, hacia Dios, como un nuevo Moisés.

Todo lo anterior es simple si situamos nuestro problema en el plano de la llamada "soteriología pascual", dentro de la cual la existencia de Jesucristo es comprendida en último término de manera dinámica o histórica, a partir de la luz de la muerte y la resurrección del Señor. Su obra, su historia, su muerte gloriosa, todo eso es nuestra salvación y nos permite hablar de El como de nuestro salvador. Ciertamente es imposible superar desde el comienzo ciertos problemas que se derivan de la afirmación que hemos hecho, según la cual la muerte y la resurrección del Señor, o sea la existencia pascual de Jesucristo, son nuestra salvación. Diversos simbolismos revelan las diversas dimensiones que presenta el misterio del Señor, simbolismos que se hacen comprensibles dentro del contexto de las nociones que se tengan de salvación. La expresión doctrinal teológico—dogmática de todos los tiempos (patrística—medieval—moderna y contemporánea) ha podido insistir, según el caso, en alguna de estas dimensiones (jurídica, cultural,

(4) N. FÜGLISTER, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Studien zum Alten und Neuen Testament), Munich, 1963, p. 269—276.

histórico—salvífica) de la salvación ⁽⁵⁾. Sus limitaciones provienen probablemente del carácter parcial que presenta cada una de ellas, pero todas las explicaciones aparecen comprensibles cuando se llega por medio de ellas a la afirmación general del misterio de la salvación como misterio pascual. Tomadas en sí mismas estas explicaciones son a veces problemáticas y difíciles de comprender: por qué, por ejemplo, la pasión de Jesucristo es un rescate válido de los hombres? Podría pensarse también en el sufrimiento de otros hombres como rescate salvífico de los demás?

Lo anterior nos lleva precisamente a encontrar de nuevo un punto de contacto con una afirmación cristológica fundamental: la de la encarnación. Originalmente, la afirmación según la cual Jesucristo es el Verbo de Dios que se hizo carne es una afirmación cristológica y no propiamente soteriológica. Ella es explícita en el Nuevo Testamento, como afirmación cristológica, pero no por eso puede decirse que sea tematizada claramente: afirmaciones como las relativas al Logos, afirmaciones como las de la preexistencia de Jesucristo, y en menor grado otras afirmaciones, son la temática misma de la encarnación en germen. Pero para nosotros el problema es diferente: nuestra cuestión es la cuestión soteriológica. La pregunta nuestra podría ser formulada entonces en estos términos: la encarnación de Jesucristo es nuestra salvación? Dios nos salvó porque el Verbo se hizo carne? O la encarnación es simplemente un presupuesto de la obra salvífica de Jesucristo, que designamos como misterio pascual?

La teología tradicional ha incluido entre sus tesis una que decide el problema en el sentido de la última pregunta que hemos formulado: el Hijo de Dios se hizo hombre para redimir a los hombres. Es claro pues que de acuerdo con los presupuestos de la teología tradicional la encarnación aparece ligada con la salvación como una condición lo está con la finalidad o con los efectos. La afirmación es decisiva, de fe, pero no excluye sin embargo las

(5) La inmensa bibliografía consagrada al problema de la explicación de la salvación obrada por Jesucristo es muy conocida. Generalmente esta bibliografía presenta, comenta y critica las diferentes teorías patrístico—escolásticas. Hacemos referencia aquí no a obras particulares sino a las bibliografías traídas por ejemplo por un tratado dogmático clásico, el de L. OTT, *Manual de Teología dogmática*, Barcelona, 3a. ed. 1962, p. 279; y a las traídas por los artículos muy interesantes, por lo demás, de W. DETTLOFF, art. *Erlösung*, en: *Handbuch theologischer Grundbegriffe* I, p. 303—319; A. GRILLMEIER, art. *Erlösung*, en: *Lthk* III, 2a. ed., col. 1016—1030.

discusiones escolásticas sobre la llamada predestinación de la encarnación: la razón decisiva de que se encarnase el Hijo de Dios fue redimir a los hombres. Los tomistas hablan aquí de una predestinación condicionada (cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* III, I, 3), los escotistas en cambio, de una predestinación absoluta ⁽⁶⁾. Pero nosotros no estamos situados todavía en este momento de la discusión, sino solamente en el de los datos originales bíblicos y patrísticos.

La afirmación según la cual la encarnación es un misterio salvífico no es propiamente original, en el sentido de primera en el tiempo. Sin embargo, ella no está ausente completamente de la comunidad primera, cuyas huellas aparecen en el Nuevo Testamento. De todos modos, casi no se puede dudar del hecho de que se necesitará un cierto tiempo en la historia para que se llegue a afirmar que la encarnación es un misterio salvífico, o para afirmar abiertamente que la encarnación del Verbo es el misterio de la salvación.

Qué motivó en la Iglesia esta conciencia explícita según la cual la encarnación del Verbo es el misterio de la salvación? Las controversias cristológicas de los tres primeros siglos, las cuales condujeron hacia la formulación de los dogmas? Ocasión o causa de esta conciencia, lo cierto es que estas controversias tuvieron algo que ver en su formación. Muchos autores se inclinaban a pensar que esta conciencia, más que fruto de las controversias y más que instrumento de ortodoxia, era condición previa para la afirmación original, según la cual el misterio pascual es un misterio salvífico. Tal como lo acabamos de decir, al referirnos a la teología tradicional dogmático-escolástica. La importancia por lo tanto de una cristología de la encarnación podría residir entonces en la fundamentación que ella ofrece a la soteriología pascual. Ella permite responder a la pregunta: por qué puede ser considerada como obra de salvación la historia de un hombre concreto, Jesucristo? Porque este hombre histórico era la encarnación del Verbo de Dios, o lo que es lo mismo, porque este hombre histórico era el Verbo de Dios, o Dios mismo, que existió como carne, como hombre, como historia, nos permite responder la cristología de la encarnación.

(6) Al respecto puede ser consultada cualquiera presentación tradicional dogmático-teológica, como la que hace por ejemplo el mismo manual citado de L. OTT, *Manual de Teología dogmática*, p. 279-282.

La generación eclesial de los Padres es de una importancia capital en lo referente a este problema de la explicitación y valoración de la cristología de la encarnación. La literatura que nos permite recurrir a ellos revela que la preocupación que tenían por referirse a Jesucristo como misterio de nuestra salvación era constante. Lamentablemente las dificultades de interpretación de esta literatura no son exiguas, lo cual explica suficientemente que se haya podido llegar a planteamientos que llegan a presuponer una contradicción insoluble en la comprensión y expresión patrísticas del misterio de la salvación. Se ha llegado a pensar por ejemplo que los textos patrísticos referentes a la salvación nos permiten clasificar el pensamiento teológico de los Padres por medio de esta alternativa: para algunos de ellos la salvación consistió en el hecho de que Jesús murió y resucitó por nosotros, idea que podríamos calificar como "soteriología pascual"; para otros Padres, la salvación consistió en el hecho de que Jesús es el Verbo de Dios hecho carne, lo cual implica que Dios tocó físicamente nuestra historia en Jesucristo, idea que a su vez podríamos calificar como "soteriología de la encarnación". Esta contraposición contradictoria de los Padres de la Iglesia ha sido realizada por historiadores, patrólogos, en más de un caso. Ella es problemática: a veces revela un criterio de sistematización de datos ingenuo y otras veces hace indebidamente fuerza a los textos patrísticos. Algunos autores de nuestros días han podido hacer méritos significativos al probar que la mencionada alternativa no existe propiamente en los Padres. Merece ser tenido en cuenta en este sentido el estudio del Padre Jossua al que nos referimos al principio. El interés de la obra nos mueve a comentarla aquí brevemente.

El autor se propone realizar un estudio analítico de la literatura patrística, delimitada según criterios ya firmemente establecidos en lo relativo al tema de la soteriología. Un primer capítulo preliminar presenta la llamada "teología griega" de la salvación, a la que ha sido opuesta con frecuencia la teología de los Padres latinos, sobre todo la de San Agustín con el fin de criticar esta sistematización y de proponer otras interpretaciones posibles. El autor sintetiza, siguiendo en ello la manera tradicional de hacerlo, esta teoría griega de la salvación por medio de los siguientes elementos fundamentales: 1) se trata de una concepción platónica de la naturaleza común, presente en Cristo con su humanidad (por concomitancia, sin ser asumida); 2) insistencia sobre el contacto de lo divino y de lo humano en la unión hipostática; 3) idea de las consecuencias inmediatas que resultan de la unión para la naturale-

za entera; 4) valor soteriológico "dinámico" atribuído por los historiadores a la encarnación, como consecuencia de lo que precede, la cual encarnación influye en los individuos reales sin alcanzarlos sin embargo de manera automática; 5) cierta dependencia de la divinización y de los sacramentos en relación con el nacimiento de Cristo; 6) concepción del bautismo de Cristo, según la cual se afirma que el agua regeneradora lava nuestra naturaleza común (7). El autor comenta estos elementos de la teoría y a partir de ellos presenta interrogantes que introducen propiamente su estudio patristico. El inventario de autores y de obras, como hemos dicho, es limitado: un segundo capítulo examina ampliamente textos de San Ireneo en varias secciones, para mostrar que en el S. II, ante las negaciones gnósticas de la encarnación, San Ireneo ha sido llevado a tematizar el valor irremplazable de condición de salvación que reviste la cristología ortodoxa y a manifestar las condiciones globales de verdad de la encarnación como economía de salvación, para concluir finalmente que en San Ireneo no hay tendencia hacia una concepción propiamente "encarnacionista" de la salvación (8).

En un capítulo tercero es presentada la soteriología de algunos autores latinos, que pueden ser situados entre San Ireneo en el S. II y San León Magno en el S. V. Los textos latinos examinados pertenecen a Cromacio de Aquilea, a Gaudencio de Brescia, a San Agustín, a Máximo de Turín, a San Pedro Crisólogo, a Próspero de Aquitania. La concepción que estos Padres latinos tienen de la salvación obrada por Cristo es considerada como semejante por el autor en el sentido de que ellos no se detienen en la presentación de los fundamentos cristológicos de esta salvación, a pesar de que la encarnación juega de todos modos un papel decisivo en la Pascua según estos autores y en ellos aparecen principios de tematización de este valor soteriológico de la misma encarnación. En fin, un capítulo cuarto presenta la posición de San León Magno en el S. V quien con San Cirilo y probablemente bajo su influjo, renueva el esfuerzo de defender la significación salvífica del "theandrismo" (9), también en el sentido en que lo hacía San Agustín. El autor nota que, como San Ireneo en el S. II, y casi con los mismos argumentos, San León adopta un procedimiento que no solamente hace resaltar que la encarnación del Señor constituye una condi-

(7) J. P. JOSSUA, *op. cit.*, p. 22-23.

(8) J.P. JOSSUA, *op. cit.*, p. 10.

(9) Palabra griega que reúne otras dos: Dios (Theos) y hombre (anér).

ción de eficacia de la redención, sino que también explicita el lazo fundamental que une la encarnación con la salvación, especialmente con ocasión de la celebración de la "incoación" de esta salvación en el acontecimiento del nacimiento del Señor. Al mismo tiempo, según San León, si la solidaridad con toda la raza humana que resulta de la simple asunción por Cristo de una humanidad consubstancial con la nuestra le parece decisiva para hacer posible una salvación que nos concierne verdaderamente —especie de condición antropológica de la salvación— de ello no se deduce sin más que esta solidaridad tenga ya una significación soteriológica efectiva antes de realizarse una solidaridad que proviene de la salvación universal adquirida por Cristo en su Pascua. ⁽¹⁰⁾.

Al establecer a San Ireneo en el S. II y a San León en el S. V. como dos polos entre los cuales se sitúa una gran tradición patristica, y al detectar en esta tradición de varios siglos una unidad clara de concepciones soteriológicas, el autor logra señalar que la oposición establecida entre una corriente teológica patristica, cuya afirmación última sería la de que la salvación es el misterio de la encarnación, y otra corriente teológica, según la cual la salvación sería el misterio pascual, es una oposición indebida y que, como lo afirma el autor del prefacio de la obra, "la universalidad de la salvación pascual no se basa solamente en la intención de solidaridad fraternal de Jesús que se ofrece por el hombre pecador, ni tampoco en un decreto jurídico de amnistía divina, sino que ella está inscrita como una necesidad en el theandrismo que fundamenta la encarnación" ⁽¹¹⁾. En virtud de la salvación, Pascua y Encarnación están pues íntimamente ligadas.

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

Pero entre tanto, puede ser mantenida como una conclusión fundamental provisoria la de que parece indebido contraponer di-

(10) J. P. JOSSUA, op. cit., p. 10-11.

(11) P. — A. LIEGE, prefacio a la obra citada de Jossua, p. XV.

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

En fin, sería interesante hacer resaltar que ciertas categorías mentales y ciertas preocupaciones ontológicas pudieron hacer que primara en algún momento una concepción soteriológica "encarnacionista" sobre consideraciones históricas y dinámicas, presentes ciertamente en la soteriología pascual, en lo referente a la comprensión y expresión del misterio del Señor. Y una vez más, sin contraponer contradictoriamente encarnación y Pascua, podríamos afirmar que la Pascua es una comprensión histórica, dinámica, del misterio de la salvación; que la Encarnación, en cambio es una comprensión ontológica, profunda, pero que puede ser estática, de la misma salvación. Que en todo caso no se entiendan estas concepciones como alternativa que permite concebir el misterio de la salvación o como misterio pascual, o como encarnación. Lo segundo, la encarnación, estuvo orientada funcionalmente a lo primero, la Pascua, para hacer posible precisamente la comprensión del misterio de Jesucristo como misterio salvífico original. En sí mismas las nociones de Pascua y de Encarnación no presentan una dimensión soteriológica, podría decirse. Pero la confesión final y definitiva del misterio de Jesucristo es una confesión soteriológica, y por eso tanto la idea de la encarnación como la de la Pascua debieron llenarse de ese contenido, lo que debe afirmarse de ambas y no de cada una en forma alternativa, como si se pudiera responder a la pregunta de por qué nos salvó Jesucristo diciendo que nos salvó o por la encarnación (por el contacto de la humanidad con Dios en la encarnación) o por la Pascua (porque la muerte y la resurrección de Jesucristo son un rescate o un mérito infinito). Ambas afirmaciones se complementan y juntas nos permiten responder a la pregunta inicial por el sentido de la salvación.

2.— La celebración del misterio salvífico del Señor por medio de la fiesta de la Pascua y por medio de la fiesta de la Navidad.

Hasta aquí hemos podido referirnos a la conciencia cristiana soteriológica, sobretodo, a partir de una literatura que ha hecho llegar hasta nosotros la experiencia de una generación de cristianos, especialmente interesante para el problema que tratamos. Es importante también constatar el problema en el nivel de las expresiones culturales originales de la fe en la salvación, expresiones que conocemos como fiestas cristianas. Lo que celebraban los primeros cristianos revela indudablemente lo que creían y la evolución misma de la historia de su fe.

2.1.— La fiesta de la Pascua.

No queda duda de que la celebración anual original del cristianismo era la fiesta de la Pascua. Hacia el S. II conocemos dos maneras diferentes de celebrar la única fiesta de la Pascua: 1) en las comunidades del Asia Menor se celebraba la fiesta en la misma fecha en la cual los judíos celebraban su fiesta pascual anual (14/15 de Nisán). Se ha denominado a esta práctica como la práctica de los "quartodecimani". 2). En medios romanos se celebraba por este mismo tiempo una fiesta anual de la Pascua en domingo, en el llamado "*dies dominica*", el cual además era considerado en general como día de la resurrección. También aquí se daba un influjo del calendario judío, pues la fiesta judía determinaba en qué domingo del año debería ser celebrada la fiesta cristiana.

El origen exacto de ambas celebraciones no puede ser ya establecido y sólo es posible señalar el hecho de que ambas celebraciones existían hacia el S. II, como lo prueban las discusiones que enfrentaron duramente a los cristianos del Asia Menor con los de Roma, de lo que da testimonio por ejemplo San Ireneo⁽¹²⁾. Hacia el S. IV se presenta una tendencia clara que se generalizará y dará lugar a la práctica pascual que hoy tenemos. Al liberarse del calendario judío esta nueva costumbre constituye un cómputo pascual particular. Esta tendencia se impone en el concilio de Nicea bajo la presión del emperador Constantino, aún para la provincia de Oriente. Sin embargo, algunas comunidades siguen celebrando la Pascua según la costumbre de los antiguos "quartodecimani", mientras

(12) *La Fête de pâques dans l' Eglise des Pères* (Lex Orandi), Paris, 1963, P. 29-38.

que otros lo continúan haciendo según la costumbre de los antiguos romanos ⁽¹³⁾.

Al referirnos a la fiesta anual de la Pascua debemos mencionar también, por su relación con una de las maneras de celebrarla, la romana, la celebración también antiquísima semanal del "*dies dominica*". Los datos mismos del Nuevo Testamento señalan que el día segundo de la semana es un día en el cual se reunían los cristianos para realizar la fracción del pan y probablemente, por lo menos en algunos casos, la Eucaristía (cfr. I Cor. 16, 2; Act. 20, 7). Algunos datos patrísticos y tal vez aún bíblicos aluden también al hecho de que el domingo es el día de la resurrección ⁽¹⁴⁾. Algunos han tratado de conectar esta celebración dominical con el origen de la fiesta anual de la Pascua. En realidad parece que la festividad anual pascual nació de las fiestas judías anuales y algunos piensan que lo mismo pudo haber acontecido en forma paralela en relación con el origen de la fiesta semanal cristiana ⁽¹⁵⁾.

Las discusiones históricas sobre el origen, la antigüedad y la relación entre las dos prácticas anuales pascuales y sobre nuestra práctica actual, no son de una importancia decisiva para nuestra cuestión. Importante es de todos modos afirmar que la fiesta de la Pascua remonta por lo menos hasta el S. II de nuestra era, como es bien claro, y determinar, como lo haremos un poco más adelante, qué era lo que celebraban anualmente los cristianos.

2.2.— La fiesta de la Navidad.

Hasta el S. II no había más que una celebración anual del misterio salvador de Cristo, la celebración de la Pascua. Por esta época no había una celebración de la Navidad, aunque la fiesta misma de la Pascua, como lo testifica Hipólito, hacía referencias explícitas al misterio de la encarnación. Pero ya a principios del S. III comienza a nacer una fiesta anual que terminará por ser lo que llamamos la

(13) O. CASEL, op. cit., p. 92.

(14) Ver al respecto *Apoc.* 1, 10; IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Magn.* 9, 1; DIDACHE, 14, 1. Una interesante obra ha sido dedicada al tema: J. HILD, *Dimanche et vie pascale*, ed. Brepols de Turnhout, 1966; trad. española: *Domingo y vida pascual*, ed. Sígueme, Salamanca, 1966.

(15) MELITON DE SARDES. *Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt.*, traducción, introducción y comentario de J. Blank, Friburgo en Brisgovia, 1963, p. 26-41.

fiesta de la Navidad. En un principio, el 6 de enero, un día del mes y no propiamente un día de la semana, empieza a atraer hacia sí el recuerdo de la encarnación de Dios. En la misma fecha se celebraba también el recuerdo del bautismo de Jesús, y a esto se añadió pronto un tercer tema, el de la perícopa de las bodas de Caná, con la conversión del agua en vino. Lo esencial de todos estos tres acontecimientos se resumió por medio de la noción de *epifanía* o *teofanía*, en el sentido de manifestación de Dios en Jesucristo. El origen de esta celebración de la Epifanía es desconocido, aunque algunos pretenden que la celebración se inspiró en la correspondiente celebración egipcia del nacimiento del dios Aion, que tenía lugar entre el 5 y el 6 de enero o también en las tradiciones de Diónisos, o en general en las religiones de los misterios.

A pesar de que la costumbre de celebrar la fiesta del nacimiento de Jesús el 6 de enero se hizo sentir también en occidente (Milán, Galias), con todo aquí se impuso en el S. IV el 25 de diciembre como fecha de la fiesta. Cuál fue la razón de la elección de este 25 de diciembre para celebrar la fiesta? No lo sabemos. Es posible que hayan jugado un papel importante en ello otras fechas relativas a la resurrección del Señor (25 de marzo) y a la creación del mundo (21 de marzo). Con todo, tenemos indicaciones bastante precisas sobre el origen y la manera como se llegó a elegir la fecha: el emperador Aureliano había promovido grandemente en el año 174 el culto del "Sol invictus", al hacer construir en honor de la divinidad un templo y al fijar su fiesta para el 25 de diciembre, fecha que según la astronomía de entonces señalaba el cambio solar del invierno. Cuando Constantino prescindió de la costumbre de hacer imprimir el signo del Sol en sus monedas, no desapareció con ello la costumbre pagana festiva. Todavía León Magno se queja de que los que acuden a la misa de navidad en San Pedro, antes de entrar en la Basílica se vuelven, para saludar al sol naciente. Cómo hizo la Iglesia para superar este culto aparece en un escrito del S. IV intitulado "*De solstitiis et aequinoctiis*": "Ellos designan (el día) también como día del nacimiento del invencible. Pero quién es invencible si no nuestro Señor que sometió la muerte y la venció totalmente? Donde aquellos pues hablan del día del sol, allí es él mismo el sol de la justicia". Las iglesias de oriente asumieron hacia fines del S. IV y en el transcurso del S. V la fecha romana de la celebración de la natividad del Señor ⁽¹⁶⁾.

(16) W. DURIG, art. *Kirchenjahr*, en: *Handbuch theologischer Grundbegriffe* I, p. 829-833.

2.3.— El objeto de las celebraciones de la Pascua y de la Navidad.

Los datos anteriores nos permitieron señalar que en los primeros siglos cristianos la fiesta de la Pascua y posteriormente la fiesta de la Navidad eran las celebraciones fundamentales de la Iglesia. Nuestro propósito ahora es el de clarificar cuál era el sentido de lo celebrado en cada una de las fiestas señaladas.

Contra la opinión de algunos historiadores de la Iglesia y de la liturgia, se ha establecido decisivamente en nuestros días que no es posible distinguir en lo referente a la fiesta pascual primitiva un doble sentido, según que tengamos en cuenta la celebración de los "quartodecimani" o la celebración de los romanos. No se puede hablar ya de una "*pascha staurôsimon*", o de la cruz que sería la de los "quartodecimani", y de una "*pascha anastasimon*", o de la resurrección, que sería la de los romanos. Según esta división, los cristianos del Asia Menor celebraban la muerte del Señor en la liturgia pascual, mientras que los cristianos de Roma celebraban en ella la resurrección. Es lo que se ha tratado de deducir de la diferencia de fechas y de los testimonios literarios sobre las dos prácticas conocidos hasta hace algunos años. Pero los testimonios recientemente descubiertos han permitido corregir esta afirmación y han obligado a aceptar que tanto la celebración anual de los "quartodecimani" como la de los romanos se referían a la muerte y a la resurrección del Señor, o sea a todo el misterio pascual, comprendido como misterio de la salvación (17). No se puede de todos modos desconocer que cada una de las dos costumbres ponía el acento sobre alguno de los dos aspectos de la obra total salvífica del Señor: la costumbre de los "quartodecimani" insistía en celebrar la muerte del Señor, pero sin excluír la resurrección; la costumbre de los romanos insistía en celebrar la resurrección del Señor, pero sin excluír su muerte.

Y mientras que entonces puede afirmarse que la fiesta pascual celebraba el misterio total salvífico del Señor, como misterio pas-

(17) Es mérito indiscutible de Dom Odon Casel el haber señalado definitivamente este hecho en su obra "*Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, tomo 14, 1934, p. 1-78. Sin embargo Dom Casel no conoció totalmente la célebre homilía de Melitón de Sardes sobre la Pascua, que vino a corroborar su intuición. Entre las nuevas fuentes sobre el problema deben ser citadas la "*Epistola Apostolorum*", la "*Didascalia Apostolorum*", el "*Panarion adversus haereses*" de San Epifanio, las "*Homilías Pascuales*", editadas y comentadas por P. Nautin, y las "*Homilías pascuales de Orígenes*" en curso de publicación.

cual, la fiesta de Navidad y las costumbres que la hicieron posible, celebraban también el mismo misterio total, pero fundamentalmente centradas en el aspecto de la encarnación. Era entonces el comienzo de las grandes controversias cristológicas, las cuales contribuyeron a hacer cada vez más importante el hecho de la celebración de la encarnación de Dios en Jesucristo.

De lo anterior se puede concluir que las dos fiestas que señalaban los dos polos del año litúrgico en la Iglesia antigua, celebraban el misterio total del Señor, como misterio de salvación, y que no puede ser atribuída una significación salvífica exclusiva a la celebración pascual por oposición a la celebración de la navidad. Pero ello no impide reconocer que al celebrar las dos grandes fiestas, los cristianos no establecían una relación estricta entre el sentido salvífico de la encarnación y el sentido salvífico de la Pascua.

3.— Qué significa propiamente que el misterio pascual de Jesucristo y que el misterio de la encarnación son el misterio de la salvación?

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

Para responder a estas preguntas podría tenerse en cuenta el hecho de las distintas posibilidades de comprensión de la noción misma de salvación, que señalamos más arriba: sentido jurídico, sentido cultural, sentido histórico—salvífico. Pero en lugar de obedecer al método que podríamos emplear a partir de este principio, creemos que es posible abordar directamente la respuesta a la pregunta que hemos mantenido en suspenso al través de todo el trabajo.

Cuando decimos que la encarnación de Dios en Jesucristo es el misterio de la salvación y al mismo tiempo afirmamos que Jesucristo es nuestro salvador, hacemos con ello referencia a una realidad fundamental del cristianismo: Dios ha penetrado en la carne, Dios ha asumido la historia humana. La historia de los hombres, tal

como ha sido realizada en forma original e incomparable por un hombre concreto, Jesucristo, revela y hace realidad el misterio de la presencia de Dios entre los hombres, que es para ellos presencia salvadora. Jesucristo ha llevado al mismo tiempo a plenitud una historia humana concreta y preparatoria de salvación, la del pueblo de Israel. La encarnación es una afirmación admirable e inaudita de esta realidad de la revelación salvadora de Dios en la historia humana.

Esta revelación salvífica de Dios, presencia real del mismo Dios entre los hombres, es un fenómeno original en la historia de las religiones. El fenómeno universal de la religión puede ser descrito como fenómeno de la manifestación de lo sagrado a los hombres, cuya captación por ellos es salvífica. Todo el universo puede ser mirado en profundidad como huella de esta presencia. Los fenómenos concretos de la naturaleza, las realidades que la constituyen, han permitido que el hombre, admirado unas veces, atemorizado otras, llegue a pronunciar el nombre de Dios. Estos fenómenos y realidades han hecho posible que casi todos los hombres lleguen a actuar en forma religiosa, por medio de sus cultos, cuyas finalidades concretas han sido examinadas por los que se han interesado en el fenómeno general de la religión. También la religión revelada judío—cristiana obedece a la regla general de la manifestación de Dios en la naturaleza, como lo muestran por ejemplo hechos tales como el de la teofanía del Sinaí. Sin embargo, hay algo original e incomparable en esta religión judío—cristiana. Dios ha sido captado en ella como el autor o como el sujeto de la historia humana. La confesión teológica judío—cristiana ha reconocido como autor y sujeto de la historia humana al mismo Dios y no solamente al hombre, hasta llegar a afirmar que esta historia humana es la historia o el fenómeno de Dios. Con Jesucristo, esta conciencia de fe ha llegado a su plenitud. Un hombre real, histórico como nosotros, fue y es la presencia misma de Dios entre los hombres. Por dentro de Jesucristo no existía simplemente el hombre. Venido de Dios y portador de Dios, el ser profundo de Jesucristo es el ser mismo de Dios. Al realizar en forma plena la presencia de Dios Jesucristo fue y es la salvación de los hombres. Dios es el salvador, la presencia de Dios es la salvación. El misterio profundo del Señor fue escrutado y experimentado por las generaciones cristianas, las cuales llegaron a expresarlo por medio de un lenguaje humano, que apuntaba a señalar en profundidad la realidad escondida en El. La teología de la encarnación no pretendía otra cosa. Después de duros enfrentamientos y de esfuerzos incansables, este

misterio obtuvo una expresión dogmática, de características ontológicas, en las definiciones, conciliares, especialmente en la definición del año 451 en Calcedonia. La expresión ontológica que reconocía la realidad humana y la realidad divina del Señor en unión indisoluble, logró expresar la profundidad del misterio de Jesús. La idea de un contacto profundo de Dios y del hombre en Jesucristo escondía como intención secreta la de afirmar la salvación del hombre. El pensamiento de este contacto revela una audacia indiscutible, que ponía claramente las bases para establecer una formulación soteriológica tan original como el cristianismo mismo. La confesión de fe de la encarnación puede ser entonces considerada como presupuesto de la afirmación de la salvación del hombre. Pero tomada aisladamente, ella podría hacer correr el peligro de una conciencia automática de la salvación.

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

Si a pesar del carácter relativo de nuestras concepciones y expresiones, podemos hablar de la salvación como del sentido de nuestra existencia de hombres, en Jesucristo la existencia humana ha encontrado su sentido pleno y definitivo. Podría establecerse aún una precisión mayor en lo relativo a la manera como nosotros podemos entrar en la historia de Jesucristo en cualquier momento? Podría explicitarse aún mejor cómo un hombre puede penetrar en la muerte y la resurrección de Jesucristo y así salvarse? El temor de recortar el misterio no nos puede impedir que deduzcamos, siempre abiertos a una mayor profundización del mismo, de

todo el evangelio, una expresión que concluye esta reflexión. Al deshacernos de nosotros mismos, al decidirnos por los hermanos, al optar no por nosotros sino por ellos, nosotros optamos en fin de cuentas por el Señor. Así entramos en su muerte, así cargamos la cruz, así somos sepultados en la muerte para Dios, así entramos en la historia de la resurrección. Dios mismo nos ha llamado misericordiosamente en Jesucristo y nosotros acogemos, con la actitud que llamamos la de la fe, el llamamiento a la salvación. Así seguimos a Jesucristo en el camino de la resurrección para Dios. La vida de todos los días nos pone ante la posibilidad de esta opción, en ella se pone a prueba la verdad y la eficacia del misterio salvador de Jesucristo y en ella damos testimonio de que lo que nuestras pretensiones humanas consideran como una locura y una insensatez, constituye el sentido mismo de nuestra existencia de hombres. Seguir a Jesucristo es entonces, al final de cuentas, salvarnos. El es nuestro Salvador.