



DIVERSAS PRESENCIAS DE CRISTO EN LAS HOMILIAS PASCUALES GRIEGAS

JAVIER IBAÑEZ IBAÑEZ
FERNANDO MENDOZA RUIZ

Tratando de auscultar la conciencia de la Iglesia Antigua acerca de las diversas formas en que experimentaba y sabía a Cristo presente en el mundo y en la historia, parece oportuno el recurso a ese privilegiado lugar teológico que es la liturgia pascual. De la rica producción literaria en torno a este fecundo tema, hemos preferido centrar nuestro estudio en las homilias que los Padres griegos pronunciaran con motivo de esta festividad. La singularidad de la fiesta pascual se prestaba a una explicación homilética de especial alcance. "En efecto, para un cristiano, explicar la Pascua de la Antigua Alianza es hablar de Cristo redentor, de quien era figura el cordero, es hablar del bautismo, anunciado por la unción de sangre que los hebreos hacían sobre las puertas de su casa, y es hablar de la Eucaristía, que es nuestro banquete pascual. Toda la doctrina de la salvación, es decir, lo esencial de la doctrina cristiana, estaba implicada en esta ocasión" (1). En estas condiciones los datos para nuestro estudio pueden presentar un relieve particular.

Dentro de los límites indicados, nuestro trabajo estudia autores que van desde mediados del siglo segundo a comienzos del quinto. Aunque no buscamos en primer término ni una teología completa, ni tan siquiera una cristología, habrá que contar con ellas como marco adecuado en la exposición y como clave certera en la interpretación de los textos sobre los que fijamos nuestra atención. Un estudio analítico de los diversos pasajes en los que de alguna manera pueda estar implicada una presencia de Cristo será en todo caso la base sobre la que apoyaremos nuestros resultados.

(1) P. NAUTIN, *Homélie Pascales II*, Sources Chrétiennes, 36 bis (Paris, 1953) p. 7.

SIGLO II

El interés de la literatura homilética en el siglo segundo se ha visto incrementado a raíz del descubrimiento de dos escritos que han sido considerados como probables homilías pronunciadas precisamente con motivo de la festividad de la Pascua cristiana. Se trata de la obra atribuida a Melitón de Sardes y conocida como "Peri Pascha" y de una segunda obra falsamente atribuida a Hipólito de Roma, que según su editor P. Nautin habría de situarse entre los siglos cuarto y quinto, pero que gracias al valioso y agudo estudio comparativo realizado recientemente por el profesor de Milán, P. R. Cantalamessa, ha de restituirse definitivamente al siglo segundo (2).

(2) El proceso de solidificación de la crítica respecto a estas dos importantes homilías es bien conocido. Las cuatro ediciones de la primera de estas obras, aparecidas a partir de su descubrimiento por los años treinta, y los numerosos estudios que las mismas han suscitado, han obtenido en orden a datación, y autenticidad unos resultados prácticamente definitivos: la homilía en cuestión se conserva en un texto original griego bastante seguro en su transmisión, es atribuible al retórico obispo de Sardes, Melitón, y fue compuesta en una fecha que oscila entre 160 y 170 después de Cristo. (Cfr. F. MENDOZA, *Estado actual de la investigación sobre la homilía acerca de la Pascua, atribuida a Melitón de Sardes*, Scripta Theologica, 1 [1969] 475-482).

Por lo que se refiere a la homilía segunda las vicisitudes de la crítica han sido mayores. Ch. Martin creyó identificarla con uno de los sermones atribuido hasta entonces al Crisóstomo (PG 59, 375-746) (cfr. Ch. MARTIN, *Un περί τοῦ πάσχα de saint Hippolyte retrouvé?*, RScR 16 [1926] 148-166). Uno de los motivos en que apoyaba su hipótesis era el descubrimiento, debido a él mismo, de un palimpsesto de Grottaferrata del siglo octavo o noveno, en el que aparece un largo fragmento de esta obra y su atribución expresa a Hipólito de Roma (cfr. Ch. MARTIN, *Fragments palimpsestes d'un discours sur la Pâque attribuée à saint Hippolyte de Rome* [Codex Cryptoferratensis B. a LV]: *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, 6. Mélanges F. Cumont [Bruselas 1936] 324-330).

En 1950 P. Nautin emprendía la tarea de una edición crítica con comentario para la colección "Sources Chrétiennes". En un estudio preliminar sostenía la opinión de que el escrito en efecto pertenecía al ámbito ideológico de Hipólito y a su tradición literaria, pero debido a ciertas acentuaciones extrañas al pensamiento del obispo de Roma, no era atribuible a este autor. Ciertas expresiones de la homilía, interpretadas por P. Nautin como antiarrianas, y algunos matices cristológicos que el mismo editor consideraba resonancias de una teología más evolucionada y tardía, le indujeron a localizar la obra a finales del siglo cuarto o comienzos del quinto (cfr. P. NAUTIN, *Homélie Pascales I, une homélie inspiré du traité sur la Pâque d'Hippolyte*, Sources Chrétiennes 27, Paris 1950, p. 33-57).

Este criterio ha prevalecido entre los críticos (cfr. J. QUASTEN, *Patrologia I* [Madrid 1961] p. 468-469), hasta que recientemente el joven capuchino Padre Raniero Cantalamessa proponía una nueva tesis: la homilía del Pseudo-Hipólito, por sus afinidades con la de Melitón, pertenecen a un mismo ambiente geográfico y literario, que apuntan más que a una fuente común a un fondo litúrgico y catequético similar. Ambas homilías, por tanto, pertenecen a la segunda mitad del siglo segundo. (Cfr. R. CANTALAMESSA, *L'Omelia "in s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Società editrice Vita e Pensiero, Milano 1967).



MELITÓN DE SARDES

Trabajamos sobre el texto que consideramos más completo y seguro, por haber mejorado las ediciones precedentes a base de una prudente utilización de versiones antiguas de la homilía (3). Por razones de orden práctico seguiremos las divisiones de la homilía propuestas por el propio Perler.

Prólogo

En esta introducción al significado tipológico de la Pascua Melitón hace el tránsito de la figura a la verdad, del tipo a la realidad, que se opera en Cristo:

“En efecto en lugar del cordero es Dios quien ha venido
y en lugar de la oveja un hombre
y en el hombre Cristo
que contiene todo” (5, 35-38).

El versículo primero alude al momento cumbre de la fe cristiana: la encarnación de Dios, que de este modo se hace visible entre los hombres para otorgarles la salvación. El lenguaje utilizado evoca la terminología del evangelio de San Juan: ἀντὶ γὰρ τοῦ ἄμνοῦ θεοῦ ἐγένετο. En efecto, aparte del título “cordero” atribuido a Cristo, que es exclusivo de Juan (4), el verbo “γίγνομαι” es empleado también por el Evangelista en el prólogo (5). En nuestro caso no tiene un valor copulativo (“el Verbo se hizo carne”), sino absoluto: “Dios se presentó”. El aoristo (ἐγένετο) nos sitúa en un contexto histórico. Se trata, por tanto, no de una epifanía divina pasajera, sino de la presencia viva de Dios encarnado, con una finalidad eminentemente salvadora, sacrificial, de redención.

El verso segundo (“y en lugar de la oveja un hombre”) en juego de paralelismo confirma el sentido y el valor de esta presencia ya anunciada. El binomio sinónimo “ἄμνου-προβάτου” se corresponde

(3) O. PERLER, *Méilton de Sardes. Sur la Pâque et fragments*, Sources Chrétiennes 123, Paris 1966. Aparte del esmerado texto, la edición del ilustre profesor de Friburgo ofrece un excelente estudio introductorio y un cuerpo de notas que vale por todo un comentario.

(4) Cfr. Jn 1, 29,36. En el Apocalipsis, escrito anterior al Evangelio, Juan contempla al cordero como símbolo sacrificial de redención por los pecados (Apoc. 5,69; 7,14; 12,11; 13,8). En la pasión del mismo Juan más que los sinópticos el valor pascual de la muerte de Cristo al relacionarla con la del cordero pascual (Jn 19,36). La invocación “He aquí el cordero de Dios que quita el pecado del mundo” puesta en boca del Bautista quiere llamar la atención del lector sobre la intuición profética de quien la pronunció, ya que en esta expresión prevee el alcance expiatorio no sólo de la muerte de Jesús, sino también de su misma encarnación.

(5) Jn 1,14.



con el más substancial “Θεός-ἄνθρωπος” en que las dos naturalezas, humana y divina, se expresan. Por su parte el verso tercero (“y en el hombre de Cristo”) viene a expresar el contenido de las dos anteriores fórmulas en una sintética, ya que “Cristo” aquí como en San Pablo (6) es sinónimo de Dios, del “Espíritu”. Perler ha notado bien cómo la intención de estos tres versículos, al afirmar tan insistentemente la doble naturaleza de Cristo, es abiertamente antimarcionita y antignóstica (7).

La presencia de Cristo encarnado, suficientemente afirmada en las expresiones ya consideradas, presenta una nueva formulación en el último verso (“que contiene todo”). La terminología tiene resonancias filosóficas y bíblicas. Entre los estoicos, por ejemplo, la fuerza primaria de cohesión de la variada realidad de la naturaleza (τὸ συνέχον τὰ πάντα) es la divinidad, que entre otros muchos nombres recibe el de πνεῦμα. Se trata en definitiva de una concepción panteísta. El platonismo a su vez concibe al espíritu divino como aglutinante de los elementos creados hasta el punto de entender la divinidad como alma del mundo (8). Sin embargo la enseñanza bíblica, aunque pueda servirse de la ideología y del vocabulario de la filosofía contemporánea, los purifica para ofrecer una enseñanza recta.

La frase melitoniana ὅς κεχώρηκεν τὰ πάντα entronca con aquella otra Sabiduría 1,7 (“Porque el espíritu del Señor ha llenado la tierra, y el que mantiene unidas todas las cosas tiene conocimiento de toda voz”) recogido por la liturgia de Pentecostés. En el texto bíblico se afirma el dogma tradicional de la omnipresencia divina, pero insistiendo en la función aglutinante del espíritu del Señor respecto al cosmos, del que es creador y conservador (9). San Pablo referirá a Cristo esta misma doctrina sobre todo en Colosenses 1,15-18, destacándolo como “centro de la creación”. Todo el universo creado está dirigido a El y le está sometido. Aunque la intención de San Pablo es primariamente de orden religioso no pretendiendo aventurar explicaciones técnicas o especulaciones filosóficas, al quedar destacado en el panorama de su misión redentora Cristo se nos muestra en su dimensión cosmológica. Se acentúa así la soberanía de Cristo como Mediador en la creación y Redentor del univer-

(6) Rm 1,3-4: “Referente a su Hijo, Jesucristo nuestro Señor, descendiente de David, según su condición humana; según su condición de espíritu santificador, (fue) puesto en posesión del poder que corresponde al Hijo de Dios, desde la resurrección de entre los muertos”. La frase paulina condensa los elementos nucleares de la cristología primitiva. Véanse reflejos de esta equivalencia “Cristo-Espíritu” en numerosos textos cristianos primitivos referidos por Perler (o. c., p. 137).

(7) O. c., ibid.

(8) Cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen III*, 1, p. 141-149.

(9) Cfr. J. VILCHEZ, *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. AT, IV*, BAC 293 (Madrid 1969), p. 636.



so (10). Al mantenerse en esta línea bíblica, la expresión melitoniana apunta hacia una presencia de Cristo en las realidades creadas que, aparte de la omnipresencia divina a El inherente, implica una primacía jurídica y honorífica, basada en una peculiar primacía “ontológica” y “causal”. Por Cristo es creado y en El es inteligible el universo entero.

Además de esta presencia cósmica de Cristo, con amplia base en la tradición bíblica, el planteamiento general de la Homilía y más en concreto la perícopa que tenemos a la vista nos sitúan en una perspectiva que nos permite entrever un nuevo modo de estar presente Cristo, en la medida en que éste se supone causa final de la antigua pascua judía e incluso de la Antigua Alianza. Esta nueva presencia podría ser definida como presencia “intelectual”. La virtualidad de esta presencia da valor a toda la tipología pascual, sobre la que se estructura la teología de Melitón en esta pieza (11).

Todavía dentro de esta parte introductoria de la Homilía hay un texto que reclama nuestra atención en 9,59 ss.:

“El cual (Cristo) es todo:
ley en cuanto que juzga,
Logos en cuanto que enseña,
gracia en cuanto que salva,
padre en cuanto que engendra,
Hijo en cuanto que es engendrado,
cordero en cuanto que sufre,
hombre en cuanto que es sepultado,
Dios en cuanto que resucita”.

Aunque nuestro interés se centra en el primer colon, hemos transcrito los siguientes, aun tratándose de un pasaje discutido (12), para ambientar mejor el texto. La fórmula εἶναι τὰ πάντα es usada por San Pablo una sola vez, pero atribuido a la divinidad, a Dios Padre (1 Cor. 15,28: “Y cuando todo le esté sometido, entonces el mismo

(10) Cfr. P. GUTIÉRREZ, *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. NT, II*, BAC 211 (Madrid 1962), p. 821-830.

(11) Véase cómo O. Perler ha entendido la tipología como nervio e idea maestra de la homilía, sobre todo en esta primera parte. O. c., p. 29-32. El tipo de presencia intencional y modélica de Cristo en la homilía se reitera. Anotamos los siguientes pasajes: 1) 32, 216-222; 2) 35, 236-243; 3) 57, 143 ss. donde Cristo paciente es prefigurado como causa final-intencional en los personajes sufrientes del Antiguo Testamento, idea que se repite en: 4) 69, 496-505.

(12) El motivo de discusión es el título de “padre” atribuido a Cristo por Melitón (9,63). Esto ha originado una interpretación que acusaría de modalista la obra de Melitón, lo que de paso explicaría mejor el ostracismo al que parecen haber sido relegadas las numerosas obras del obispo de Sardes (cfr. J. QUASTEN, o. c., I, p. 233). Sin embargo otra línea interpretativa que arranca de G. Racle (*A propos du Christ-Père dans l'Homélie pascale de Méiton de Sardes*, RScR 50 (1962) 400-408) y que hace suya el profesor Perler entiende esta paternidad afirmada de Cristo en el sentido espiritual, en cuanto que engendra la gracia. Cfr. O. PERLER, o. c., p. 141-142.

Hijo se someterá a Aquél que le sometió todas las cosas, para que [también: de suerte que] *Dios sea todo en todas las cosas*, [ἵνα ᾗ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν]). Si, como es criterio más general, se considera el τὰ πάντα como nominativo predicado del sujeto Θεός, equivaldría a una identificación moral (no panteísta) de Dios con el mundo, en el sentido de una sumisión de éste a Aquél. Dios, según esta explicación, ejercería su influjo sobre el universo sublimándolo en cierta manera. Otro modo, gramaticalmente posible, de entender el texto paulino es considerar τὰ πάντα como acusativo de relación con valor adverbial, traduciéndolo por “totalmente”, en cuyo caso se afirmaría de Dios que está en el mundo universo “bajo todos los aspectos”, no quedando en esta hipótesis nada fuera de Dios. En cualquier caso la expresión estudiada se atribuye al Padre, quedando el Hijo en cierta manera desplazado del plano de la divinidad y considerado preferentemente en su papel mesiánico, en calidad de jefe victorioso pero subordinado a su vez al Padre (13).

La atribución de esta fórmula a Cristo tiene orígenes de dudosa ortodoxia (14). La rectitud doctrinal de Melitón puede quedar de entrada a salvo si se considera que el procedimiento de aplicar a Cristo títulos de procedencia herejética, pero con sentido verdadero, no es exclusivo de él y puede constatarse en autores antiguos ajenos a toda sospecha (15). Pero en nuestro caso, además, la identidad de formulación es meramente formal, ya que el contenido de la expresión viene especificado por el contexto inmediato siguiente. Si se afirma de Cristo que El es todo no se piensa en la dimensión cosmológica bíblica ya comentada, sino más bien en la capacidad funcional de Cristo que se incrementa por su condición humano-divina. “Ser todo” atribuido aquí a Cristo no tiene, por tanto, un sentido directo de presencia, como en el texto paulino, sino que sabe entenderse con significado soteriológico. Cristo es el punto de arco que sostiene toda la economía de Salvación.

(13) Cfr. J. LEAL, *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. NT, II*, p. 463.

(14) Cfr. IRENEO, *Adv. Haer.*, I, 1,5 (Edic. Harvey I, 28) para el caso de los Valentinianos, según los cuales el Salvador lo era “todo”. También, el *Evangelio de Tomás*, 94 (Edic. Guillaumont, Puech, Quispel, p. 43) donde el mismo Jesús dice: “yo soy el todo”.

(15) Así, entre otros, CLEMENTE ALEJANDRINO, *Paedag.* III, 101, 3 (Edic. Sthälin). Por lo demás, la fórmula ὅς ἐστι τὰ πάντα es bastante usada no sólo en el mismo Melitón (cfr. Fragmento XIV, Edic. O. Perler, p. 240, 12; Fragmento XV, ibid, 240, 7-8), sino también en otros textos cristológicos de la misma época. Así, p. ej. *Acta Petri*, 20 (*Acta Apostolorum Apocrypha*, ed. R. A. Lypsius et M. Bonnet, I, Hildesheim 1959, p. 68); *Evangelium Thomae*, Logion 77: (“I am the All, the All came forth from Me” (*The Gospel according to Thomas*. Coptic Text established and translated by A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till and Yassah'Abd Al Massih, Leiden 1959, p. 43).



PARTE I: LA TIPOLOGÍA DE LA PASCUA

En esta primera parte del cuerpo de la homilía en la que se ofrece un relato explicativo de la salida del pueblo israelita de Egipto narrada en Exodo 12, 3-28 (cfr. Homilía, nn. 11, 73-45, 323), para después trazar las líneas esenciales de las estructuras de la salvación (ibid. nn. 46, 324-71, 572), abundan los pasajes que de uno u otro modo hacen relación a nuestro tema.

Al hacer la interpretación tipológica de las escenas bíblicas evocadas retóricamente por Melitón y significar cómo la protección de Israel por la sangre del cordero prefigura la salvación del nuevo pueblo de Dios en virtud de la sangre de Cristo, comienza en estos términos:

“Israel, en cambio, estaba protegido por la inmolación del cordero
y al mismo tiempo *iluminado* por la sangre vertida:
y la muerte del cordero resultaba ser una muralla para el pueblo” (n. 20, 205-209).

La frase que en general se refiere al pueblo de Israel del que habla Exodo cap. 12 atribuye al cordero pascual una propiedad desconocida en el relato veterotestamentario: iluminar por su sangre. El término utilizado $\sigma\upsilon\nu\epsilon\phi\omega\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\tau\omicron$ es conocido en su forma y en su fondo por el Nuevo Testamento (16) y ampliamente parafraseado en la primitiva literatura cristiana (17). La idea de Cristo como luz junto a la de Cristo como vida es tema reiterado en la liturgia pascual y no desconocido por Melitón (18). Suponiendo que el bautismo era administrado en la noche de la Pascua cristiana es lógica la referencia de este término a la iluminación espiritual propia del bautismo. Pero en todo caso la imagen de la luz se dice directamente de la “sangre vertida”, originando así una afirmación implícita de la presencia luminosa de Cristo en los que han sido marcados por su sangre, esto es, en los bautizados que constituyen el nuevo pueblo de Dios.

Hablando más adelante de las prefiguraciones veterotestamentarias realizadas en el Nuevo Testamento, Melitón dice:

“En efecto, la salvación del Señor y la verdad han sido prefiguradas en el pueblo (de Israel),
y las prescripciones del Evangelio han sido proclamadas previamente por la Ley” (39, 273-276)”.

(16) Cfr. p. ej. Efes. 1,18; 5,8 y sobre todo 5,14; 1 Tes. 5,5; Heb. 6,4; 10,32.

(17) Así JUSTINO, *Apol. I*, 61,13; 65,1; *Diál.* 86,6. También CLEMENTE ALEJ., *Protr.*, IX, 84,1,2; XII, 120,1,3; *Paed.* I, 6,25,1; 26,1 s.

(18) Cfr. Fragmento X (Edic. O. PERLER, o. c.), p. 236.



Hay aquí una idea de fondo, patrimonio de toda la tradición cristiana primitiva, tanto bíblica como extrabíblica; la continuidad de la Antigua y de la Nueva Alianza. Esta continuidad no es meramente cronológica, sino también sustancial, y mutuamente complementaria: la Antigua es figura, la Nueva es realidad (19). Esta misteriosa relación de continuidad se expresa en nuestro texto por dos términos que merecen nuestra atención: *προετυπώθη* y *προεκηρύχθη*. En principio puede pensarse en una simple variación sinonímica al compás del paralelismo de las frases en que ambos verbos se encuentran: el prefijo *προ* les presta su sentido de anterioridad, de anticipación, aquí ciertamente cronológica (20). La prefiguración y quizá más aún la proclamación anticipadas en la Antigua Alianza de realidades y prescripciones de la Nueva Ley implican un modo especial de presencia de Cristo en el Antiguo Testamento como salvador y como legislador. El torrente de luz que emana del Cristo histórico (*τοῦ κυρίου*) proyecta sus rayos no sólo hacia el futuro, sino también hacia el pasado. Cristo inunda con su presencia desde el Génesis hasta el Apocalipsis.

Esta dimensión temporal de la presencia de Cristo halla su complemento en la dimensión geográfica de la misma. Un pasaje algo posterior se hace eco de ello:

“Valiosa la Jerusalén de abajo,
pero sin valor a causa de la Jerusalén de arriba;
valiosa la herencia estrecha,
pero sin valor a causa de la amplia gracia.

Porque no es en un lugar único, ni en un pequeño coto de tierra donde la gloria de Dios se ha establecido, sino que la gracia se ha difundido hasta los confines de la tierra, y allí es donde Dios omnipotente ha plantado su tienda, por Jesucristo a quien sea la gloria por todos los siglos. Amén”.
(45, 315-323).

Aunque aquí propiamente se habla de la presencia de la gloria de Dios Padre, no se excluye, antes al contrario la presencia de Cristo. La concatenación de antinomias de la que nuestro texto representa la conclusión establece el contraste entre las realidades pascuales judías y la verdad de la pascua de Cristo. Esta y aquéllas han sido

(19) La visión del Antiguo Testamento como figura y tipo del Nuevo arranca del propio San Pablo (cfr. Rm. 5, 12-19; 1 Cor 10,6; Col 2,17). Testimonios de San Ireneo que apuntan el mismo principio interpretativo pueden verse recogidos en O. Perler, o. c., p. 152. Allí también una selecta bibliografía moderna sobre el tema.

(20) El primero de estos verbos, aunque puede constatarse en algún autor coetáneo de Cristo (Cfr. LIDDELL-SCOTT, *Greek-English Lexicon*, ad vocem *προ-τυπώ*), no aparece en el Nuevo Testamento. Su uso en la literatura cristiana primitiva es normal.

programadas para establecer la gloria de Dios Padre. La eficacia singular de Cristo para la consecución de este objetivo queda resalta-da en Melitón no sólo por los contrastes aludidos, sino también por la expresa mención de Cristo como instrumento exclusivo ($\delta\iota\acute{\alpha}$ Ἰησοῦ Χριστοῦ). Gracias a El y a su obra redentora, la presencia efectiva y gloriosa de Dios, rompe el cerco obligado del recinto judío y se expande libremente por doquier. Se trata en definitiva de una actualización de la presencia divina a través de la presencia de la Gracia de Cristo (21).

Naturalmente esta presencia universal de Cristo, tanto en el tiempo como en el espacio, de poco valdría si no afectara a la persona humana. Es en ella donde encuentra justificación cualquier modo de presencia divina en una economía de redención. Melitón, al término de esta primera parte tipológica de la homilía, ofrece en nuestra opinión el primer texto que dice relación expresa a un modo de presencia de Cristo en el hombre:

“El es quien por haber sido conducido como una oveja e inmolado como un cordero, nos libró de la servidumbre del mundo como de la tierra de Egipto, nos desató los lazos de la esclavitud del demonio como de la mano del Faraón y selló nuestras almas con su propio Espíritu y los miembros de nuestro cuerpo con su propia sangre” (67, 473-482).

Se afirma aquí una presencia de Cristo que abarca a la persona entera, en su alma y en su cuerpo. Aparte del carácter liberalizador de esta presencia reflejado en la primera mitad de nuestro texto, la marca de nuestras almas con su Espíritu y de nuestro cuerpo con su sangre significan una presencia distintiva de Cristo. Los rasgos diferenciadores de esta peculiar y más intensa presencia de Cristo en el hombre se definen suficientemente en el pasaje acotado. Se reconocen unos elementos sensibles tanto por el término empleado $\epsilon\sigma\phi\rho\acute{\alpha}\gamma\iota\sigma\epsilon$ como por la alusión a los “miembros del cuerpo” $\tau\acute{\alpha}$ $\mu\acute{\epsilon}\lambda\eta$ $\tau\omicron\upsilon$ $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ (22). Además de la sensibilidad concurre en este elemento un marcado sentido diferencial que entraña el mismo vocablo empleado (23). La acción sensible tiene su paralelo en la acción invisible sobre el alma: si la sangre marcó los cuerpos, el Espíritu marca las almas. Y aún se especificará el efecto de esta doble marca definiéndolo como una liberación tanto de ataduras exteriores ($\acute{\epsilon}\kappa$ $\tau\eta\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$

(21) Sobre el fondo bíblico del texto ofrecido puede consultarse O. Perler, o. c., p. 156-157.

(22) Sobre el desarrollo de la teología bautismal en el siglo II, véase p. ej., B. NEUNHEUSER, *Handbuch der Dogmengeschichte*, IV/2 b, p. 24-40. Sobre la significación de la “sangre” en la tipología pascual, cfr. R. CANTALAMESSA, o. c., p. 306-312.

(23) Cfr. F. J. DÖLGER, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung* (Paderborn 1911) donde por razones obvias omite la consideración de nuestro texto.



κόσμου λατρείας) como de internas servidumbres (ἐκ τῆς τοῦ δια-
βόλου δουλείας).

PARTE II: NEGATIVA DE ISRAEL. — REPROCHES

En la segunda parte de la homilía Melitón se encara con el Israel contemporáneo de Cristo y le reprocha su ingratitud y su crimen. Al hacerlo, con vivas expresiones, acumula sobre la Víctima que es Cristo todos los títulos que dicen más a su fantasía con el fin de resaltar lo horrendo de tal conducta. Especialmente desde 81, 596 hasta 86, 650 se retorna al tema de la presencia activa de Cristo en la creación y conservación del cosmos y en la historia salvífica de Israel (24).

(24) No nos resistimos a transcribir la traducción de este bello pasaje de la homilía:

“¡Oh Israel criminal! ¿y por qué has cometido esta injusticia inaudita de precipitar a tu Señor en sufrimientos sin nombre,

a tu Dueño,
a quien te formó,
a quien te creó,
a quien te honró,
a quien te llamó Israel?

Tú, en cambio, no has sido encontrado “Israel”,
porque tú no has visto a Dios;
tú no has reconocido al Señor;
tú no has sabido, oh Israel,
que éste es el Primogénito de Dios,
el que fue engendrado antes del lucero del alba,
el que hizo surgir la luz,
el que hizo brillar el día,
el que separó las tinieblas,
el que fijó un primer límite,
el que suspendió la tierra,
el que desecó el abismo,
el que desplegó el firmamento,
el que organizó el mundo,
el que combinó los astros en el cielo,
el que hizo brillar los luceros,
el que creó los ángeles en el cielo,
el que allí fijó los tronos,
el que modeló al hombre sobre la tierra.

Este es el que te acogió,
el que te guió,
de Adán a Noé,
de Noé a Abraham,
de Abraham a Isaac y Jacob y a los Doce Patriarcas.

Este es el que te condujo a Egipto,
el que te protegió,
el que allí te alimentó con solicitud.

Este es el que te iluminó con una columna de fuego,
y el que te cubrió con una nube,
el que abrió el Mar Rojo,
y el que te condujo a través de él,
y el que dispersó a tu enemigo.

Este es el que te dió el maná del cielo,
el que te dió de beber de una roca,



Epílogo

La homilía se cierra con un epílogo de tres miembros (25) el primero de los cuales es un bello himno a Cristo triunfante en su resurrección. Su composición se resuelve en una serie de motivos que presentan con enérgicos e intuitivos rasgos la acción objetivamente salvadora de Cristo:

“Señor,
que habiendo revestido al hombre,
y habiendo sufrido a causa del que sufría,
y habiendo sido atado a causa del que estaba detenido,
y habiendo sido juzgado a causa del culpable,
y habiendo sido sepultado a causa del que estaba sepultado,
resucitó de entre los muertos y profirió en voz alta:

“¿Quién disputará contra mí?
¡Que se ponga frente a mí!
Yo que he rescatado al condenado;
Yo que he vivificado la muerte;
Yo que he resucitado al sepultado.
¿Quién es mi contradictor?
Yo, dice él, el Cristo,
Yo, el que destruí la muerte,
y triunfé del enemigo,
y pisoteé el infierno,
y amordacé al fuerte,
y arrebaté al hombre a las cumbres de los cielos,
Yo, dice, el Cristo” (100, 767-102, 786).

Al condenar la acción redentora del Señor, Melitón recurre a figuras e imágenes literarias que aluden a ciertas formas de la presencia de Cristo. Se abre la perícopa con la metáfora del vestido (*ἐνδυσάμενος*) referido a la humanidad, a la naturaleza humana (*ἄνθρωπον*) para expresar la realidad misma de la encarnación (26).

el que te dió la Ley en el Horeb,
el que te dió en herencia la tierra (prometida),
el que te envió los profetas,
el que suscitó tus reyes.

Este es el que viene a ti,
el que alivió a los tuyos que padecían,
el que resucitó tus muertos.

Este es contra el que tú te comportaste impiamente.
Este es contra el que tú te comportaste injustamente.
Este es a quien tú asesinaste.

Este es a quien tú ajustaste por unas monedas de plata después de haber exigido de él los didragmas por su cabeza”.

(25) La distribución de ellos puede verse en O. PERLER, o. c., p. 121-127.

(26) El verbo *ἐνδύω* es usado en la homilía con cierta profusión (cfr. n. 17, 116; 20,138; 68,483; 66, 468; y nuestro lugar). La expresión, referida al hecho de



Los versos que siguen de inmediato seleccionan distintas actitudes de Cristo humanado para destacar la función redentora de su presencia encarnada (sufrimiento, prisión, juicio, sepultura). La presentación en cascada de estos pensamientos presta mayor realce al triunfo de Cristo por su resurrección que se enaltece con una enumeración de los efectos que de ella se derivan en beneficio del hombre.

El enfático verso 101, 773 (“¿Quién disputará contra mí?”) provoca unas frases anafóricas con el pronombre ἐγώ que reinciden en la acción objetivamente salvadora de Cristo (rescate, vida, resurrección). Una nueva expresión enfática (verso 102, 778: “¿Quién es mi contradictor?”) sirve para introducir nuevas frases anafóricas a base de la conjunción καί que vuelven a retocar aspectos de la redención. El enmarque de estos dos últimos grupos de afirmaciones en torno a la obra redentora de Cristo, dentro de dos versos repetidos (n. 102, 779 y 786: Ἐγώ, φησίν, ὁ Χριστός), destacan el contenido de la obra mesiánica, que por todo el contexto se percibe como un acompañamiento que el Verbo hace al hombre en su situación de “lapso” para “arrebatarlo hasta las cimas mismas de los cielos” (cfr. n. 102, 785).

Pseudo-Hipólito de Roma

Utilizamos la edición realizada por P. Nautin dentro de la colección “Sources Chrétiennes” y como en el caso de la homilía de Melitón, nos acomodamos a la distribución y estructura adoptada por el editor (27).

Exordio

Los valores estilísticos del himno en prosa a Cristo Luz-Vida con que se inicia la homilía, y sobre todo la relación con el rito y con el misterio pascual han sido magistralmente estudiados (28). He aquí el texto traducido:

“Brillan ya los rayos sagrados de la luz de Cristo,
apuntan los limpios luceros del Espíritu limpio

la encarnación del Verbo, no es exclusiva del obispo de Sardes (Cfr. R. CATALAMESSA, *La Cristologia di Tertuliano*, Friburgo 1962, p. 75-78, donde se aducen testimonios del mismo Tertuliano, de Clemente Alejandrino, y de Hipólito de Roma, entre otros. Más problemático sería admitir relaciones de mutua dependencia. Hay un fondo común bíblico que puede explicar estas analogías. Por ejemplo Fil. 2,7).

(27) P. NAUTIN, *Homélies Pascales, I. Une Homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte*. “Sources Chrétiennes” n. 27, Paris 1950, p. 117-191. Para el estudio de la estructura general de la homilía, cfr. p. 58-111.

(28) Cfr. R. CANTALAMESSA, o. c., p. 96 ss. La disposición en tres estrofas de tres colon cada una revela ya desde el primer momento el estilo asiático del autor, que, como ampliamente documenta el profesor de Milán, domina toda la pieza homilética que estudiamos.

y están abiertos los tesoros celestes de la gloria y de la divinidad.

La noche inmensa y negra ha sido tragada,
la densa oscuridad ha sido disuelta en sí misma (29)
y la triste sombra de muerte ha sido cubierta ella misma de tiniebla.

La vida se ha difundido sobre todos los seres;
todos los seres están llenos de luz inextinguible,
la aurora perenne ocupa el universo.

Aquél que es antes del lucero de la mañana y de los astros, Cristo, inmortal, grande e inmenso, ilumina más que el sol a todos los seres. Por ello, un largo, eterno, luminoso día sin ocaso se instaure para todos nosotros que creemos en El: la Pascua mística" (1, 1-2).

La utilización de los dos binomios contrapuestos Luz-tinieblas, Vida-muerte, temas característicos de la liturgia pascual (30), se hace en este himno inicial de tal forma que nos sugiere una irrupción dinámica de Cristo que se hace presente en lucha con los elementos de oposición: vencidas la oscuridad y la muerte, Cristo Luz-Vida triunfal y sereno invade la creación entera (31). Se trata, por tanto, de una presencia soteriológica y reconciliadora de Cristo.

En la parte de la homilía destinada a la exposición del tema, se hace una clara alusión al Verbo como alimento nuestro. La expresión τὸ πάσχα φαγεῖν (4; ed. Nautin, p. 123) rememora la comida de la carne del cordero pero al mismo tiempo puede ser una fórmula apta para designar el Sacrificio eucarístico, ya que en ella, para un cristiano, se come al Cordero divino (32). Se apunta aquí un modo

(29) Aceptamos la enmienda propuesta por CANTALAMMESSA, al texto actual. El lee ἐν ἑαυτῷ en lugar del ἐν αὐτῷ aduciendo razones comparativas de crítica textual que consideramos en este caso suficientemente válidas. Cfr. o. c., p. 420.

(30) H. USENER, *Das Weihnachtsfest*, Bonn 1911², p. 345-378. También Th. MICHELIS, *Abendlicht und Osterlicht: Bibel und Liturgie*, 11 (1936-1937) p. 287.

(31) La presencia cósmica de Cristo, que creemos implicada en estas estrofas, no es explícitamente afirmada. Pensamos que se encierra en los términos más generales y abarcantes empleados por la homilía (τοῖς ὅλοις, τὰ ὅλα, τοῖς ὅλοις).

(32) En la misma homilía se vuelve sobre el tema de la comida pascual, con sentido eucarístico. Así en 26, 15-17; en 32, 13-15 y en 41, 3-8. El texto más claro está en 49,1 donde se dice: "La Pascua que Jesús ha deseado para nosotros era padecer: por el sufrimiento él nos ha librado del sufrimiento, por la muerte él ha vencido la muerte y por el alimento visible (διὰ τῆς ὀρατομένης τροφῆς) él nos ha procurado su vida inmortal. Este es el deseo salvador de Jesús, éste el amor más espiritual, mostrar las figuras como figuras, y a cambio dar su cuerpo sagrado (τὸ ἱερὸν σῶμα) a sus discípulos". Que la fórmula es equivalente a recibir la eucaristía en época posterior, puede verse por ejemplo en Cirilo Alejandrino: τὸ γὰρ ἀληθινὸν πάσχα... (οὐκ Ἰουδαίων, ἀλλὰ) τῶν ἐσθιόντων τὴν σάρκα Χριστοῦ, *In Jn 7* (Edic. Pusey, 4, 693 E). La homilía también emplea la imagen de Cristo-alimento, pero en la línea de la fe. Cfr. 25, 4-14.



de presencia de Cristo como alimento que lleva el tema de Cristo-Vida a su expresión más radical y concreta, ya que “por el alimento visible El nos ha procurado su Vida inmortal” (cfr. 49, 1). Valga aún la advertencia de que en el texto que estudiamos no se habla directamente de Cristo, sino del Verbo (“mas para que seamos nutridos totalmente del Verbo τοῦ λόγου, alimentados no de alimentos terrenos sino celestiales, comamos también nosotros la pascua del Verbo τὸ λογικὸν πάσχα con el mismo deseo espiritual con que el Señor deseó comerlas con nosotros...”), que se presencializa en el cristiano penetrando toda la contextura de su ser (κατὰ μέρος).

PARTE I: LAS FIGURAS

En el número 15 de la homilía, mediante una exégesis alegórica de Ex. 12,13 se subraya una presencia de Cristo como *sello* que marca y caracteriza al bautizado en íntima relación con la inhabitación del Pneuma o Espíritu: sello e inhabitación que determinan una presencia protectora de Cristo en los creyentes (33).

En toda la sección destinada a recordar la estructura y desarrollo de la Pascua original, descrita en Exodo 12, pudiera señalarse un modo de expresión que denuncia una intervención del Verbo en la planificación de la solemnidad pascual pudiéndose hablar de una mística presencia organizadora de Cristo en el hecho pascual, que adquiere además valor y dimensiones cósmicas (34).

(33) “La sangre como signo (Ex. 12,13): misterio sangrante del sello de Cristo (τῆς τοῦ Χριστοῦ σφραγίδος); y el signo no es todavía la verdad misma, sino que el signo es tal en cuanto que apunta hacia una realidad futura. En efecto, cuantos llevan el signo de la sangre marcado (ἐντυπωμένον) y ungido (κεχριμένον) en sus almas como en las puertas, a todos estos los respetará la plaga exterminadora... La sangre como signo equivale a una protección (φυλακτήριον), y en las casas equivale a en las almas, es decir, la inhabitación sagrada (ἱεροπρεπὲς οἰκητήριον) del Espíritu divino gracias a la fe; y os protegeré equivale a la protección extraordinaria de las manos de Jesús extendidas que protegen a los creyentes”. En la nota 22 hemos llamado la atención sobre el estudio del profesor Cantalamessa acerca de la sangre como signo en la tipología pascual.

(34) Véanse por ejemplo los siguientes pasajes: “Tal es el misterio cósmico y universal (κοσμικὸν καὶ καθόλον τοῦ πάσχα) de la pascua: pero escucha también la explicación detallada de la divina solemnidad, en cuanto nos es posible darla, ya que la verdad de estas cosas es Dios quien la conoce y el Verbo quien en él mismo y por él mismo ha organizado la pascua sagrada (θεὸς καὶ ὁ τὸ ἱερον πάσχα ἐν ἑαυτῷ καὶ δι’ ἑαυτῷ κοσμήσας οἶδε λόγος)...” (16, 3-7). Cfr. también 18 ss. donde parece querer descubrirse un rasgo o una escena de la inmolación de Cristo-Cordero bajado del cielo. Este particular modo de concebir la presencia del Verbo en la humanidad, antes de la encarnación, no es extraño al pensamiento patrístico de la época. Justino, por ejemplo, afirma que el Logos de Dios estaba presente ya de una manera parcial (κατὰ μέρος σπερματικός) incluso antes de su presencia corpórea entre los hombres: en este planteamiento la encarnación del Verbo no constituiría el comienzo absoluto de su presencia, sino más bien el grado máximo de la misma (cfr. *Apología* II, 10,1. Véase a este respecto A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, p. 109-110).



Un nuevo rasgo dinámico de la presencia de Cristo aparece bajo la figura evangélica del fuego. "Las carnes asadas al fuego, ya que está abrasado el cuerpo espiritual de Cristo (λογικόν σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἔμπυρον): 'Fuego vine a poner sobre la tierra ¿y qué más quiero si ya ha prendido?'" (27, 18-20) (35).

Merece una particular atención el capítulo 29 de nuestra homilía, donde el autor anónimo acumula una serie de epítetos referidos a Cristo fácilmente divisibles en cinco grupos ternarios (36). El segundo de estos grupos (ἀρχή, μεσότης, τέλος) va seguido de unos participios de sabor neoplatónico (37) que aportan nuevos matices al tema que nos ocupa: πάντα συνέχων καὶ συσφιγγων καὶ συγκολλῶν ἐν ἑαυτῷ ἀλύτοις δεσμοῖς. Se destaca así una presencia aglutinante de Cristo de alcance cósmico. Por su parte el quinto miembro (νόμος, λόγος, ἀποστολή) ofrece la particularidad de que el término *nómos* se aplica a Cristo en plano de igualdad con el de *lógos* y no

(35) La dificultad de traducción del texto evangélico aducido (Lc 12,49) es bien conocida, y proviene de la ambigüedad sintáctica del pronombre $\tau\iota$ y de la conjunción $\epsilon\iota$. El primero puede interpretarse como interrogativo según su valor clásico; admite también un valor exclamativo, atestiguado en el griego de la κοινή (cfr. p. ej. Mc. 8,1, donde el pronombre $\tau\iota\varsigma$ desempeña el oficio de relativo) sobre todo si se considera que ha podido verse influenciado por el "mäh" hebreo cuyo uso interrogativo viene a cambiar en exclamativo. Por su parte la partícula $\epsilon\iota$ junto a su valor de condicional, puede también tener un valor de completiva como en Mc 15,44 ("Pilatus autem mirabatur *si* $\epsilon\iota$ iam obiisset"). Crisóstomo Eseverri (cfr. *El griego de San Lucas*, Pamplona 1963, p. 303) propone las siguientes interpretaciones desde el punto de vista sintáctico: a) Y ¿qué (más) quiero, si ya prendió (el fuego)? (oración condicional-rea); b) Y ¿qué (más) podía querer, si hubiese ya prendido? (oración condicional irreal); c) Y ¡cuánto deseo que esté ya prendido! (oración optativa). Cambiando la admiración en interrogación, esta última interpretación daría la versión de la Vulgata: et quid volo nisi ut accendatur? El término λογικός, que también se ha dicho de la Pascua (cfr. 4,12) y de la dinámica del Verbo (cfr. 35,5), parece inspirado en la psicología estoica, de la que también parecen provenir algunos epítetos atribuidos al pneuma. Cfr. en este punto el estudio de F. RUESCHE, *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der Alexandrinischen Theologen*, Paderborn 1930, p. 130-133; 169 y 204. Este y otros indicios de carácter lingüístico que atestiguan un ambiente pagano helenístico han apoyado la tesis de CANTALAMESSA que sostiene la incoherencia de la procedencia romana de nuestro escrito.

(36) Véase su distribución en CANTALAMESSA, o. c., p. 153. La versión del capítulo es la siguiente: "La cabeza con los pies y las entrañas: la cabeza como Dios, las entrañas como voluntad invisible (del Padre), los pies como hombre. La cabeza con los pies y las entrañas, Principio, Medio y Fin, conteniéndolo, encerrando y conjuntando todo en sí mismo por lazos irrompibles, llegado a ser verdaderamente mediador de Dios y de los hombres. La cabeza con los pies y las entrañas: Dios, Verbo y hombre sobre la tierra. La cabeza con los pies y las entrañas: abrazando por su altura, su profundidad y su extensión los cielos, la tierra y los fundamentos de la tierra. La cabeza con los pies y las entrañas: la Ley, el Verbo y los Apóstoles, la Ley como principio, el Verbo como voluntad, y los Apóstoles como pies: ¡Qué bellos los pies de los que anuncian el Evangelio de bondad!" (29, 5-17).

(37) Pueden verse, por ejemplo, dos fragmentos de Filón de Alejandría: 1) *De fug. et inv.* 112 (Edic. Cohn-Wendland, III, 133-134) y 2) *Quaest. in Ex.* II, 68 (Edic. J. Rendel Harris, *Fragments of Philo Judaeus*, Cambridge

precisamente contraponiéndolo como en otros lugares de la homilía (38). El valor aglutinante de Cristo queda así referido de modo directo a la economía salvífica que no se desarrolla en fórmulas antitéticas antes (Ley) y después de Cristo (Evangelio), que pudieran significar una ruptura, sino que se verifica en una fórmula confluyente que tiene su clave y centro en Cristo, que por ello puede justificadamente considerarse presente de modos diversos: como Ley primero y luego como Palabra en el Nuevo Testamento (39).

El breve número 37, 16-18 vuelve sobre la tipología de la unción de las puertas de los israelitas referida a la unción cristiana. Dice así:

“La sangre como signo: signo de la realidad futura, prototipo del verdadero Espíritu, figura de la gran unción”.

Aunque el texto no aparece explícitamente referido a Cristo, sino al Espíritu, la pneumatología del Pseudo-Hipólito usa el término πνεῦμα para designar la naturaleza divina bien en cuanto unida en Cristo a una naturaleza humana, bien en cuanto participada por los redimidos mediante la sangre del Redentor (40). Según una exégesis bastante extendida, en aquella época, de la que son eco tanto Melitón como el Pseudo-Hipólito, la unción de las puertas narrada en Exodo 12, 7.13, es figura del sello del Espíritu en las almas, pero a su vez la sangre del cordero con que se hacía la unción era figura de la sangre de Cristo con la cual son unguidas las almas. No tratándose aquí de una unción cristiana puramente espiritual o metafórica sólo mediante la fe (41), el texto ha de entenderse de un rito con carácter sacramental que dice relación al Bautismo (42). La relación “san-

1886, p. 66-67). Aparece en estos textos filonianos claramente expresada la doctrina filosófica del logos como lazo cósmico de unión. El préstamo del filósofo judío es sobre todo en el orden terminológico, ya que el autor de la homilía le dará un contenido cristológico al vocablo “logos”.

(38) Cfr. p. ej. 1, 11-12 (διὰ νόμου - διὰ Χριστοῦ) 43, 14-16 y 44, 1 (νομική οἰκονομία - Χριστοῦ ἐπιδημία).

(39) En la misma mentalidad se mueve Melitón cuando afirma que “Cristo es todo: en cuanto juzga es Ley, en cuanto que enseña es Verbo”, texto ya estudiado. Cfr. notas 12 y 15.

(40) Cfr. R. CANTALAMESSA, o. c., p. 321.

(41) Las razones dadas por CANTALAMESSA (o. c., p. 310) a favor de una unción real y no puramente metafórica parecen convincentes: 1) No sería coherente que los autores cristianos intentaran explicar en sentido espiritual (unción mediante la fe) un hecho material (unción de las puertas de los israelitas). Más bien dan a entender que la fuerza de la realidad de que ellos parten (la unción bautismal) los obliga a cambiar la lectura de Exodo 12,7 con el término “ungir” (χρίειν) en lugar de “poner” (τίθημι) que usa el texto bíblico. 2) El paralelismo con la comida del cordero, que los autores de la época, y también el autor anónimo de la homilía usan como figura de la comida eucarística, que no es metafórica, sino sacramental.

(42) Más difícil es determinar a qué clase de rito se refiere. Un análisis detenido de los textos de esta homilía y de la de Melitón induce a la conclusión de que “Signo de la sangre”-“chrisma”-“sphragis” aluden a un rito bautismal, de sustancial importancia dentro del cual tiene lugar una unción. La



gre-pneuma”, no exclusiva de los pensadores cristianos (43), tiene su precedente neotestamentario en el autor de la carta a los Hebreos (44). Este binomio, que valdrá también para expresar la “presencia real” en el sacramento de la Eucaristía (45), se aplica por el Pseudo-Hipólito al bautismo, dando así a esta presencia sacramental de Cristo en el bautizado un contenido dinámico y virtual por abarcar dentro de sí el germen de toda ulterior donación divina.

El tema de la sangre protectora tratado en el número 38 da pie al homilista para considerar a Cristo en actitud protectora aplicándole adjetivos de paternidad, que aquí como en Melitón habrá que entender en la línea espiritual y de la gracia (46). La sección tipológica de la homilía concluye con un párrafo en el que Cristo aparece como nivelador de diferencias en un marco soteriológico. La presencia liberadora y redentora de Cristo ofrece a todo ser humano, sin distinción de raza, sexo o condición social, la misma igualdad de oportunidades (47).

PARTE II: LA REALIDAD

Antes de tratar en toda profundidad de la realidad de la Pascua de Cristo, el autor comienza afirmando los efectos de la aparición del Nuevo cordero entre los hombres.

falta de datos provenientes de otras fuentes impide aventurar una teoría sobre el momento concreto y las ceremonias de esta unción. El hecho de que esta unción se relacione con la infusión del Espíritu no implica necesariamente una referencia al sacramento de la Confirmación. En realidad, el *Pneuma* en nuestra homilía tiene un significado complexivo a modo de fuente y raíz de todo otro don y de todo sacramento.

(43) Cfr. F. RUESCHE, o. c., p. 433-455, donde pone unos índices muy ilustrativos al caso. Es clara, según eso, la influencia de los estoicos y de Filón de Alejandría con su doctrina sobre la sangre como sede portadora del pneuma.

(44) “Si enim sanguis hircorum et taurorum et cinis vitulae aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis, quanto magis sanguis (τὸ αἷμα) Christi, qui per Spiritum (διὰ πνεύματος) sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis ad serviendum Deo viventi?” (Hbr 9, 13-14).

(45) Los elementos estoicos y filonianos de la terminología eucarística de la homilía han sido específicamente estudiados por CANTALAMESSA, o. c., p. 328-333.

(46) En el pasaje de referencia es clara la alusión a la función *reconciliadora* de Cristo que viene en apoyo de esa interpretación, por lo demás obvia y clara: “Yo veré la sangre y os libraré”: “Tú nos has librado realmente de la gran exterminación y has extendido tus manos paternas, y nos has acogido en tus alas de padre haciendo derramar sobre la tierra sangre divina con tu solicitud sangrante y misericordiosa, nos has apartado de las amenazas de la cólera y nos has dado a cambio desde arriba la primera reconciliación” (38, ed. Nautin, p. 159-161).

(47) El texto presenta elementos típicos de su estructura poética, fenómeno normal en la homilística del tiempo:

“Donde (está) Cristo,
libertad de todos,
igualdad de derechos,
igualdad de leyes,
igualdad de honor” (42, 10-11).



“¿Qué es la venida (ἐπιδημία) de Cristo?

liberación de la esclavitud	δουλείας ἀποφυγή,
alejamiento de la antigua necesidad,	παλαιᾶς ἀνάγκης ἀπαλλαγή,
comienzo de la libertad,	ἐλευθερίας ἀρχή,
honor de la adopción,	υἰοθεσίας τιμή,
fuente de la remisión de los pecados,	ἀφέσεως ἁμαρτημάτων πηγή,
vida verdaderamente inmortal para todos” (44, 1-3).	ἀθάνατος ἀληθῶς ἐν πᾶσι ζωή.

El énfasis con que nuestro autor abre esta sección y la amplia paráfrasis para desvelar la riqueza de esta epifanía son un síntoma de que nos hallamos ante la presencia por antonomasia de Cristo, la Encarnación. Con todas estas frases de claro sabor bíblico se ha tratado de definir el carácter eminentemente redentor de la presencia radical de Cristo (48). Un análisis más detenido nos puede descubrir matices con que el homilista ha querido destacar esta presencia. Los tres primeros cola, con su incidencia en el tema δουλεία-ἐλευθερία y la evocación de la antigua situación de angustia παλαιᾶς ἀνάγκης, aluden claramente al carácter pascual implicado en la venida redentora de Cristo. El último bloque de cola tiene su culminación en el tema pascual de Cristo-Vida, con la especificación de que ésta comporta junto al perdón absoluto y totalmente gratuito (ἄφεσις) (49) la filiación divina adoptiva.

Dentro de esta sección Cristológica el autor, impulsado por un interés claramente antignóstico (50), trata de demostrar la divinidad de Cristo acomodándose al esquema de la carta a los Hebreos (51). Acumula para ello una serie de títulos cristológicos de interés para nuestro empeño: Señor, Dios, Hijo, Rey, Señor de los poderes y sacerdote Eterno. La intención de probar la divinidad de Cristo, eleva a categoría *permanente y eterna* toda clase de presencia que se afirme de Cristo.

(48) Cfr. Gal 5,1; Rm 8,15; Hbr 2,15; Gal 2,4; 4,5; 5,13; Ef 1,5; 1,7; Act 2,38; Jn 1,4.

(49) El término que se emplea técnicamente para el perdón absoluto de los pecados otorgado por el Bautismo. Cfr. J. IBAÑEZ-F. MENDOZA, *La praxis penitencial y sus presupuestos teológicos en los historiadores bizantinos de la época constantiniana*, Semana Española de Teología, Vol. XXX (en prensa), Madrid 1970.

(50) Parece suficientemente probado que la atribución de los títulos diversos de este pasaje (Señor, Hijo, etc...) ha de hacerse no a la divinidad sin más, sino al *Cristo histórico*. Los distintos títulos, por tanto, no pueden entenderse en una hipótesis modalista, sino que, acomodándose al esquema usual de la literatura antignóstica, se empeña en demostrar tanto la naturaleza humana como la divina en Cristo. Véase p. ej. el estudio que a este propósito hace R. CANTALAMESSA, o. c., p. 140-143.

(51) Hbr 1, 5-13.



La acción redentora de Cristo se expresa a continuación en la homilía con dos bellos y densos párrafos polarizados en torno a la metáfora de la Cruz como árbol de vida y a la Cruz con dimensiones cósmicas (52). Aceptando como base que la cruz elogiada por

(52) *La Cruz-nuevo árbol de vida* viene expresado en nuestra homilía en los siguientes términos:

“Y por esto, suplantando el madero con el madero y en lugar de la mano perversa que en otro tiempo estaba extendida impiamente, dejando piadosamente clavar su (mano) inmaculada, mostró en sí toda la verdadera vida suspendida. Tú, Israel, no has podido comer; nosotros, en cambio, hemos comido y por haber comido no moriremos” (50, 1-6).

Dentro de la corriente interpretativa difundida entre los primeros escritos cristianos que aduce el Testimonio de Deut 28,66 y que según los estudios de Daniélou se presentan en una doble tradición, asiática (Melitón, o. c. n.º 61) y occidental (Justino, Tertuliano, Ireneo...) (Cfr. J. DANIELOU, *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne*, Théologie historique, 5, Paris 1966, p. 53-75), el autor de nuestra homilía ofrece rasgos peculiares e independientes, tanto en la forma de citar, cuanto en la acumulación de testimonios, que no son todos estrictamente relacionados con la pasión, sino sobre el esquema contrapuesto “árbol del paraíso-árbol de la cruz” (cfr. CANTALAMESSA, o. c., p. 111). Con la clara alusión a Gn 2,17 (“comer del árbol del conocimiento”) pasa nuestro autor al tema de Cristo comida, bien por la fe, bien eucarísticamente.

Dentro de la misma metáfora ampliará aún el tema:

“Este árbol (la cruz) es para mí de salvación eterna; con él me alimento, con él me nutro. Por sus raíces yo me enraizo, por sus ramas yo me extiendo, con su rocío yo me embriago, de su espíritu como de un delicioso soplo he sido fecundado. A su sombra he levantado mi tienda y he encontrado refugio contra el calor estival. Florezco con sus flores, y me deleito hasta la saciedad con sus frutos recogiendo libremente aquéllos que desde el principio me estaban reservados. Este árbol es alimento para cuando tengo hambre, fuente para cuando tengo sed, vestido para cuando estoy desnudo, sus hojas son espíritu de vida, y no hojas de higuera. Este árbol es mi guardián cuando temo a Dios, apoyo cuando vacilo, premio cuando combato y trofeo cuando he vencido. Este árbol es para mí el sendero estrecho, éste el camino angosto” (51, 7-20).

Aparte de las alusiones, claramente perceptibles, a la literatura veterotestamentaria (El Cantar, Lamentaciones, Ezequiel y Daniel) hay una notable referencia al Génesis marcando el contrapunto entre el “árbol del paraíso” y “árbol de la cruz” que se insinúa con la oposición de su respectiva fronda: “hojas de higuera” o “espíritu de vida”. (Cfr. Strack-Billerbeck, *Kommentar IV*, 2, 1125, donde se ve que es tradición rabínica la identificación del árbol del paraíso con la higuera, con cuyas hojas cubriera su desnudez el primer hombre; por su parte una amplia corriente interpretativa cristiana antigua ve una oposición entre el “espíritu-pneuma” y las hojas de higuera de Gn 3,7). La idea nuclear parece ser la de que la situación de pecado hace como de vestido del hombre viejo, mientras que la vida del espíritu o estado de gracia hace como de vestido del hombre regenerado en Cristo.

La Cruz cósmica, metáfora atestiguada en la teología del siglo II (cfr. A. ORBE, *Los primeros Herejes ante la persecución*, Estudios Valentinianos 5 = Analecta Gregoriana, 83, Romae 1956, p. 176-241; P. E. TESTA, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Jerusalén 1962, p. 270-360) es presentada por nuestro autor desde ángulos nuevos sobre todo por su perspectiva filosófica de raigambre estoica:

“Esto (el árbol de la cruz) es la escala de Jacob y el camino de los ángeles, sobre cuyo vértice se ha apoyado realmente el Señor. Este árbol de dimensiones celestes se alzó desde la tierra al cielo, fijándose como planta inmortal a mitad de camino entre el cielo y la tierra, fundamento de todas las cosas, apoyo del universo, soporte del mundo



el homilista es Cristo mismo (53) se subraya aquí la presencia redentora de Cristo en su dimensión vital y cósmica con una profundidad y belleza inusitadas.

Después de afirmar una presencia sacramental de Cristo bajo la imagen del matrimonio místico (54), reincide sobre el tema de la Cruz cósmica definiéndola como límite de todas las cosas (ἐμεινεν μεθόριον ὄλων) (55), aplica a Cristo el título ἀρχιστράτηγος τῆς μεγάλης δυνάμεως introduciéndolo en el ámbito de las naturalezas angélicas y señalando la función del Verbo como caudillo de los coros angélicos (56) y concluye resaltando el triunfo cósmico de Cristo en la Cruz (57).

Peroración

La homilía se cierra con un bello himno en prosa en honor de Cristo-Pascua siguiendo el esquema de los himnos en prosa a las

habitado, vínculo cósmico, aglutinante de la variada naturaleza humana, asegurándola con invisibles clavos del espíritu, para que unida a lo divino jamás se suelte. Tocando por arriba las altas cumbres de los cielos, fijado por los pies a la tierra, y abrazando por todas partes con sus brazos inmensurables el espíritu numeroso difundido en el aire, él estaba en todo y por doquier" (51, p. 177, 21-179, 9).

(53) Cfr. la frase final del párrafo últimamente citado cuyo texto griego dice: ὄλος ἦν ἐν πᾶσι καὶ πανταχοῦ, donde el sustantivo neutro δένδρον cambia su atributo a masculino.

(54) Se trata aquí de una de las dos versiones en que se vuelca el concepto de matrimonio místico de Cristo con el alma o con la Iglesia dentro de la simbología bautismal de la homilía. La metáfora elegida en esta ocasión es la de "Iglesia-nueva Eva y esposa de Cristo", que leída en su contexto socioreligioso y aplicada al bautismo hacen entender a éste como "baño nupcial de la Iglesia". Más adelante, en el número 62, la metáfora será la de "bodas místicas" en la que el homilista ve representada la Iglesia misma, realidad misteriosa pascual, a modo de sala nupcial a la que tienen acceso los fieles gracias a los ritos de iniciación cristiana (Cfr. O. PERLER, *Ein Hymnus zur Ostervigil*, p. 37-62, donde estudia los textos patristicos que dicen relación al tema).

(55) Preferimos la lectura más clara del manuscrito V μεθόριον en lugar de la que ofrece Nautin en esta ocasión ἐν μεθορίῳ. Hay que reconocer la semejanza terminológica de nuestro autor con el gnosticismo, sobre todo valentiniano que atribuía la función delimitante y divisoria del Horos de la mitología griega a la cruz. Pero el contenido de las expresiones en nuestra homilía tienen un sentido obvio ortodoxo (Cfr. G. Q. REIJNERS, *The Terminology of the Holy Cross in early Christian Literature as based upon Old Testament Typology*, Graecitas Christianorum Primaeva, 2, Nijmegen 1965, p. 190-211).

(56) El título que ya ha sido aplicado a Cristo en otro lugar de la Homilía (cfr. número 3) (τὸν ἀρχιστράτηγον τῆς ἄνω στρατιᾶς), podría haber surgido como fruto de la angelología judeo y judeo-cristiana, pero tal vez sea resultado de una exégesis natural de Jos. 5,14, donde aparece una expresión similar (ἀρχιστράτηγος δυνάμεως κυρίου).

(57) El contexto e intención pascual de la homilía no implica necesariamente otorgar un papel primerísimo a la resurrección. De hecho los tonos del autor se acentúan sobre el lado de la cruz y de la muerte. Es en ella donde Cristo se manifiesta —según él— vencedor de la muerte. La revitalización y estabilidad cósmica se produce como efecto precisamente de la muerte de Cristo. Por eso este momento se subraya con énfasis mediante una serie de exclamaciones ("ὦ τῆς θείας ἐκτάσεως τῆς ἐν πᾶσι καὶ πανταχοῦ, ὦ τῆς διὰ πάντων ἀπλουμένης σταυρώσεως) que objetivizan el concepto de la Cruz (Cfr. n. 56, 1-8).

divinidades paganas: a) Invocación; b) aretología y prerrogativas de Cristo; c) plegaria (58). La parte central y principal es la aretología o encomio religioso.

a) *Invocación*: “Oh Pascua divina que has descendido del cielo a la tierra y que de la tierra subes de nuevo al cielo”. Se ofrece aquí condensada la estructura de la homilía que se mueve dentro del ciclo cristológico de la encarnación y la ascensión (59), marcando el interés preferentemente *histórico* de la Cristología de nuestro autor.

b) La aretología se inicia con una serie de oraciones relativas que resumen la obra redentora de Cristo (δι’ ἡς... δι’ οὗ... δι’ οὗ...) como liberación de la muerte y floración de vida, apertura de las puertas del cielo, y avance irresistible hacia el Hades. Tras la imagen de las nupcias, ya estudiada, el autor insiste una vez más en el tema de la luz (60) para concluir con el del aceite no tanto como elemento de unción como de combustión, matiz inesperado y nuevo en la homilía.

c) La plegaria ofrece el interés de atribuir a Cristo el título de Dios, con una concatenación de epítetos estrictamente divinos: “A Ti te invocamos, Dios señor, espiritualmente eterno Cristo Rey” (61); y de terminar con una doxología exclusivamente cristológica, dato favorable a la antigüedad de la pieza homilética (62).

Se cierra de este modo la obra que estudiamos con una confesión implícita en la presencia litúrgico-sacramental de Cristo-Pascua, a

(58) En la época del Imperio, sobre todo en los dos primeros siglos de nuestra Era, el mundo helenístico es fecundo en aportaciones literarias con tema religioso y con una finalidad cultural. Cfr. M. P. NILSON, *Geschichte der griechischen Religion II*. Die hellenistische und römische Zeit (Handb. der Altertumswissenschaft, V. 2,2) 2.^a Edic., München 1961, p. 340-345 y 561-563.

(59) La homilía comienza propiamente con una descripción de la encarnación (cfr. n. 3, Nautin, p. 121-123) y termina con el tema de la ascensión (cfr. n. 61, Nautin, p. 187-189; los dos primeros números y los dos últimos no se considera propiamente homilía, sino *pregón pascual*). En el mismo encomio final (n. 62, Nautin, p. 189) aparece bellamente repetido este esquema “encarnación-ascensión”: καὶ θεὸς ἄνθρωπος ἐφάνη καὶ ἄνθρωπος θεὸς ἀνέβη. La identificación del θεῖον πάσχα inicial de la invocación con Cristo es obvia.

(60) El término utilizado φῶτισμα no es, como cree J. Ysebaert (cfr. *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and early Development*, Graecitas Christiana Primaeva, I, Nijmegen 1962, p. 174) una innovación personal de Clemente Alejandrino, sino que es un caso más que atestigua la propensión del homilista hacia los substantivos en -μα-, sobre todo cuando se trata de obtener un homoteleutum o rima. Aquí sería para rimar con el posterior término ἀγλάτισμα. Por lo demás el simple cambio del sufijo φῶτισμος-φῶτισμα es tan elemental que la coincidencia del uso de nuestro término neutro en Clemente (cfr. *Pædagogus* I, 26,2) no implica necesariamente una dependencia directa de la homilía que estudiamos.

(61) Cfr. n. 63, Nautin p. 191: “Σὲ δὲ δὴ παρακαλοῦμεν, θεὲ δέσποτα πνευματικῶς αἰῶνι καὶ δέσποτα βασιλεῦ Χριστέ”.

(62) Este tipo de doxología se encuentra atestiguado en el Nuevo Testamento (1 Tim 6,16; 1 Pe 4,11; Apoc 1,6) en la Homilía ya estudiada de Melitón, y en varias Actas martiriales etc. Cfr. E. C. E. OWEN, *Δόξα and Cognate Words: Journal of Theological Studies*, 33 (1932) 141.



quien se hace en este momento objeto de plegaria e invisible pero efectivo interlocutor.

SIGLO III (63)

Orígenes

Del fecundo autor alejandrino se descubrió el año 1941 en Toura un códice conteniendo fragmentos de dos homilias pronunciadas por él con el tema general de la *Pascua*. Debido al estado lamentable del manuscrito aún no ha sido posible su publicación completa, a pesar de los buenos empeños del profesor Guéraud, quien sin embargo ya ha aventurado la lectura de algunas frases mejor conservadas (64).

En el cuaderno α', p. 4, línea 26 a p. 5, línea 4, se lee el siguiente texto:

"...habiendo abandonado las tinieblas y llegando a la luz (φῶς) como al sacramento que se da por el agua a quienes han depositado su esperanza (εἰς Χριστὸν ἠλπικόνιν) en Cristo, que es llamado baño de nuevo nacimiento (ὁ λουτρὸν παλιγγενεσίας ὀνόμασται); en efecto, el nuevo nacimiento, ¿qué otra cosa significa sino el comienzo de otro nacimiento? Conviene, pues, llegar a ser realmente de una conducta perfecta y de un amor perfecto, para que estando aún en el mundo actual, pueda uno escuchar la expresión: éste es para tí el comienzo de los meses" (65).

(63) Aparte de Orígenes, el siglo III no conserva ningún testimonio de homilias pascuales, de interés para nuestro estudio. Es cierto que Pierio de Alejandría (muerto probablemente después del 309), destacado por "la exposición que acerca de las cosas divinas hacía a la asamblea de la Iglesia" (Eusebio, *Hist. Ecl.* 7, 32,27), y llamado por la elegancia y profusión de sus escritos "Orígenes junior" (San Jerónimo, *De viris illustribus* 76), escribió un amplio tratado *Sobre el profeta Oseas*, pronunciado probablemente, según San Jerónimo, en la vigilia de pascua (ibid) que, según la aclaración de Focio (*Bibl. cod.* 119) al referirse a un discurso *Sobre Pascua y sobre el profeta Oseas*, sería una homilía pronunciada antes de la Pascua, a modo de introducción al libro del profeta Oseas. Conjetura que se confirma con la titulación que da Felipe Sidetas a la homilía: *Sobre el comienzo de Oseas* (Cfr. J. QUASTEN, *Patrología I*, BAC 206, Madrid 1961, p. 406-408).

(64) O. GUÉRAUD, *Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverts à Toura*: Revue de l'histoire des religions, 131 (1946) 92-94. P. Nautin, en el estudio introductorio a tres Homilias pascuales según la tradición de Orígenes, que posteriormente consideraremos, recoge los resultados de estos trabajos papirologicos de Guéraud, y ofrece su lectura junto con una aceptable versión francesa (cfr. P. Nautin, *Homélie Pascales, II. Trois homélie de la tradition d'Origène*, Sources Chrétiennes 36 bis. Paris, 1953, p. 34-37, 42-43).

(65) La restitución del profesor Guéraud dice así: "...]λιπόν[τες vel -τι] τὸ σκότος κ[αὶ] ἐρχόμεν [οι vel -ω] πρὸς τὸ φῶς [...] ὡς πρὸς τὸ σύμ- [βολ]ον τὸ δι' ὕδατος διδόμενον] τοῖς εἰς Χ[ριστὸν] ἠλπικόνιν, ὁ [λο]ύτρον παλιγγενεσίας ὀνόμασται· ἡ γὰρ παλιγγενεσία τί ἕτερον ἢ ἑτέρας γενέσεως ἀρχὴν σημαίνει; Τελείας δε πολιτείας καὶ τελείας ἀγά- πης ἐντὸς γενέσθαι δεῖ, ἵνα τις ἔτι ἐν κόσμῳ τῷ ἐνεστώτι ὦν ἀκούσαι δυνηθῇ· ὁ μὴ οὕτως ἀρχὴ μ[η]νῶν ἔστιν σοί".



De aquí se infiere que Orígenes, con ocasión de corregir en un contexto anterior la etimología de πάσχα haciéndola derivar no de πάσχειν (sufrir) sino del hebreo phasek (sic) (paso, διάβασις), incide en el tema de la luz, ya que el tránsito que implica y significa la Pascua no es otro, según su interpretación, que el paso de las tinieblas a la luz. La reminiscencia de Juan (1,9) es clara en la contraposición φῶς σκότος así como en su inmediata aplicación moral (τελείας πολιτείας καὶ τελείας ἀγάπης). El cuarto evangelio, en el pasaje citado, establece una íntima relación entre la aceptación de Cristo por la fe y las obras.

Junto al tema de la luz, el tema de la vida, también característico de la liturgia pascual. En nuestro fragmento aparece bajo la figura de la παλιγγενεσία. En la literatura extrabiblica el término se usa bien para indicar el resurgir primaveral de la naturaleza, el renacer de un pueblo humillado, la renovación apocalíptica de la tradición judaica (66). En la Sagrada Escritura el vocablo sólo aparece en dos ocasiones: Mateo 19,28 con un valor más bien escatológico y Tito 3,5 donde San Pablo relaciona el término con el bautismo, con la gracia y con la filiación divina, temas elaborados anteriormente con toda exactitud (67). El acierto de San Pablo al escoger este vocablo para expresar esta compleja realidad teológica cristiana está en su ambivalencia: literalmente la παλιγγενεσία puede entenderse bien como una recuperación de la vida (resurrección), bien como una regeneración a una vida superior. La παλιγγενεσία cristiana es recuperar una vida superior perdida por el pecado.

Dos novedades advertimos en este breve fragmento origeniano. El tema de Cristo como *objeto de esperanza* puede considerarse como innovación de Orígenes en la homilética pascual. Por otra parte, la identificación del baño de regeneración con Cristo y no directamente con el bautismo, no la hemos encontrado en la literatura pascual de la época.

En el cuaderno β' p. 10 Guéraud lee así:

“Si el Espíritu nos es dado por Dios y si Dios es un fuego que consume, el Espíritu mismo es fuego, y sabiendo esto el apóstol nos invita a ser fervorosos en el Espíritu.

(66) Cfr. H. G. LIDDELL - R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. A new edition by H. S. Jones (Oxford 1940) ad voc.

(67) Las líneas maestras de la teología del bautismo, de la filiación divina y de la gracia están ampliamente documentadas en el Nuevo Testamento. Un nuevo nacimiento, distinto al nacimiento de la carne (Jn 3, 6) es necesario para entrar en el reino de los cielos (Jn 3,5), lo que supone una nueva generación espiritual (Jn 3, 6-7), obra del Espíritu Santo (Jn 3, 5,6 y 8) y del bautismo como instrumento (Jn 3,5 y Tit 3,5). Los así renacidos del Espíritu y del agua son hijos de Dios (Jn 1,13; Rm 8. 17-26, etc.) con todos los derechos derivados de esa condición (Gal 4,7). En efecto, por el bautismo se opera en el cristiano una auténtica παλιγγενεσία, que Pablo no duda en llamar en otros lugares “nueva creación” (Gal 6,15; 2 Cor 5,17).



Bien, pues, el Espíritu Santo es llamado fuego, y es necesario que habiéndolo recibido nosotros entremos en relación con las *carnes* de Cristo, quiero decir con las santas Escrituras..." (68).

La frase primera del fragmento tiene dos claras alusiones bíblicas. La expresión "Dios es un fuego que consume" la dijo Moisés en la exhortación final hecha en Deuteronomio 4,24 con un valor equivalente a "Dios celoso" en tono de amenaza. Moisés trataba así de estimular al pueblo para permanecer fiel a la Alianza. Movido por análogos sentimientos el autor de la carta a los Hebreos (12,29) evoca la misma expresión animando a los destinatarios a la fidelidad a la Alianza nueva (69). La fórmula bíblica cambia de contenido en nuestro fragmento pasando de metáfora de cólera a metáfora intelectual. En efecto, la recepción del "fuego" por parte del hombre dispone a éste para una compenetración (ὁ ἀναλαθόντας ἡμᾶς δεῖ προσομιλῆσαι) con las "carnes de Cristo" que no son otra cosa que el espíritu de las sagradas Escrituras, es decir su interno sentido y no la letra sola (70).

El testimonio obligadamente breve y deficiente de Orígenes da muestras suficientes de su carácter pascual por el tratamiento de los temas tradicionales de la luz y de la vida, pero al mismo tiempo apunta rasgos de su peculiar originalidad atribuyendo a Cristo con su alegórica interpretación una presencia singular en la Escritura Santa para cuya captación presupone en el sujeto una cierta divinización en la medida que el Espíritu-fuego lo caldea.

SIGLO IV

La escasez de piezas homiléticas pascuales llegadas a nosotros de los tres primeros siglos cristianos contrasta con la relativa abun-

(68) He aquí el texto griego reconstruido: "Εἰ δὲ τὸ [πν(εῦμ)α ὑπὸ τοῦ θ(εο)ῦ [δίδο]ται ἡμῖν, ὁ δὲ θ(εὸς) πῦρ κα[τα]να[λίσκο]ν [ἔστι], καὶ αὐτὸ τὸ πν(εῦμ)α πῦρ] ἔστιν, ὅπερ ὁ ἀπόστολος ἐπιστάμενος προτρέπειται ἡμᾶς τῷ πν(εῦμα)ι ζέοντα. Καλῶς οὖν λέγεται πῦρ τὸ ἅγιον πν(εῦμ)α, <ὄν> ἀναλαθάνοντας ἡμᾶς δεῖ προσομιλῆσαι ταῖς σαρκὶν τοῦ Χριστοῦ, λέγω δὲ ταῖς θ(ε)ϊαῖς γραφαῖς".

(69) Sobre el sentido religioso del fuego en la literatura pagana, cfr. F. RUESCHE, *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten Alexandrinischen Theologen*, Paderborn 1930, p. 284.

(70) En el mismo cuaderno β' al final de la página 12 afirma: "Ἰουδαῖοι μὲν γὰρ ὁμῶν μεταλαμβάνουσιν αὐτῶν, μόναις ταῖς λέξεσιν ἐπερ<ε>ιδόμενοι τῶν". (En efecto los Judíos participan de las carnes *crudas* apoyándose sólo en la letra...). Se ve cómo para Orígenes la idea de "carne (Escrituras) pasada por el fuego" equivale, por contraste, a "Escrituras entendidas en su espíritu". Lo mismo parece confirmar una lectura muy deteriorada de las páginas 1 y 2 del cuaderno γ' cuyo resumen ofrece Nautin (*Sources Chrétiennees*, 36 bis, p. 43).

dancia de homilias localizables en los siglos iv y v. Es cierto que en su mayoría estas últimas apuntan a una temática más fácil y popular con intenciones más emotivas que doctrinales. Algunas de ellas, sin embargo, ofrecen un marcado interés, no tanto por su elocuencia cuanto por su estilo didáctico y su preciso contenido teológico. Este es el caso de una serie de homilias falsamente atribuidas al Crisóstomo (71) y que P. Nautin ha publicado en la colección *Sources Chrétiennes* (72). Se trata de tres homilias de un mismo autor anónimo de finales del siglo iv o comienzos ya del v, con una probada unidad literaria, a modo de desarrollo cíclico de un tema. No es difícil ver en ellas una muestra de la tradición origenista, al menos en el aspecto exegetico.

Homilia 1.^a: El Sacrificio del Cordero

En la parte introductoria, después de haber afirmado que la pascua judía era símbolo de salvación de los primogénitos judíos en la salida de Egipto, el autor anónimo dice textualmente:

“pero la Pascua celebrada entre nosotros es *causa* de salvación de *todos* los hombres, empezando desde el primero, que es salvado y *vivificado* en todos ellos” (73).

La frase va marcada por una serie de contrastes intencionados que tratan de resaltar aspectos característicos de la pascua cristiana: Si la judía es considerada meramente como símbolo (σύμβολον) y además ya pasado (ἦν), la cristiana es una realidad presente (ἐστίν) que se define como auténtica causa (αἴτιον) de salvación. Si aquella concretaba su influjo al reducido horizonte de los primogénitos israelitas, ésta lo amplía en horizontes de universalidad (ἀπάντων ἀνθρώπων). Se matiza también el contenido de esa salvación: allí la σωτηρία sólo es escapar de la muerte (οὐ συναπόλετο). Aquí es una donación positiva de vida (σωζόμενος καὶ ζωογονούμενος) válida incluso para los fallecidos (ἀρξάμενον ἀπὸ τοῦ πρωτοπλάστου). Bellamente dirá el homilista que la vida salvada por la pascua judía era la vida efímera de los primogénitos (ὀλιγοχρόνιον ζωὴν τῶν κρωτοτόκων), mientras que la proporcionaba por la pascua cris-

(71) Son las homilias I, II y III de la colección pseudocrisostómica que junto con las otras cuatro de la misma colección fueron impresas en 1612 por Henry Savile, en su edición de las obras de San Juan Crisóstomo (tomo V, p. 917-925). Más tarde Montfaucon se sirve de esta edición para insertar como espurias las homilias de referencia dentro de su *Opera omnia* del Crisóstomo (tomo VIII, Paris 1728, spuria, p. 251-259), texto que Migne transcribe en su *Patrología griega* (59, 723-732).

(72) P. NAUTIN, *Homélies Pascales, II. Trois homélies dans la tradition d'Origène. Étude, édition et traduction. Sources Chrétiennes, 36 bis, Paris 1953.*

(73) “Τὸ δὲ παρ’ ἡμῖν ἐπιτελούμενον πάσχα τῆς ἀπάντων ἀνθρώπων σωτηρίας ἐστὶν αἴτιον, ἀρξάμενον ἀπὸ τοῦ πρωτοπλάστου, ὃς ἐν ἀπασὶν ἐστὶ σωζόμενος καὶ ζωογονούμενος» (n. 1, Nautin, p. 55).



tiana es la vida permanente de toda la humanidad (τὴν διηνεκῆ ζωὴν). La identificación que, siguiendo a Pablo (1 Cor. 5,7) hace de Pascua-Cristo, implica una presencia de Este en cuanto que es la causa permanente de esta permanente vida. De algún modo se explicita esta conciencia del autor de la homilía cuando afirma que Jesús nos ha resucitado para la vida eterna (πρὸς τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀνισταμένους ὑπὸ Χριστοῦ) (n. 4, Nautin, p. 57).

Con motivo de la datación de la Pascua, hace unas elucubraciones sobre el comienzo de los meses del año con una interpretación alegórica que le lleva a tratar de nuevo el tema de Cristo-Vida, desde un ángulo distinto:

“En consecuencia, todo hombre que conoce la Pascua inmolada en favor suyo debe considerar que para él el principio de la vida es el momento a partir del cual Cristo ha sido inmolado por él. Y ha sido inmolado por él precisamente cuando reconoce la gracia y comprende la vida adquirida por esta inmolación” (74).

Con una mentalidad muy origenista el autor anónimo de la homilía reduce al campo de la vida cristiana individual la idea que ha desarrollado sobre el comienzo de los meses anuales. El año comienza con la Pascua; para el hombre concreto la vida, la verdadera vida, comienza también con la Pascua. Pero ésta no es otra que el baño de regeneración a imitación de la muerte y resurrección de Cristo (διὰ τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας καθ’ ὁμοίότητα τοῦ ἰδίου θάνατου καὶ τῆς ἀναστάσεως) (n. 6, Nautin, p. 59). Sin embargo su sentido eminentemente ascético le lleva a puntualizar que esa Pascua objetiva individual que es el baño bautismal (75) para que sea realmente efectiva debe ser aprehendida de manera consciente por el individuo. Sólo cuando éste considera (ὕποτιθέσθω) que con la muerte de Cristo él comienza a vivir, la Pascua cristiana empieza a ser efectiva para él. Sólo cuando el individuo reconoce (ἐπιγινῶ) y comprende (συνῆ) y la vida de la gracia (τὴν χάριν - τὴν ζωὴν), Cristo muere realmente para él. Dedúcese de todo ello que en la mente del homilista la gracia vivificante y salvadora es la presencia paschal de Cristo en cada creyente.

(74) “Ποτε πᾶς ὁ γινώσκων τὸ τεθυμένον ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχα ἀρχὴν ἑαυτῷ ζωῆς ὑποτιθέσθω ταύτην, ἀφ’ οὗ θέθεται Χριστὸς ὑπὲρ αὐτοῦ· θέθεται δὲ ὑπὲρ αὐτοῦ τότε, ἡνίκα ἂν ἐπιγινῶ τὴν χάριν καὶ συνῆ τὴν διὰ τῆς Θουσίας ἐκείνης ζωὴν” (n. 7, Nautin, p. 59-61).

(75) Además del contexto inmediato que alude al bautismo bajo la fórmula normal de “baño de regeneración” en el n. 10 de la homilía (Nautin, p. 63) se identifica este baño con el bautismo expresamente cuando se afirma que “recibimos los primeros el renacimiento (ἀναγέννησιν) en el bautismo (ἐν βαπτίσματι)”. Allí mismo se habla de Cristo glorioso que nos salva y renueva mediante el Espíritu (ἡμεῖς... οἷς ἐτύθη Χριστός, ἐφ’ ᾧ ἀνέστη καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἰς ἀνακαίνισιν ἡμῶν ἐνεφύσησεν).



Un modo de presencia de Cristo, hasta aquí no considerado por ninguno de los autores que hemos estudiado, es el que creemos ver en los nn. 11 y 12 de la homilía (Nautín, p. 65-67). He aquí el texto:

“Este, pues, es el sentido místico del día 14, y éste es el símbolo de la víctima, la noche luminosa y el día que sigue a la inmolación. En cuanto a la orden de comer en cada casa la víctima entera y de no sacar fuera las carnes, indica que sólo una casa tiene la salvación en Cristo, y ésta era la Iglesia extendida por toda la tierra, otra era extraña a Dios, ahora en cambio la única que tiene familiaridad con Dios por haber recibido a los enviados por el Señor Jesús; como la casa de Raab, casa de la antigua meretriz, por haber acogido a los espías de Josué fue la única que se salvó de la ruina de Jericó. Así, aunque las casas de los hebreos sean numerosas tienen el valor de una sola, de la misma manera las iglesias de ciudades y países, siendo muchas en número es (ἐστὶν) una sola Iglesia: en efecto, uno es en ellas Cristo, donde quiera que sea, perfecto e indivisible —y justamente por ello era perfecta la víctima en cada casa y no se dividía entre las diferentes casas. El mismo Pablo dice que todos somos uno en Cristo, porque uno es el Señor y una es la fe”.

La exégesis también alegórica del precepto divino dado a los hebreos respecto al lugar donde debía consumirse la víctima pascual, se desarrolla para ejemplarizar una realidad cristiana: la unidad de la Iglesia. Esta unidad no se ve destruida por el crecido número de iglesias locales (αἱ κατὰ πόλεις καὶ χώρας ἐκκλησίαι πολλαὶ τὸν ἀριθμὸν οὖσαι μία ἐστὶν ἐκκλησία). Es precisamente la presencia pascual de Cristo, perfecta e invisible en cada iglesia local la clave de la unicidad de las mismas, es decir, de que la variedad de iglesias locales no constituya obstáculo para su unidad. La razón profunda de ello estriba en que Cristo no está presente en las iglesias locales si no es en función de las personas y a través de ellas. Esto justifica la referencia paulina aducida por nuestro homilista cuando afirma que *todos somos uno en Cristo*, porque “uno es el Señor y una es la fe”, cita de Efesios (4,5) acomodada en la homilía para que mejor resalte el valor unificador de la presencia de Cristo.

Esta dimensión eclesial de la presencia de Cristo se acentúa especialmente en el sacrificio unitario de Cristo. Todo el número 13 de la homilía gira en torno a esto, haciendo ver cómo la presencia sacrificial-eucarística del Señor es universal, pero desde el punto de vista de la significación de la unidad visible sólo se realiza lícitamen-



te (οὐ γὰρ ἔξεστι) en la casa sagrada, es decir, dentro de la Iglesia que pudiéramos llamar católica (n. 13, Nautín, p. 67-69).

La presencia específica de Cristo dentro de la comunidad eclesial no niega su singular relación con la humanidad entera y con la creación en su conjunto. Respecto a aquélla, por títulos naturales y verdaderos (φύσει γὰρ καὶ ἀληθείᾳ), recibe el sobrenombre de “esposo” (Διὸ καὶ νυμφίος αὐτὸς δὴ καὶ μόνος ὡς νύμφης τῆς πάσης ἀνθρωπότητος), metáfora nueva en cuanto a su aplicación, y la cuasi definición de “Dios entre los hombres” (Θεὸς ἐν ἀνθρώποις). Respecto a la segunda, Cristo es llamado “por naturaleza rey de toda la creación” (φύσει βασιλεὺς ἀπάσης τῆς κτίσεως) (nn. 17-19, Nautín p. 71-73).

Homilía 2.^a: La unción y la comida

La unción de las puertas de las casas judías con la sangre del cordero pascual, símbolo tradicional de la unción bautismal con la sangre de Cristo, da pie al homilista para exponer una peculiar presencia de Cristo en el cristiano. Siguiendo en este punto doblemente a Orígenes tanto por el modo alegórico de interpretar las Escrituras, como por su interés ascético marcadamente individual. En virtud del bautismo el cristiano recibe una presencia de Cristo (76) que el homilista trata de diversificar según las distintas partes del alma: la razón (λογισμός) parte superior representada por el dintel (οἰοεὶ φλιά - τουτέστιν ὑπέρθυρον), y la pasión o sensibilidad tanto “irascible” como “concupiscible” representadas por los dos montantes (τὸ δὲ πάθος ἀνάλογον ἔχει τοῖς σταθμοῖς, ὑποκείμενον τῷ λογισμῷ) (n. 8-9, Nautín, p. 83).

La realidad de la unción bautismal sugiere una nueva imagen para expresar cómo Cristo se hace presente en el cristiano. La unctura en todo el cuerpo del neófito evoca la idea del vestido desencadenando una serie de simbolismos que vienen a mostrar una presencia santificadora y envolvente de Cristo en cada uno de los bautizados:

“La unción es por tanto algo semejante al vestido, cuando modelándonos conforme a la pasión de Cristo, nos revestimos de la santidad de Cristo (τὴν ἀγιότητα περιβαλλόμεθα τὴν Χριστοῦ) sin dejarnos deslizar hacia los placeres y sin dejarnos inducir a cólera. Y en cuanto a los pensamientos también pueden llamarse con razón *unción y vestido* a la

(76) Cristo presencializa su Espíritu por la sangre: “En efecto, por la sangre misericordiosamente derramada por nosotros, recibimos el Espíritu Santo, ya que la sangre y el Espíritu vinieron a constituirse en unidad, para que por la sangre que nos es connatural podamos recibir el Espíritu Santo que no nos es connatural y por él cerremos en nosotros la entrada a la muerte” (n. 7 Nautín, p. 83). Se indica aquí un modo de presencia de Cristo a través del signo.



sabiduría, no la carnal, sino la sabiduría según Cristo, gracias a la cual nosotros estamos muertos a la inteligencia carnal como cadáveres, pero estamos adornados de la inteligencia espiritual” (n. 10, Nautin, p. 83-85).

Después de reincidir en el tema de la presencia unificadora de Cristo eucarísticamente presente (n. 11, Nautin, p. 85), la presencia de Cristo en la Iglesia se define como el tiempo de fe entre la primera y la segunda parusia:

“...pero (la ley) añade: ‘la cabeza con los pies y las entrañas’ (Ex 12,9), dando a entender por la *cabeza* el comienzo de la manifestación a los hombres, es decir, la primera parusia, y por los *pies* su término, es decir, la segunda parusia, sin la cual no es posible creer en la primera, ya que ésta no ha cumplido todo lo que ha sido profetizado...” (n. 19-20, Nautin, p. 93-95).

Homilía 3.^a: Antes, durante y después de la comida

Una cosa es la presencia objetiva eucarística de Cristo y otra la participación de esa presencia y su actualización en cada individuo. Precisamente del modo de prepararse a esto último, de la manera de verificar esa simbiosis y de la forma de comportamiento acorde con todo ello se trata específicamente en esta tercera homilía (n. 1, Nautin, p. 103) (77). Hasta qué punto la idea de la intercomunicación con Cristo está gravitando sobre todo la homilía puede deducirse de los términos utilizados con valor de participación: μετέχω se dice de Cristo como se dirá también del “alimento sagrado” recibiendo el vocablo un significado de “asimilación nutritiva” (78). En la misma línea cabe interpretar el verbo μεταλαμβάνω (79). Un sentido místico-sacramental parece propio del verbo ὑποδέχομαι utilizado una vez en relación con el Espíritu Santo y la santidad personal del cristiano (80). Esta participación de estrecha

(77) “...νῦν ἐκ τῶν ὑπολοίπων τῆς νομοθεσίας ἐπισκεπτέον ὅπως μὲν δεῖ παρασκευάζεσθαι τὸν ἀγιασθησόμενον, ὅπως δὲ προσιέναι πρὸς τὴν τῆς ἀγιότητος κοινωνίαν, οἶον δὲ τὸν βίον διάγειν μετὰ τὸ γενέσθαι τοῦ ἀγίου μέτοχόν τε καὶ κοινωνόν”.

(78) Véase p. ej. n. 1 (Nautin, p. 103, 9): “οἶον δὲ τὸν βίον διάγειν μετὰ τὸ γενέσθαι τοῦ ἀγίου μέτοχόν τε καὶ κοινωνόν”; n. 1 (Nautin, p. 103, 11): “μετέξειν Χριστοῦ”; n. 4 (Nautin, p. 105, 17): “οἱ Χριστοῦ μέτοχοι”; n. 7 (Nautin, p. 107, 13): “μεθέξεις Χριστοῦ”; n. 13 (Nautin, p. 113, 2-3): “ὅποιον εἶναι δεῖ καὶ τὸν βίον τοῦ μετεσχηκότος ἀγίας τροφῆς”. También el negativo cfr. n. 6 (Nautin p. 107, 6): “εἰ... ἀμέτοχα καὶ ἀκοινωνητα πρὸς τὸν ἅγιον τὸν ἐξ οὐρανοῦ παρόντα Χριστόν”.

(79) Véase p. ej. n. 7 (Nautin p. 107, 15 y 16).

(80) Véase p. ej., n. 17 (Nautin, p. 115, 13): “ἀγιαζόμεθα τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὑποδεχόμεοι” y también ibid. línea 17, donde la santidad aparece como término de la transformación que ha de operarse en el cristiano: “ὅλοι δὲ πρὸς τὴν ἀγιότητα μεταστάντες” (Nautin, por error, transcribe μεταστάντες).



compenetración se define también como *κοινωνία* con Cristo y con la santidad, acompañada en alguna ocasión por el epíteto cualificativo *οικεία* que intensifica la intimidad de esta peculiar presencia de Cristo en el Cristiano (81), que permite designar la vida del bautizado como “vida según Cristo” y “habitar con el Señor” (82).

Homilias anomeas para la Semana de Pascua

Los sermonarios bizantinos nos han conservado dos homilias falsamente atribuidas al Crisóstomo que recientemente ha editado Jacques Liébaert (83). Conocidas ya por Montfaucon y rechazadas como espúreas fueron reestudiadas en el propio *codex Atheniensis 212* por el erudito sacerdote Marcel Richard quien las consideró como homilias pascuales debidas a un autor anónimo de tendencias anomeas (84). Este carácter menos ortodoxo no resta interés a la finalidad de nuestro estudio (85).

La inscripción de la primera homilía, además de atribuirla a San Juan Crisóstomo, señala la ocasión en que fue pronunciada (segundo día de la Gran Semana) y los temas bíblicos que parafrasea (el salmo 5, Act. 2,22 y Jn 1,29.36).

En las frases introductorias nuestro autor establece una antítesis entre la inmolación del cordero preceptuada por la ley y la

(81) Véase p. ej., n. 1 (Nautin, p. 103, 8): “πρὸς τὴν ἀγιότητος κοινωνίαν”. *ibid.* línea 9: “μέτοχόν τε καὶ κοινωνόν. n. 4 (Nautin, p. 105, 16): “ἐπεὶ τὴν οἰκείαν ἀφίξεται κοινωνίαν Χριστοῦ. n. 6 (Nautin, p. 107, 6): “εἰ...ἀκοινώηται...”.

(82) Véase p. ej., n. 5 (Nautin, p. 107, 1): “τελείται τῷ θίῳ τῷ κατὰ Χριστόν” y n. 17 (Nautin p. 115, 15): “γινόμεθα σὺν τῷ Χριστῷ καὶ ἐπιδημοῦμεν τῷ Κυρίῳ”.

(83) Jacques LIEBAERT, *Deux homélies anoméenes pour l'Octave de Pâques*. Introduction, texte, traduction et notes. Sources Chrétiennes n. 146, Paris 1969.

(84) Marcel RICHARD, *Asterii Sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt*, Symbolae Osloenses, fasc. suppl. XVI, Oslo 1956, p. VI. Un análisis detallado de ambas homilias fue publicado previamente por el propio editor: *Mélanges de Science Religieuse*, 21 (1964) 115-132. No sólo la estructura general de las dos homilias, sino también su afinidad notoria en estilo literario, en terminología, y en fondo ideológico, están a favor de un autor común a ambas piezas.

(85) Es evidente que la condición subordinacionista y anomea del homilista vicia radicalmente toda afirmación dicha de Cristo, a quien no se reconoce en última instancia como verdadero Dios. Pero ello no impide que nuestro autor suponga y conozca unos modos específicos de presencia de Cristo que naturalmente obligan a ser entendidos con mayores cautelas. De cualquier modo abordamos nuestro estudio sin prejuzgar el carácter heterodoxo de las homilias. Una primera intuición nos pone en duda en todo el planteamiento del editor. Muchas afirmaciones contenidas en ellas nunca las hubiera podido decir un arriano, mientras que las fórmulas equívocas que el editor interpreta como claramente anomeas, podrían ser sostenidas por un ortodoxo. Una norma hermenéutica tradicional y prudente aconseja que los textos oscuros han de interpretarse por los claros y no al revés. Todo ello nos induce a aceptar con recelos la tesis aventurada por el eminente profesor de la facultad teológica de Lille.



muerte voluntaria del Cordero de Dios, ampliando la perspectiva al misterio de la Encarnación en su conjunto, al que da por ello un sentido sacrificial. Con ocasión de describir la kénosis del Unigénito el homilista superpone dos planos distintos: el histórico puntual y el histórico permanente: el contraste se advierte en el uso de los tiempos pasados —incluido el presente histórico— para el plano histórico puntual, y en el empleo de los participios de presente para el histórico permanente: Valga a modo de ejemplo:

“Es llevado (φέρεται —presente histórico) en el seno de una virgen aquél que sostiene (ὁ φέρων) en su mano toda la creación. Ha aparecido (ἐφάνη) en la condición de recién nacido el que es anterior a los siglos (ὁ τῶν αἰώνων πρεσβύτερος). Se mostró (ὤράθη) como niño, quien forma (ὁ μορφῶν) a los niños en el seno materno... Fue llevado (ἐφέρετο) en brazos el que dirige (ὁ κυβερνῶν) con un gesto toda la creación...” (n. 2, Liébaert, p. 58, 23-34).

Por este procedimiento se subraya una presencia activa de Cristo en la esfera de la creación dentro de los límites de una atribución providente, pero también se destaca su inocencia, su acción redentiva y su resurrección de alcance cósmico...

“...se lavó en las corrientes del Jordán, el que es ajeno al pecado (ὁ ἁμαρτίας ἀλλότριος)... entregado a los judíos, ha soportado pacientemente la prueba... clavado al madero, venció con su amor a la crueldad... resucitado del sepulcro al tercer día, resucitó al mismo tiempo al mundo entero (ὄλον εὐθὺς συναέστησε τὸν κόσμον)” (n. 3, Liébaert, p. 58-60).

Al desarrollar el cuerpo de la homilía a base de glosar el salmo 5, el autor advierte que, a pesar de haber sido compuesto bajo la Antigua Ley, en él se expresa la plegaria del alma cristiana salida del paganismo. Con este motivo hace una larga invocación a Cristo (n. 6-7, Liébaert, p. 64-66), a quien implícitamente se le reconoce presente como sujeto a quien va dirigida la plegaria, y cuya acción salvadora de la humanidad se expresa en términos de luz y de realeza, con especial insistencia en la efectividad transformadora de Cristo respecto a la conducta personal de los cristianos y respecto a la función misma de la Iglesia. No se olvida tampoco el ya tradicional tema de la redención universal y cósmica de Cristo (86).

(86) “Has venido no sólo a compadecerte de los judíos, sino también a salvar las naciones; no sólo a llorar la circuncisión y desdenar la incircuncisión, no sólo a restaurar una parte de la tierra, sino a renovar la vida entera (οὐ μέρως διορθώσασθαι τῆς οἰκουμένης, ἀλλ’ ὄλον ἀνακαινίσαι τὸν θίον)” (n. 7, Liébaert, p. 66, 98-101).



El autor de las homilias conoce una presencia de Cristo interviniendo favorablemente a lo largo del Antiguo Testamento, ya que la serie de beneficios al pueblo elegido y a distintos personajes de la Antigua Alianza se atribuyen al Señor “Κύριος” quien por todo el contexto no es otro que Cristo (87). Cristo, finalmente, se reconoce en cierto modo presente a través de su enseñanza (88).

Gregorio Nazianceno

De su amplia producción literaria se conservan dos sermones con tema pascual que hacen relación a nuestro trabajo (89). En ellos se tratan los puntos ya clásicos de Cristo como elemento de unidad, de reconciliación y de renovación (90). Supuesta su presencia como interlocutor de nuestra oración, Gregorio destaca una peculiar presencia de Cristo en el carisma magisterial, y sobre todo una presencia litúrgica del mismo que permite acentuar en las distintas festividades aspectos de la vida de Cristo correspondientes a distintos momentos de su vida histórica y un modo de presencia moral de todo su contexto humano en virtud del cual pueden identificarse posturas de personas actuales con las de personajes evangélicos (91). Gregorio reconoce en fin una singular compañía de Cristo con el que sufre a imitación suya (92).

Gregorio de Nisa

De las diversas homilias pascuales que han llegado hasta nosotros atribuidas al Niseno la que Migne transcribe en primer lugar

(87) Cfr. n. 5 y 9 de la 1.^a homilía (Liébaert, p. 64 y 68) y n.º 5 de la 2.^a homilía (Liébaert, p. 100). Que el “Κύριος” en todo este pasaje se refiere a Cristo es claro. Véase, p. ej. Homilía 1.^a n. 4 (Liébaert, p. 60-62), donde se habla expresamente del descenso de este “Κύριος” a la tierra.

(88) Cristo habla a través de los profetas como puede verse en la Homilía 2.^a n. 11 (Liébaert, p. 106, 119-137). En Homilía 1.^a, n. 12, cuando se afirma “yo sostego lo que tú has dicho, yo digo en alto lo que tú has anunciado, yo conservo lo que tú me has transmitido, yo enseño lo que tú has proclamado” es dudoso si se refiere a Cristo, o tal vez a la Iglesia.

(89) A falta de ediciones críticas modernas remitimos a la publicación de Migne. *Sermón litúrgico de Pascua I*: PG 35, 396-401; *Sermón de Pascua*: PG 36, 624-664. La fecha ha de situarse entre 362-371.

(90) Cfr. PG 35, 401 A: “εἶη πάντας ἡμᾶς... ἔν εἶναι πάντας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ νῦν τε καί”. También PG 36, 625 A: “ἀνάστασιν... κόσμον ὅλον ἐκυτῆ συνάγουσαν”, y 653 B, donde Cristo aparece como vía de retorno al Padre (Gregorio, siguiendo la línea origeniana, interpreta “Pascua” como “tránsito” cfr. PG 36, 636 B). Véase además PG 35, 397A: “τὸν ὁ σήμερον ἐκ νεκρῶν ἀναστὰς καινοποιήσῃ τῷ πνεύματι”, donde se habla de Cristo renovador del espíritu.

(91) Para la presencia litúrgica véase PG 35, 377 B y para la presencia moral aludida en el texto PG 36, 656 CD. Como interlocutor de nuestra plegaria cfr. PG 36, 664AB.

(92) PG 36, 656 B: “τὸ γὰρ μετὰ Χριστοῦ πάσχειν, καὶ ὑπὲρ Χριστοῦ, τοῦ μετ’ ἄλλων τρυφᾶν αἰρετώτερον”.

ofrece algunos motivos a nuestro estudio (93). Se supone una presencia prefigurada de Cristo en el pueblo de Dios del Antiguo Testamento (94), reconociéndose al mismo Cristo como clave de la Ley de los profetas (95). Cristo en la Cruz simboliza su presencia universal: celeste, cósmica e infernal (96). El alma del cristiano, espejo en que se reflejan las realidades divinas en general (97), con la fe y la limpia conciencia produce en su entorno el buen olor que preencionaliza a Cristo (98).

Hemos manejado también otro bloque de homilias localizables en el último tercio del siglo IV y en el primero del V. Su contenido y motivación ha sido siempre de carácter pascual, aunque la referencia a nuestro tema de estudio haya sido en muchos casos nula y en alguno meramente circunstancial. Este es el caso de la Homilía *In diem Sabbati Sancti* de Anfiloquio de Iconio (99), del Sermón *Adversus Ebriosos et de Resurrectione* de Juan Crisóstomo, con contenido exclusivamente moral (100) y de las dos *Homilias in Pascha* de Nilo de Ancira, que tampoco hacen alusión a nuestro tema (101). La séptima homilía de la ya citada colección del Pseudocrisóstomo editada por F. Floëri y P. Nautin (102), útil desde el ángulo histórico para el conocimiento del calendario asiático, no desestima el tema cristológico esencial en este tipo de homilias y vuelve sobre la idea de Cristo como recapitulador de la creación y del tiempo y se mueve sobre el esquema ya habitual de la "mimesis", reconociendo en la Pascua cristiana una imitación de la Pascua prototípica de Cristo y viendo en la actitud imitativa del cristiano una presencia modélica de Cristo (103). Por último en unos frag-

(93) Se trata de la Homilía Pascual I, en PG 46, 600-628. La Homilía Pascual III (De sacro festo Paschae et de Resurrectione) *ibid.* 652-681 y la IV (De Sancto et salutari festo Paschae), *ibid.* 681-684 no consideran nuestro tema.

(94) Cfr. PG 46, 601.

(95) PG 46, 604 BC: "ἐν τῇ παρουσίᾳ φαιδρότητι ὄλος ὁ νόμος κρέματα καὶ οἱ προφῆται, καθὼς φησὶ που τὸ Εὐαγγέλιον".

(96) PG 46, 624 CD.

(97) PG 46, 624 B: "ἔστω δὲ διὰ τῶν ἐν τῇ σῆ ψυχῇ γινομένων ἐν τῇ περὶ θεοῦ ἐννοίᾳ ἢ τῶν λεγομένων ἀπόδειξις".

(98) PG 46, 625 CD: "ἔσται καὶ ἐν ταῖς ἡμετέραις χερσὶ τὰ ἀρώματα, ἢ πίστις καὶ ἡ συνείδησις. Αὕτη γὰρ τοῦ Χριστοῦ ἐστὶν ἡ εὐωδία".

(99) PG 39, 89-93.

(100) PG 50, 433-442.

(101) PG 79, 1489-1493 y 1493-1497. Desgraciadamente no hemos podido tener a mano la obra de contenido pascual atribuida a Hesiquio de Jerusalén, aún por editar, que se encuentra en el Códice sinaítico Gr 492, fol. 64-69 y 70-73, copiado probablemente entre los siglos VIII-IX.

(102) F. FLOËRI - P. NAUTIN, *Homélies Pascales III, Une homélie anatolienne sur la date de Paques en l'an 387*. Étude, édition et traduction. Sources Chrétiennes, n.º 48, Paris 1957.

(103) Cfr. n. 39 y 40, F. FLOËRI - P. NAUTIN, p. 150.



mentos de Sinesio de Cirene hemos podido vislumbrar afirmaciones de presencia de Dios y de Cristo en la Revelación (104).

Conclusiones

Las diversas afirmaciones de presencia de Cristo en la producción homilética pascual se apoyan generalmente sobre el esquema de las cuatro Pascuas reconocidas al menos implícitamente por los distintos autores: Pascua histórica judía, y su correspondiente reproducción ritual cada año y Pascua histórica de Cristo con su correspondencia en la Pascua cristiana, mimesis o imitación de la de Cristo, que tiene sus diversos niveles de verificación en el plano sacramental, en el ritual y en el moral y psicológico. La Pascua judía, tanto histórica como ritual, tienen un carácter prefigurativo y como de anticipo: son el tipo o bosquejo de lo que ha de venir con fuerza de realidad. La Pascua de Cristo y la cristiana son ya esa realidad. El conocimiento de esta condición tipológica pascual ha inducido a los homilistas a destacar lógicos paralelismos pero también a subrayar legítimas diferencias. En resumen puede arriesgarse la aseveración de que la Pascua histórica de Cristo es el núcleo revelador que permite interpretar toda otra realidad pascual. A ella tendía ineludiblemente la Pascua judía, de Exodo y de Números, y ella es, en definitiva, la vida misma de la Iglesia (105).

Con estos presupuestos nada puede extrañar que, hablando en términos de presencia, los tonos se acentúen sobre la Pascua histórica de Cristo. Esta estancia salvadora de Dios entre los hombres, que puede definirse como presencia *histórica* de Cristo, constituye el tema central de la homilía del Pseudo-Hipólito (106), que enmarca sus consideraciones entre la Encarnación y la Ascensión. El carácter salvífico y por tanto pascual de toda la vida histórica de Cristo permite hablar del hecho mismo de la Encarnación y de su fuerza redentora (107), aunque lógicamente se destaquen los momentos culminantes del sacrificio —dando ocasión a presentar la Cruz como Arbol de la vida y como realidad de alcance cósmi-

(104) Comentando el v. 9 del Salmo 74, interpreta el cáliz de que allí se habla como la palabra de Dios que embriaga nuestro espíritu: PG 66, 1561: "περὶ ποίου ποτηρίου, φησίν; "Ὁν τοῖς ἀνθρώποις θεόθεν προποθέντα λόγον ἔχομεν παρὰ τοῦ Θεοῦ, ἐν Παλαιᾷ Διαθήκῃ καὶ Νέᾳ. Τούτῳ γὰρ ἀρδεύεται ψυχὴ τῷ ποτῷ. "Ὅτι μὲν λόγος ἐστίν, ἀκράτος ἐστίν ἐκάτερος. Κινῶνται γὰρ καὶ διττὸς ὢν. "Ἐν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν συνιστάμενον, τελείως γινώσκω. "Ἡ μὲν Παλαιὰ τὴν ὑπόσχεσιν ἔσχεν" ἢ δὲ Νέα τὸν ἀπόστολον ἐξηνεγκε...".

(105) Recientemente ha sido el profesor Cantalamessa quien ha llamado la atención sobre este esquema bipartito en dos binomios que han de prevalecer sobre el viejo encuadre en tres tiempos (Pascua judía, Pascua de Cristo y Pascua cristiana). Véase: R. CANTALAMESSA, *La pasqua della nostra salvezza*, Marietti-Roma 1971, p. 3-7.

(106) Cfr. Pseudo-Hipólito, n. 61.

(107) Cfr. Peri Pascha 5, 35-38; Pseudo-Hipólito 44; Anomea I, 1.



co (108)— y de la resurrección que por lo mismo adquiere resonancias también cósmicas (109).

Esta presencia histórica de Cristo y sobre todo su entidad *soteriológica* son una realidad tan desbordante que para su expresión los homilistas se han visto precisados a recurrir a una amplia gama de metáforas. Prevalen la imagen de la Luz (110) y de la Vida (111) que el Pseudo-Hipólito destacará en una presentación más dinámica, como irrupción transformante de la presencia salvadora de Cristo (112) y el homilista de la tradición origeniana dibuja en su valor de permanencia (113).

El hecho de ser Dios quien irrumpe en la Humanidad mediante la Encarnación hace que el influjo de Cristo adquiera caracteres divinos. Cristo, por ello, goza de omnipresencia, interviene en la creación y la mantiene con su providencia pudiéndose considerar Rey soberano de ella (114). Los homilistas pascuales resaltan *ex professo* esta presencia que cabría designar como ontológico-causal de Cristo en el tiempo (115) y en el espacio (116). Pero el hecho de ser al mismo tiempo hombre da a esa presencia de Cristo un carácter redentor, que justifica la alusión a un modo de presencia honorífico-jurídica (117), y sobre todo como clave interpretativa de la economía de salvación antes y después de su venida (118). Ello le merece el título de “esposo” de la Humanidad que el homilista de la tradición origeniana le aplica (119) y el más audaz de “padre” que le atribuyen los dos autores del siglo II (120); y por ello también se supone una intervención organizadora de Cristo en toda la institución pascual judía (121) y en general a través de todo el Antiguo Testamento (122). No es difícil, en fin, descubrir en las homilias estudiadas expresiones que denotan la conciencia de una existencia prefigurada de Cristo en el estatuto pascual véterotesta-

(108) Cfr. Pseudo-Hipólito 51; Anomea I, 3; Gregorio de Nisa PG 46, 624 CD; Anomea I, 6-7 (redención cósmica).

(109) Cfr. Anomea I, 6-7.

(110) Cfr. Peri Pascha 30, 205-209; Pseudo-Hipólito 61; *Fragm. de Orígenes*.

(111) Cfr. Pseudo-Hipólito 61; *Fragmento Origeniano (palingenesia)*; Peri Pascha 102, 785 (habla de Cristo vida, en términos de resurrección).

(112) Cfr. Pseudo-Hipólito 1 (presentación dinámica tanto de la imagen de la Luz como de la Vida).

(113) Cfr. Tradición de Orígenes I, 1.

(114) Cfr. Peri Pascha 81, 596-86, 650; Pseudo-Hipólito 62, 44 (Señor-Dios-Hijo-Rey) y 51 (caudillo de los ángeles); Anomea I, 3; Tradición de Orígenes I, 17-19.

(115) Cfr. Peri Pascha 39, 273-276; Tradición de Orígenes I, 1.

(116) Cfr. Peri Pascha 45, 315-323.

(117) Cfr. Peri Pascha 5, 35-38.

(118) Cfr. Peri Pascha 9.59 ss.; Pseudo-Hipólito 29; Gregorio Nazianceno PG 35, 401 A; Gregorio Niseno PG 46, 604.

(119) Cfr. Tradición de Orígenes I, 17-19.

(120) Cfr. Peri Pascha 9,63; Pseudo-Hipólito 38.

(121) Cfr. Pseudo-Hipólito 16.

(122) Cfr. Anomea I, 5 y 9.



mentario (123) definible tal vez como presencia intencional (124). Por ser Cristo clave de la economía de salvación puede afirmarse de El que está en cierto modo latente en toda la revelación divina (125) y particularmente en la Escritura Santa (126).

Junto a la constatación de la presencia de Cristo en la historia y en la etapa salvífica previa a su venida las homilias pascuales griegas consideran particularmente el influjo soteriológico del Verbo Encarnado en la etapa que discurre entre la primera y la segunda parusía. Es la presencia eclesial de Cristo, que vincula en unidad la diversidad de creyentes en el espacio y en el tiempo. Desde su venida histórica Cristo acompaña ya misteriosa, pero realmente, al hombre constituyéndose en el único objeto válido de su esperanza y en su invisible pero continuo interlocutor (127). La Pascua histórica de Cristo prolonga su acción salvífica en la Pascua de la Iglesia. La presencia salvadora de Cristo Pascua se hace realidad en cada persona a través de unas acciones litúrgico-sacramentales conscientemente recibidas. Hay, pues, un elemento litúrgico objetivo y un elemento subjetivo, personal. Las homilias insistirán principalmente en la presencia objetiva de Cristo implicada en la liturgia aludiendo con fruición a diversos simbolismos: *alimento*, en que se subraya la presencia eucarística de Cristo (128) y su vital inserción en el cristiano (129); *aceite*, untado como la sangre del cordero pascual judío (130) o prestando su combustibilidad para que prenda generoso y dinámico el *fuego* que es Cristo (131). Pero no se olvidará el elemento subjetivo haciéndose depender de él la efectividad de esa presencia salvadora: cuando el cristiano se apercibe de la acción salvífica de Cristo en él, entonces comienza realmente para él la salvación pascual (132).

Se prestará especial interés en describir los efectos de esta presencia salvadora de Cristo a nivel personal. No se trata ya de figuras, sino de realidad. La salvación operada por esta presencia de Cristo en la persona se define como integral y distintiva (133), que afecta a todo el ser humano, cuerpo y espíritu tanto en su aspecto

(123) Cfr. Peri Pascha 39, 273-276; Gregorio Niseno, PG 46, 601.

(124) Cfr. Peri Pascha 5, 35-38.

(125) Cfr. Sinesio de Cirene PG 66, 1561.

(126) Cfr. Fragmento de Orígenes.

(127) Para la presencia eclesial, cfr. Tradición de Orígenes I, 11-12; II, 11 y 20. Para la idea de Cristo compañero del hombre, cfr. Peri Pascha 102, 785; para la idea de Cristo como objeto de esperanza, cfr. Fragmento de Orígenes; finalmente para la presencia de Cristo como interlocutor y objeto de plegaria, cfr. Pseudo-Hipólito 62; Anomea I, 6-7; Gregorio Nazianceno PG 36, 656 CD.

(128) Cfr. Pseudo-Hipólito 49.

(129) Cfr. Tradición de Orígenes II, 11; III, 1.

(130) Cfr. Pseudo-Hipólito 37.

(131) Cfr. Pseudo-Hipólito 61, *ibid.* 27 (Cristo como fuego).

(132) Cfr. Tradición de Orígenes I, 6.

(133) Cfr. Peri Pascha 67, 473-482; Pseudo-Hipólito 15.



racional como sensible (134). La presencia de Cristo es transformadora de la conducta moral del individuo (135), ya que exige de éste una plena identificación psicológica con El (136). En el alma de un cristiano se refleja, como en un espejo, Cristo, motivándose de este modo una forma modélica de presencia de Cristo (137) y un reclamo hacia su persona en virtud del "bonus odor" del cristiano (138). Esta misma realidad se describe en términos de filiación divina (139); y también bajo la metáfora matrimonial (140). El cristiano, por la unción bautismal, queda revestido e investido de Cristo (141).

La liturgia y los sacramentos no agotan por así decirlo la presencia de Cristo. Es lógico que unas homilias pronunciadas con motivo de la Pascua ritual cristiana hayan centrado su atención en este modo sacramental de estar presente Cristo. Pero se han dado rasgos suficientes que determinan la conciencia de los homilistas acerca de una presencia no directamente derivada de lo ritual-sacramental. En este ámbito cabría catalogar la presencia cósmica de Cristo ya aludida y ese peculiar modo de identificación de Cristo con toda persona que sufre (142).

SUMMARIUM

Assertiones de praesentia Christi quae in orationibus homileticis paschalibus inveniuntur, innituntur generatim in schemate quadruplicis Paschatis a diversis auctoribus saltem implicite agniti: adest nempe Pascha historicum iudaeorum eiusque annua iteratio ritualis, et Pascha Christi historicum cui respondet Pascha christianum, quod est mimesis seu imitatio Paschatis Christi suosque diversos gradus verificationis habet in ordine sacramentali, rituali et morali ac psychologico. Pascha iudaeorum, tam historicum quam rituale, indolem habet praefigurativam et cuiusdam anticipationis: est typus seu adumbratio eorum quae robore realitatis ventura sunt. Talis vero realitas sunt Pascha Christi et Pascha christianum. Huius conditionis typicae consideratio homiletas inducit ad legitimas tum convenientias tum differentias extollendas. Hoc bre-

-
- (134) Cfr. Tradición de Orígenes II, 8 y 9.
 - (135) Cfr. Anomea I, 6-7.
 - (136) Cfr. Gregorio Nacianceno PG 36, 656.
 - (137) Cfr. Anatoliana 39-40.
 - (138) Cfr. Gregorio Niseno PG 46, 625 CD.
 - (139) Cfr. Pseudo-Hipólito 44.
 - (140) Cfr. Pseudo-Hipólito 51.
 - (141) Cfr. Tradición de Orígenes II, 10.
 - (142) Cfr. Gregorio Nazianceno PG 36, 656 B.



viter potest innui: Pascha Christi historicum apparet veluti nucleus revelator cuius intuitu quaecumque alia realitas paschalis interpretanda est; ad id necessario spectabat Pascha Exodi et Numerorum, idque tandem est ipsa vita Ecclesiae.

His praesuppositis, non est mirum si, quod ad praesentiam attinet, homiletae de Paschate Christi historico paecipue loquantur. Haec salutaris commoratio Dei inter homines, quae definiri potest ut praesentia historica Christi, est argumentum centrale in homilia Pseudo-Hippolyti, qui considerationem ab Incarnatione ad Ascensionem protendit. Ob indolem salvificam, ideoque paschalem, universae vitae historicae Christi loqui potest de facto ipso Incarnationis ac de eiusdem vi redemptrici, quamvis, ut patet, primas partes tribuat sacrificio —qua occasione Crux profertur velut Arbor vitae atque realitas dimensionis cosmicae— et resurrectioni, quae pari modo dimensionem etiam cosmicam acquirit.

Haec Christi praesentia historica eiusdem praesertim momentum soteriologicum sunt realitas aliqua adeo superabundans ut homiletae, ad ea explicanda, amplam metaphorarum copiam adhibere cogantur. Praevalet imago Lucis et Vitae, quam Pseudo-Hippolytus dynamice prodit tamquam irruptionem transfigurantem praesentiae salutaris Christi, homileta vero traditionis origenianaep depingit extollendo vim eius perennem.

Cum sit Deus qui per Incarnationem in Humanitatem irrumpit, influxus Christi indolem divinam obtinet. Ideo, Christus gaudet omnipraesentia, rebus creatis interest easque providenter conservat ita ut Rex supremus earum haberi possit. Homiletici paschales hanc Christi in tempore et spatio praesentiam intente extollunt, quam ontologicam-causalem appellarem. Quod vero Christus sit homo confert eius praesentiae indolem redemptricem; quam ob causam hi auctores modum aliquem praesentiae honoris et iuris innuunt, eademque praesentiam efficiunt angularem lapidem interpretationis universae oeconomiae salutaris ante et post eius adventum. Christus, ideo, "sponsus" Humanitatis ab homileta traditionis origenianaep, audacter vero "pater" a duobus auctoribus saeculi II appellatur; ideoque etiam Christus putatur interfuisse in ordinanda universa institutione paschali iudaea et, summatim, in toto Veteri Testamento. Denique, haud difficulter inveniuntur in homiliis de quibus agimus, expressiones quae indicant earum auctores agnovisse quamdam praefiguratam Christi existentiam in institutione paschali Veteris Testamenti, quae fortasse definiri posset praesentia intentionalis. Cum Christus sit lapis angularis oeconomiae salutis, potest asseri Eum quodam modo in tota divina revelatione et praesertim in Sacra Scriptura latere.

Una cum consideratione praesentiae Christi sive in historia sive in aevo praecurrenti, graecae homiliae paschales salutarem Verbi



Incarnati virtutem pro temporibus inter primum et secundum adventum decurrentibus intente perpendunt: agitur de praesentia Christi ecclesiali, quae credentes in Ipsum, tempore et spatio distantes, unitate coniungit. Inde ab adventu historico, modo quidem miro sed vero, Christus homines comitatur, eorum unica spes efficitur, cum ipsis colloquium invisibile at iuge instituit. Pascha Christi historicum suam efficacitatem salvificam continuat in Paschate Ecclesiae. Praesentia salutaris Christi-Paschatis peragitur in unoquoque hominum per quasdam actiones liturgicas-sacramentales conscie receptas. Adest, igitur, tum elementum liturgicum obiectivum, tum elementum subiectivum, personale. Homiliae maxime obiectivam praesentiam liturgicam Christi explicant, complura symbola libenter adhibendo: cibum, quo praesentia eucharistica Christi eiusque vitalis cum christiano coagmentatio vividius exponitur; oleum, quod sicut sanguis agni paschalis iudaei ungitur, aut propriam commodat flagrantiam ut ignis qui est Christus abundanter et dynamice comburat. Nec ideo elementum subiectivum praetermittitur; quin immo ab ipso efficacia istiusmodi praesentiae salutaris pendere ostenditur: tum re vera incipit pro christiano salus paschalis, cum is de actione salvifica Christi in semetipso conscius fit.

Magna attentione describuntur ea quae haec salutaris Christi praesentia in unaquaque persona efficit. Non iam agitur de figuris, sed de rebus. Salus ab hac praesentia Christi in homine peracta afficit integrum hominem, corpus ac spiritum sub adpectu sive rationali sive sensibili. Praeterea praesentia Christi mores hominis transformat, cum plenam assimilationem psychologiam cum Ipso exigat: animus christiani, veluti quoddam sepeculum, Christum reddit, adeo ut inde modus praesentiae exemplaris Christi oriatur et christianus vi "boni odoris" ceteros homines ad Christum trahat. Haec eadem tum per doctrinam de divina filiatione tum etiam sub allegoria connubii exponuntur. Christianus vi unctionis baptismalis Christum induit.

Liturgia et sacramenta non exhaustiunt, ut ita dicam, Christi praesentiam. Homiliae quibus studuimus, cum in celebratione Paschatis ritualis christiani habitae sint, hunc modum sacramentalem praesentiae Christi maxime considerant. Non tamen deest copia indiciorum quae ostendunt homiletas alios modos non directe ab ordine rituali-acramentali profuentes agnovisse. In his, praesentia Christi cosmica supra commemorata e ille peculiaris modus unionis Christi cum dolentibus essent numeranda.